This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

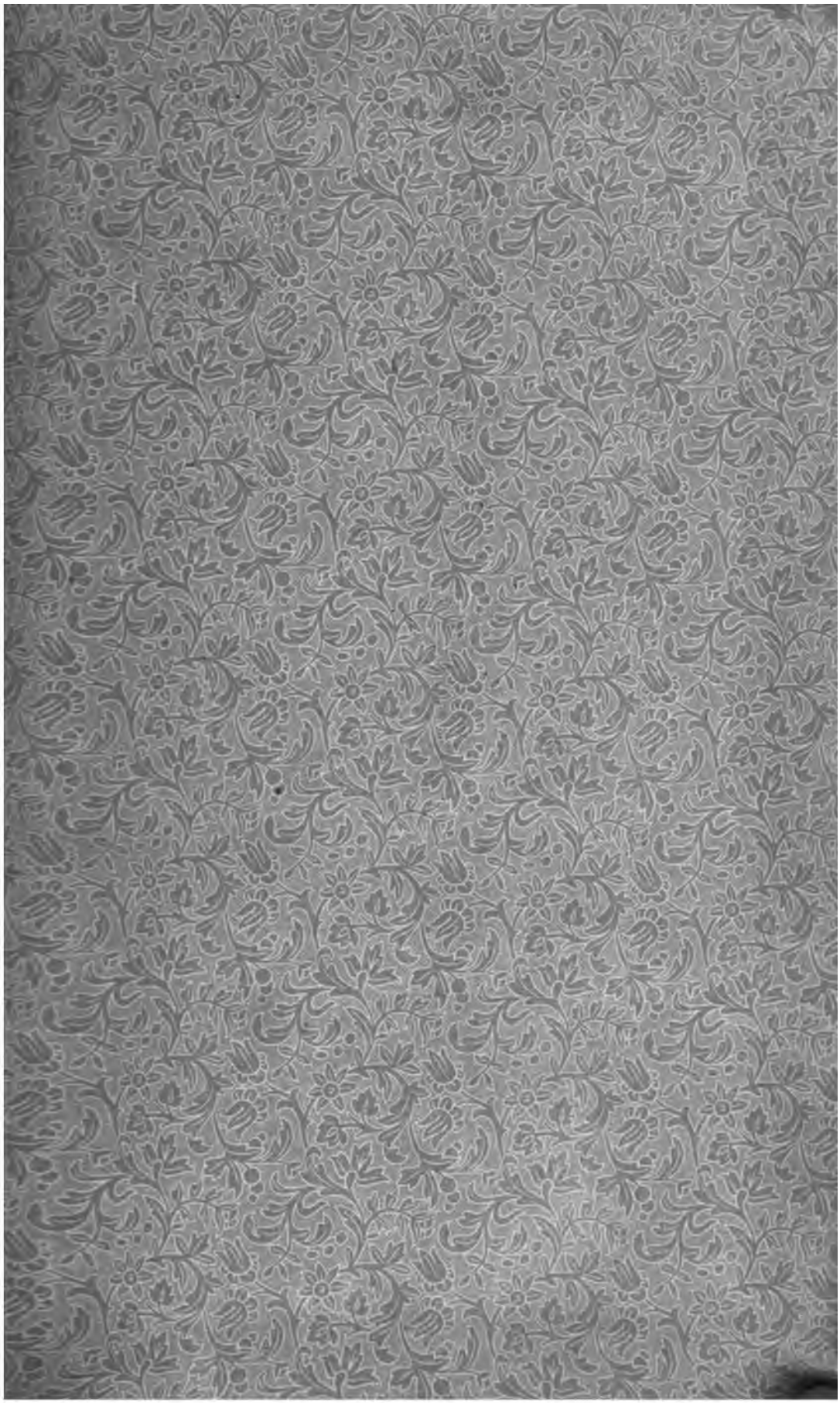
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 015 565 000

STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY



# Realencyklopädie

für protestantische

# Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Zwanzigster Band

Toorenenbergen — Wamwas

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1908

Z 03
H 582
c. 1. 3
N. 20

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung für jeden einzelnen Artikel vorbehalten.

K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

# Vorwort.

Bei Beendigung des 20. Bandes der dritten Auflage der protestantischen Realencyklopädie glauben wir den Abnehmern des Werkes Auskunft über die Gründe des, dem ursprünglichen Plane gegenüber, erweiterten Umfangs erteilen zu sollen.

In der Vorrede zum ersten Bande ist die Hoffnung ausgesprochen, daß es gelingen werde, die Zahl von 18 Bänden, d. i. den Umfang der zweiten Auflage, nicht zu überschreiten. Schon damals aber wurde hervorgehoben, daß eine nicht unbeträchtliche Erweiterung des Werkes notwendig sei, da es sich in mancher Hinsicht als lückenhaft erwiesen habe. Den nötigen Raum hofften wir durch engeren Druck und durch Verkürzung einzelner Artikel zu gewinnen. Beides wurde durchgeführt. Um nur eines zu erwähnen, so sind die biographischen Artikel über Theologen des 19. Jahrhunderts fast ausnahmslos bedeutend knapper gehalten als in der zweiten Auflage. Aber es erwies sich sehr bald, daß die unumgängliche Ergänzung einen größeren Umfang erhalten mußte, als anfänglich anzunehmen war. Die Gründe lagen sowohl in der Entwickelung der theologischen Wissenschaft wie im Gang des kirchlichen Lebens. Auf dem wissenschaftlichen Gebiete traten neue Probleme in den Vordergrund; wir mußten dem Rechnung tragen, indem wir neue Artikel — z. B. über die ursprüngliche Verfassung der christlichen Kirche, über den deutschen Idealismus, über die englischen Moralisten u. a. — einschoben und indem wir anderen — z. B. über die Pfarreien — mehr Raum gewährten als früher. Was das kirchliche Leben anlangt, so forderte besonders die ununterbrochen wachsende Arbeit der Inneren und Äußeren Mission eine viel weitergehende Berücksichtigung als in der zweiten Auflage. Dazu kam, daß im Laufe der letzten Jahrzehnte das Interesse für die kirchlichen Verhältnisse außerhalb Deutschlands immer reger geworden ist. Es erschien dem gegenüber unzulässig, die Geschichte der evangelischen Kirche in den Vereinigten Staaten zu ignorieren. Ebenso mußte die reiche niederländische Theologie, die eigenartige Entwickelung der schwedischen Kirche u. a. besser berücksichtigt werden.

Das sind die Verhältnisse, die das Anschwellen des Umfangs über das im Jahre 1896 ins Auge gefaßte Maß hinaus notwendig machten. Wir glaubten ihnen Rechnung tragen zu müssen. Denn die Ablehnung dieser Ergänzungen würde eine Schädigung des Werkes herbeigeführt haben. Die Einhaltung der auch von uns gewünschten Grenze wäre nur durch eine Beeinträchtigung des Wertes zu erkaufen gewesen. Das Werk würde das nicht mehr geleistet haben, was es leisten will und soll: treue, wissenschaftlich zuverlässige Auskunft über das Leben der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart zu gewähren und in die Fragen einzuführen, die Theologie und Kirche bewegen.

Daß das Werk mit dem 21. Bande zum Abschluß kommt, können wir mit aller Sicherheit aussprechen. Das Manuskript liegt zum großen Teile schon vor.

Das Gesamtregister ist nicht nur im Manuskript völlig auf dem Laufenden, sondern es sind auch die Druckproben bereits erledigt. Sie geben die Gewißheit, daß auch dieser Teil trotz sparsamster Einrichtung erheblich übersichtlicher und brauchbarer ausfallen wird, als das Register der zweiten Auflage. Auch glauben wir, daß den Herren Abonnenten, wenn auch eine Vereinigung des Registers mit dem 21. Bande an sich möglich gewesen wäre, doch die Trennung in zwei selbständige kleinere Bände erwünschter sein wird.

Leipzig, im Januar 1908.

Der Herausgeber
**Hauck.**

Die Buchhandlung
**J. C. Hinrichs.**

**Toorenenbergen,** Johan Justus van, geſt. 1903. — L. W. Bakhuizen van den Brink, Levensbericht van Johan Justus van Toorenenbergen (in den Levensberichten der afgestorvene medeleden van de Maatschappij der Nederl. Letterkunde te Leiden, Leiden 1906 blz. 133—159.

Von vier Brüdern van Toorenenbergen, die alle in Ehren der Niederländiſchen Reformierten Kirche als Prediger gedient haben, iſt Johan Juſtus der bekannteſte, nicht allein, weil er ſeine drei Brüder lang überlebt hat, ſondern in erſter Linie durch ſeine wiſſenſchaftlichen Verdienſte, beſonders auf dem Gebiet der Niederländiſchen Kirchengeſchichte. Er wurde den 12. Februar 1822 zu Utrecht geboren, wo ſein Vater Juſtus v. T. Prokurator am Gericht war. Nachdem er den Unterricht an der Volksſchule und der Lateinſchule ſeiner Vaterſtadt beſucht hatte, wurde er 1839 an der Utrechter Univerſität als Student der Theologie eingeſchrieben. Er vollendete dort unter den Profeſſoren H. J. Royaards, H. E. Vinke und H. Bouman ſeine Studien und wurde 1844 zum geiſtlichen Amte in der Niederländiſchen Ref. Kirche zugelaſſen und noch in demſelben Jahre als Prediger nach Elspeet berufen und am 17. November dort ordiniert. Im Mai 1848 ſiedelte er nach Vliſſingen über, wo er ſechzehn Jahre thätig blieb und ſeine Hirtenarbeit durch ſeine Gemeinde hochgeſchätzt wurde. Im Jahre 1855 hatte er eine Berufung zum Profeſſor an die Theologiſche Schule zu Stellenboſch abgelehnt, die damals grade für die Niederdeutſche Reformierte Kirche in Südafrika errichtet worden war. Von 1864—1869 war er Direktor der Utrechtſchen Miſſionsgeſellſchaft und gab als ſolcher den künftigen Miſſionaren dieſer Geſellſchaft auch Unterricht, u. a. in der Dogmatik. Den 10. Januar 1869 wurde er wieder Prediger an der Niederd. Ref. Gemeinde zu Rotterdam, und blieb hier, bis er am 26. Januar 1880 die Profeſſur in Kirchengeſchichte als Nachfolger von W. Moll an der Gemeindeuniverſität zu Amſterdam mit einer Antrittsvorleſung über „Het wetenschappelijk karakter der geschiedenis van het Christendom“ (Amſterd. 1880) antrat. Inzwiſchen war er wegen ſeiner wiſſenſchaftlichen Verdienſte von dem Senat der Reichsuniverſität zu Utrecht am 7. Februar 1878 zum Doctor Theol. honoris causa promoviert worden. Im Jahre 1892 mußte er nach dem in den Niederlanden giltigen Geſetz wegen zurückgelegter 70jähriger Lebzeit ſein Amt als Profeſſor niederlegen. Er fuhr jedoch fort ſeine Ruhezeit dem Studium zu widmen, bis er am 12. Dezember 1903 als beinahe 82jähriger Mann verſchied, bis zuletzt für die Wiſſenſchaft, die er liebte, wirkſam.

Was ſeinen theologiſchen Standpunkt angeht, ſo charakteriſierte er ihn ſelbſt als Evangeliſch-Konfeſſionell (ſiehe ſeine Broſchüre: Waartoe Evangelisch-Confessioneel? Utrecht 1864). Am Dogma wollte er vor allem die ſittliche Seite betont wiſſen. Nach dieſer Hinſicht war er dem von ihm hochgeſchätzten Vinet geiſtesverwandt. Die Bekenntnisſchriften hielt er als hiſtoriſche Gedenkzeichen wert, aber er hielt ſich nur ſoweit für an ſie gebunden, als ſie mit dem Evangelium übereinſtimmten. Das Weſen aber und die Hauptſache des Evangeliums ſieht er „in der Lehre von dem, was unmittelbar mit unſerer Errettung in Verbindung ſteht; die Erkenntnis des Namens des Vaters, des Sohnes und des hl. Geiſtes, auf den wir getauft ſind, und des Weges unſerer Errettung durch das Opfer von Chriſti Leib und die Beſprengung mit ſeinem Blut durch ſeinen Tod und ſein Auferſtehen, die wir beim Abendmahl verkündigen.“ Sein Verhältnis zu den Bekenntnisſchriften ſetzte er deutlich in der Einleitung ſeiner belangreichen Schrift auseinander „Eene bladzijde uit de geschiedenis der Nederlandsche Geloofsbelijdenis“ (Haag 1862), in welcher er die urſprüngliche Ausgabe dieſes Bekenntniſſes veröffentlichte. In Verbindung damit ſteht ſeine Ausgabe von „De symbolische Schriften der Nederlandsche Hervomde Kerk in zuiveren kritisch bewerkten tekst haar aangeboden tot wettig gebruik“ (Utrecht 1869, 2. Auflage 1895). Durch das bekannte Werk des Leidenſchen Prof. J. H. Scholten (ſ. d. A.) über

die Lehre der Niederl. Ref. Kirche veranlaßt, gab v. Toorenenbergen sein 1852 begonnene und im Jahre 1865 vollendete Schrift „Bijdragen tot de verklaring, toetsing en ontwikkeling van de Leer der Hervormde Kerk. Theologische stellingen met toelichtingen, naar aanleiding van de Nederlandsche Geloofsbelijdenis“ heraus, ein Werk, das einen Schatz von dogmatischen und historischen Kenntnissen in sich birgt. Am vollständigsten lernt man seinen dogmatischen Standpunkt kennen aus einer Schrift, die als Frucht seines dogmatischen Unterrichts an die Zöglinge der Utrechter Missionsgesellschaft entstand und den Titel trägt „De Christelijke Geloofsleer, handboek voor Middelbaar Onderwijs en eigen onderzoek“ (Culemborg 1876, 2. vermehrte Auflage 1893). Unter den deutschen Theologen fühlte van Toorenenbergen sich besonders angezogen von C. J. Nitzsch und dem Tübinger Prof. J. T. Beck. Aus des letzteren „Christliche Reden“ übersetzte er mehrere ins Holländische, die dann in zwei Bändchen unter dem Titel „Wekstemmen“ (Amsterdam 1880, 1884) erschienen. Was er von Becks „Reden“ sagt, daß sie „eine reine Bibellehre und eine kräftige Seelenspeise“ darböten, und sich durch „Tiefe und Klarheit, Wahrheit und Ernst, Ursprünglichkeit ohne Künstelei“ kennzeichneten, das gilt auch von van Toorenenbergens eigenen Predigten. Der Ernst und das Kernige seiner Predigten tritt u. a. in ein Paar Bändchen Lehrreden, die er veröffentlicht hat, zu Tage (Twaalftal Kerkredenen, Rotterdam 1881; Laatste Kerkredenen, Vlissingen 1902). — Gegenüber der Kritik am Alten und Neuen Testament nahm er einen mehr konservativen Standpunkt ein, und fühlte er sich besonders von Franz Delitzsch angezogen. Schriften von diesem und von James Robertson wurden unter seiner Aufsicht ins Holländische übertragen und mit einer Vorrede von seiner Hand herausgegeben. Er selbst schrieb eine Abhandlung über „Het oorspronkelijk Mozaische in den Pentateuch“ (Theol. Studiën 1882).

Die größten Verdienste jedoch von van Toorenenbergen liegen auf dem Gebiet der historischen Forschung. Im Jahre 1870 wurde durch G. Groen van Prinsterer (s. d. A. VII, 174) als Ehrenvorsitzenden, W. G. Brill, Bernard ter Haar, beide Professoren zu Utrecht, A. Kuyper, J. J. van Toorenenbergen und A. W. van Beeck Calkoen, den letzten als Sekretär, die Marnix-Vereeniging aufgerichtet, die von 1870—1885 eine Reihe belangreicher Werke veröffentlichte (Utrecht, Serie I dl. 1—4; Serie II dl. 1 en 2; Serie III dl. 1—6), die bedeutsame Urkunden aus der Geschichte der Nied. Ref. Kirche enthalten. An diesen Veröffentlichungen hat van Toorenenbergen einen gewichtigen, gewiß den bedeutsamsten Anteil genommen. In der 1. Serie gab er als 2. Teil „Stukken betreffende de Diaconie der vreemdelingen te Emden“ (1876) heraus. Dieser Teil enthält 1. das Protokoll der „Diaconie der Vreemdelingen“, die Einleitung, worin die Aufrichtung und das ursprüngliche Ziel dieser Einrichtung erzählt wird, und die Liste der Diakonen bis zum Jahre 1626; 2. die Ausgaben über die Einkünfte der Diakonie während der Jahre 1560—1572; 3. die Listen der Unterstützten von 1569—1576; 4. einige Beilagen aus den Akten der Ref. Gemeinde über die Diakonie und die Watergeuzen und aus der Englischen Kirchenordnung. — Der 3. Teil der 1. Serie wurde (1881) durch ihn und H. D. Janssen, der während der Vorbereitung starb, dem aber van Toorenenbergen die Ehre zuwies, „der Hauptbearbeiter dieses Bandes zu sein“, besorgt. Es enthielt die „Handelingen van den kerkeraad der Nederlandsche Gemeente te Keulen 1571—1591.“ — Von der 2. Serie gab van Toorenenbergen den 1. Teil (1872) heraus „Acten van colloquia der Nederlandsche gemeenten in Engeland 1575—1609. 2de stuk 1612—1624“, mit einem Anhang, der einen Auszug aus den Akten bis 1706 enthielt. Auch der 2. Teil der 2. Serie wurde (1882) durch ihn, aber unter der Mitwirkung von H. D. Janssen herausgegeben: „Acten van Classicale en Synodale Vergaderingen der verstrooide gemeenten in het land van Cleef, Sticht van Keulen en Aken, 1571—1589“. — Von der 3. Serie gab er den 1. Teil heraus (1873): „Gheschiedenissen ende handelingen die voornemelick aengaen de nederduytsche natie ende gemeynten, woonende in Engelant ende int bysonder tot Londen, vergadert door Symeon Ruytinck, Caesar Calandrinus ende Aemilius van Culemborgh, Dienaren des Godlicken Woords“. Dieser Teil enthält wichtige Mitteilungen betreffend die Irrlehren, deren der bekannte Corn. Adr. van Haemstede beschuldigt wurde. In dieser 3. Serie erschien ferner der 2. und 4. Teil durch ihn und H. D. Janssen, und der 5. und 6. Teil durch ihn allein besorgt: „Brieven uit onderscheidene kerkelijke Archieven“, enthaltend Briefe aus dem Archiv des Kirchenrats zu Emden, soweit dieselben nicht in Ed. Meiners' „Oostvrieschlandts Kerkelyke Geschiedenisse“ mitgeteilt waren, und aus den Kirchenarchiven von Delft und Köln. — Bei Gelegenheit

des 300jährigen Gedenktages der Emdener Synode hielt van Toorenenbergen am 4. Oktober 1871 in einer Dankfeier zu Emden eine Rede, die in ſeinen „Vaderlandsche Herinneringen 1566—1572 (Rotterdam 1872) abgedruckt iſt.

Beſonders als ausgezeichneter Kenner der Perſon und der Werke von Ph. van Marnix hat van Toorenenbergen ſich einen Namen erworben. Im Jahre 1871 begann er mit der Ausgabe ſeines großen Werkes „Philips van Marnix Godsdienstige en Kerkelijke Geschriften, voor het eerst in herdruk uitgegeven met historische inleiding en taalkundige opheldering" ('sGravenhage 1871). Der 2. Teil erſchien 1873, der 3. 1878, während 1891 noch eine bedeutſame Sammlung von „Varia" und endlich in ſeinem Todesjahr noch eine Nachleſe „Marnixiana Anonyma, nieuwe verscheidenheden uit en over zijne nalatenschap" ('sGravenhage 1903) erſchien. Dieſe Ausgabe von Marnix' Schriften, die van Toorenenbergen beſcheiden einen Neudruck nannte, war doch mehr als das, da darin verſchiedene bis dahin noch nicht gedruckte Briefe und Fragmente aufgenommen ſind. Sein klarer Verſtand und Scharfſinn, die ſich in allem, was er auf hiſtoriſchem Gebiet ſchrieb, zeigt, kommt auch deutlich in der Weiſe zu Tage, auf welche er in ſeiner Einleitung die kritiſchen Fragen beſpricht, die hinſichtlich einiger Schriften von Marnix durch Prof. R. Fruin aufgeworfen worden waren. Sein Intereſſe an allem, was Marnix betraf, zeigte er auch durch ſeinen Artikel in den Theol. Studiën (1884) über „De Psalmberijming van Philips van Marnix enz." In ſeinen oben genannten Marnixiana Anonyma nahm er auch Partei für Marnix als den Dichter von „Wilhelmus van Naſſauen", während er in den Theol. Studiën (1896) eine ſcharfe Kritik gegen G. Tjalma veröffentlichte, der in ſeiner Diſſertation „Philips van Marnix" dieſem den Vorwurf machte, hie und da von der Bahn des Glaubens gewichen zu ſein.

Über die höchſt belangreiche Ausgabe, die dieſer feine Bücherkenner im Jahre 1882 veranſtaltete, unter dem Titel: „Het oudste Nederlandsche verboden boek 1523. Oeconomica Christiana. Summa der Godliker Schrifturen" (Leiden 1882), brauche ich nach meinem Artikel über die Summa in dieſer PRE³ (Bd XIX S. 162, 8) hier nicht näher zu ſprechen. — Auch auf dem Gebiet der Miſſion hat er u. a. in der Nederlandsch Zendingstijdschrift und in De Gids verſchiedene intereſſante Artikel veröffentlicht. Über das, was er ſonſt noch geſchrieben hat, kann man den obenerwähnten Lebensbericht von Bakhuizen van den Brink einſehen. Ich endige hier mit den Schlußworten desſelben, die uns die Perſönlichkeit von van Toorenenbergen zeichnen: „Sein Gedächtnis bleibt in Ehren unter allen, die ihn gekannt und ſein Werk geſehen haben, als das eines Chriſten, auf den ſein eigenes Wort über J. T. Beck paßt: „Er war Peſſimiſt, aber nicht im Sinne der modernen Philoſophie: er fühlte und erkannte klar, wie groß die Sünde und das daraus entſpringende Elend der Menſchheit iſt; er war Optimiſt, weil er die Glaubenshoffnung nicht ſinken ließ, die ihn aufwärts ſchauen ließ"; als das eines Gelehrten, der jede Aufgabe, zu der er ſich berufen fühlte, mit großer Genauigkeit, andauerndem Fleiß und ſtrengem Gewiſſensernſt löſte." S. D van Veen.

**Torgauer Artikel** ſ. d. A. Augsb. Bekenntnis Bd II S. 243, 12.

**Torgauer Buch** ſ. d. A. Konkordienformel Bd X S. 741, 40.

**Touſſain** (Toſſanus), Daniel d. J., geſt. 1602, reform. Theologe. — Quellen: A. Müller, Daniel Toſſanus, Leben und Wirken, Flensburg 1884, 4°; Cuno, Dan. Toſſanus, Amſterdam 1898, 2 Bde; John Viénot, Histoire de la Reforme à Montbéliard, Montb. 1900; Bulletin de la Soc. d'hist. du Prot. francais, passim.

Daniel T., Sohn Peter Touſſains, wurde zu Montbéliard am 15. Juli 1541 geboren. Er begann ſeine Studien in ſeiner Vaterſtadt, ſetzte ſie ſeit 1555 in Baſel fort, wo er zwei Jahre blieb, und vollendete ſie in Tübingen. Nachdem er hier den Magiſtergrad erworben hatte, kehrte er zu ſeinem Vater nach Montbéliard zurück und übte ſich hier ſechs Monate lang in franzöſiſcher und deutſcher Predigt. Da er das Franzöſiſche nicht völlig beherrſchte, begab er ſich im Juni 1559 auf Reiſen, um ſich in Frankreich in allen ſeinen Studien noch zu vervollkommnen. Nach einem Aufenthalt von einigen Monaten in Paris ging er im Mai 1560 nach Orleans, wo er einige Zeit lang als Lehrer des Hebräiſchen thätig war. Hier wurde er ordiniert und ſogleich als Prediger der reformierten Kirche dieſer damals volkreichen und blühenden Stadt angeſtellt (1561).

Am 19. März 1565 verheiratete er ſich mit Marie Couet, der Tochter eines Parla-

mentsadvokaten in Paris. Von den Unruhen und Verfolgungen, die damals Frankreich erregten, hatte er viel zu leiden. In jener Zeit nahm er auch zur Vorſicht das Pſeudonym M. de Beaumont an.

Am 15. September 1568 zwang ein heftiger Aufruhr ihn und die anderen Prediger von Orleans ſich zu verbergen. Aber am 26. deſſ. Monats wurde er mit Mathieu Beroalde entdeckt und bis zum 15. Oktober gefangen gehalten. Nun floh er mit ſeiner Frau und ſeinen Kindern nach Montargis, wo er einige Zeit unter dem Schutze der Herzogin von Ferrara, einer Tochter Ludwigs XII., verweilte. Als aber der franzöſiſche König ſeiner Tante befahl, alle Hugenotten, die ſich nach Montargis geflüchtet hatten, zu vertreiben, floh T. weiter nach Sancèrre; hier blieb er ein Jahr. Dann wandte er ſich wieder nach Montbéliard, wo er auch mit Frau und Kindern wieder zuſammentraf. Ein Jahr lang erlaubten ihm die franzöſiſchen Wirren nicht, nach Frankreich zurückzukehren; dieſe Zeit benutzte er, um ſeinem alten Vater in ſeinem Amte zu helfen.

Leider bekam er bald Streit mit einigen Predigern, die ihm das Predigen unter der Anſchuldigung unterſagen wollten, er entweihe die Kirche von Montbéliard durch kalviniſtiſche und zwinglianiſtiſche Irrlehren, die er von Frankreich mitgebracht hätte. Er rechtfertigte ſich in einer Schrift, in der ſich als treuen Anhänger der Augsburgiſchen Konfeſſion bekannte.

Nachdem die Ruhe in Frankreich wieder hergeſtellt war, rief die Gemeinde von Orleans T. zurück, der Montbéliard am 17. September 1571 verließ. Die Ausübung des Predigtamtes wurde in Orleans ſelbſt nicht mehr geſtattet, ſondern der Gottesdienſt mußte in dem zwei Stunden von der Stadt entfernten Schloſſe Isle abgehalten werden, das dem Bailli von Orleans, Jérôme Groslot, gehörte. Dorthin gingen die Reformierten alle Sonntage, um ihren Gottesdienſt zu feiern.

Aber dieſe Zeit der Ruhe währte nur einige Monate, und auch T. ſelbſt ſah ſich zur Zeit der Bartholomäusnacht (1572) noch größeren Gefahren ausgeſetzt, als er ſchon beſtanden hatte. Die Kunde von den Ereigniſſen in Paris und von der Ermordung Groslots, der ſich gerade dort befand, traf T. im Schloſſe Isle. Sogleich entſchloß ſich ein katholiſcher Edelmann, die Witwe Groslots und T. mit ſeinen Kindern in ein ihm gehörendes Haus bei Montargis in Sicherheit zu bringen. Es war auch hohe Zeit, denn ſchon am folgenden Tage griffen die Katholiken Orleans' das Schloß an, töteten die zurückgebliebene Dienerſchaft und raubten alles bis auf den Hausrat und die Bibliothek T.s.

Dieſer hielt ſeinen erſten Zufluchtsort für zu wenig ſicher und floh von neuem nach Montargis zu der „guten Herzogin", die ihn in einen Turm ihres Schloſſes aufnahm und mit Lebensmitteln heimlich verſorgen ließ. Hier wurde am 27. September 1572 Paul T. geboren, der ſpäter die Biographie ſeines Vater ſchreiben ſollte.

Als ſich die Mordwut in Frankreich gelegt hatte, kehrte T. zu ſeinem Vater nach Montbéliard zurück (3. Nov. 1572). Aber durch die Intoleranz der lutheriſchen Theologen wurde er ſchon nach einigen Wochen wieder vertrieben. Er folgte nun einem Rufe der franzöſiſchen Flüchtlinge nach Baſel.

Th. de Bèze bewirkte bald ſeine Berufung nach Heidelberg an den Hof des Pfalzgrafen Friedrich III., der ihn zu ſeinem Hofprediger ernannte (März 1573). Damit waren endlich ruhige Tage für den gehetzten Prediger gekommen, der hier eine ſehr beträchtliche Thätigkeit entfaltete. Vier Jahre nach ſeiner Ankunft, am 26. Oktober 1576, widerfuhr ihm aber der Schmerz, den Fürſten zu verlieren, der ihm hohe Achtung gezollt und großes Vertrauen geſchenkt hatte. Friedrich III. war Calviniſt geweſen, ſein Sohn und Nachfolger, Ludwig IV., war Lutheraner. Er ließ ſich verleiten, die Prediger und Profeſſoren, die ſich ſeinem Glauben nicht anſchloſſen, aus Heidelberg zu vertreiben. T. war einer von dieſen, ihm wurde das Predigen unterſagt. Aber der Bruder des neuen Pfalzgrafen, Johann Kaſimir, der den calviniſtiſchen Anſchauungen ſeines Vaters treu geblieben war, zog die von Heidelberg vertriebenen Profeſſoren und Prediger nach Neuſtadt. T. wurde hier mit der Inſpektion der Kirchen beauftragt und arbeitete an der Gründung der dortigen Akademie, an der er auch ſelbſt lehrte. Nach dem Tode von Z. Urſinus (6. März 1583) verſah er das Amt eines Predigers in der von fremden Flüchtlingen gebildeten St. Lambertigemeinde, beteiligte ſich mit Zanchius und Urſinus an der Herausgabe verſchiedener Werke und führte den Vorſitz in mehreren Synoden.

Pfalzgraf Ludwig IV. ſtarb 1583. Sein Bruder Johann Kaſimir wurde zum Vormunde ſeines hinterlaſſenen Neffen Friedrich IV. beſtellt. Seine erſte Sorge war, T. in ſeinen Rat zu berufen. Zuſammen beſchloſſen ſie, die lutheriſchen Profeſſoren und Prediger zu entfernen und wieder durch calviniſtiſche zu erſetzen. Da Jakob Grynäus, Profeſſor

der Theologie in Heidelberg, nach Baſel berufen wurde, wurde T. zu ſeinem Nachfolger gewählt. Im Dezember 1586 erwarb er den theologiſchen Doktorgrad.

Am 28. März 1587 verlor T. ſeine Frau nach 22jähriger Ehe. 18 Monate darauf, am 7. November 1588, verheiratete er ſich zum zweitenmal. 1592 ſtarb Johann Kaſimir, aber da er ſeinen Neffen in calviniſtiſchen Grundſätzen hatte erziehen laſſen, änderte ſein Tod nichts an den religiöſen Verhältniſſen der Pfalzgrafſchaft. 1594 wurde T. Rektor der Univerſität und zeigte ſich den Anforderungen dieſes Poſtens voll gewachſen. 1596 vertrieb die Peſt die meiſten Profeſſoren und Studenten, die ſich außerhalb Heidelbergs in Sicherheit zu bringen ſuchten, T. blieb auf ſeinem Poſten und ließ nicht ab zu predigen und zur Buße zu ermahnen. Infolge ſeines Alters wünſchte T. 1601 von ſeiner Lehrthätigkeit entbunden zu werden. Man konnte ſich aber nicht entſchließen, ihm dieſen Wunſch zu erfüllen, geſtattete ihm jedoch alle Bequemlichkeiten, deren er bedürfe. T. ſtarb am 10. Januar 1602, 61 Jahre alt, und wurde in der Univerſitätskapelle beigeſetzt.

T. hat viel geſchrieben. Niceron (Mémoires) zählt 33 Werke auf. Er ſtand in Verbindung mit allen großen Männern der franzöſiſchen Reformation, beſonders mit Th. de Bèze, François Hotmann u. a. Cuno hat ihm eine vortreffliche Monographie gewidmet (ſ. oben S. 3, 41), in der man alle nötigen bibliographiſchen Hinweiſe findet. Immerhin ſind einige Briefe von T. (teils in Paris teils in Beſançon befindlich) noch nicht herausgegeben.

**John Viénot.**

**Touſſain** (Toſſanus), Peter, geſt. 1573. — John Viénot, Histoire de la Reforme dans le pays de Montbéliard, Montbél. 1900, 2 Bde.

Peter T., der Reformator der Grafſchaft Mömpelgart, war einer der bedeutendſten Männer aus dem erſten Zeitraum der Reformationsgeſchichte in Frankreich. Geboren wurde er im Jahre 1519 zu St. Laurent bei Marville. Er ſtudierte in Metz, Baſel, Köln, Paris und Rom. Im Jahre 1515 erhielt er ein Kanonikat in Metz. Hier hörte T. zum erſten Male von den Lehren Luthers. Er geriet in Verdacht, ihnen anzuhängen, und flüchtete deshalb mit einigen Freunden nach Baſel, wo er mit Farel, Ökolampad und Erasmus zuſammentraf. Der letztere empfahl ihn, als er den Entſchluß faßte, ſich nach Paris zu begeben, an G. Budé (1525). Vorher hatte T. mehrere Male verſucht, nach Metz zurückzukehren, um dort die neue Lehre zu predigen. Nach kurzem Aufenthalt in Paris machte er einen neuen Verſuch; aber von den Stiftsherrn ausgeliefert, wurde er zu Pont à Mouſſon in Haft genommen (1526). Am 11. März 1526 wurde er, ſeiner Pfründen entſetzt, ausgewieſen; ſeine Bücher hatte man verbrannt. Er ging nun von neuem nach Paris; Margaretha von Navarra, der ihn ſeine Baſeler Freunde empfohlen hatten, nahm ſich ſeiner an und gewährte ihm eine Stellung unter ihren Almoſeniers. Aber 1531 mußte er wieder aus Frankreich weichen; nun ſuchte er in Zürich Zwingli, in Grandſon Farel, in Baſel Sulzer auf. Dann begab er ſich, um die deutſchen Reformatoren kennen zu lernen, nach Wittenberg. Auf dem Rückwege durch das Württembergiſche wird er von ſeinen Freunden Blaurer und Grynäus zurückgehalten, die ihm eine Stellung als Lektor oder Profeſſor in den Klöſtern St. Georg, Alpirsbach und Blaubeuren gewährten. Er befand ſich in Tübingen, als ihn Herzog Ulrich zur Arbeit in Mömpelgart berief, um dort das von Gayling und Farel begonnene Reformationswerk wieder aufzunehmen (1535). Mit dem größten Eifer widmete er ſich dieſem Werke und es gelang ihm auch, den anfangs zurückhaltenden Grafen Georg, Ulrichs Bruder, der Statthalter von Mömpelgart war, mit ſich fortzureißen. Faſt 4 Jahre lang arbeitete er, um die evangeliſchen Überzeugungen den Gemütern einzupflanzen. Der Widerſpruch des katholiſchen Klerus, die Beſchwerden der Altgläubigen, die Befehle und Drohungen des Erzbiſchofs von Beſançon blieben ohne Erfolg: am 5. März 1539 wurde die Meſſe endgiltig abgeſchafft. Zur Gewaltanwendung gegen Perſonen kam es nirgends; den Kanonikern von Mömpelgart wurden Ruhegelder gewährt und die meiſten von ihnen zogen ſich darauf nach Beſançon zurück. Peter T. trat an die Spitze des neuen Kirchenweſens. Seine Hauptſorge widmete er der Erneuerung des Pfarrſtandes, der Gründung und Unterhaltung von Schulen. Dabei fanden er und ſeine Mitarbeiter anfangs mannigfachen Widerſpruch, den ſie aber durch Geduld und durch überzeugendes Zureden zu überwinden wußten. Allgemach fielen die Bewohner der Grafſchaft der neuen Lehre zu; die Gemeinden gaben ſich eine Organiſation nach dem Vorbild der ſchweizer und der franzöſiſchen Kirchen. Die Grafſchaft Mömpelgart ſtand unter württembergiſcher Hoheit, aber lag im franzöſiſchen Sprachgebiet. Die dorthin berufenen „Prädikanten“ waren demgemäß ſämtlich von franzöſiſcher oder ſchweizeriſcher Abkunft. Die meiſten von ihnen verſtanden nicht deutſch. Da

sie sich in Lehre und Gottesdienstform streng an das Vorbild ihrer heimischen Kirchen hielten und die dort üblichen Einrichtungen, die sich von den deutschen vielfach unterschieden, in Mömpelgart herrschend machten, so kam es zwischen ihnen und den deutschen Kaplänen des Grafen Christoph von Württemberg, als dieser im Jahre 1542 seinen Sitz in Mömpelgart nahm, zu langen und ernsten Streitigkeiten.

T., der die Gemeinden unter dem Herzoge Ulrich und dem Grafen Georg mit fast völliger Freiheit organisiert und den kirchlichen Gebeten eine Gestalt gegeben hatte, die evangelisch war, aber weder eine spezifisch lutherische noch calvinische Färbung trug, sah sich einem theologischen Fürsten, dem Grafen Christoph, und seinem Hofprediger Angelander (Engelmann) gegenüber, die es unternahmen, in Mömpelgart Gebräuche wieder einzuführen, welche er als schriftwidrig betrachtete. Im Unmut darüber zog er sich nach Basel zurück (1545) und bat um seine Entlassung. Christoph genehmigte sie nicht. Nach und nach beruhigten sich die Gegensätze und T. nahm am 1. Januar 1546 sein Amt in Mömpelgart wieder auf.

Die Einführung des Interims unter Herzog Ulrich (1548) führte dazu, daß angesichts der gemeinsamen Gefahr die getrennten Gemüter sich einander näherten. Man mußte sich in die Umstände fügen und den Sturm über sich ergehen lassen. T. blieb in seiner Stellung, ebenso der Geistliche von Blamont. Alle übrigen Geistlichen aber wurden entlassen, doch bald unter dem Namen „Katecheten" wieder eingesetzt. Das Nebeneinander des Gottesdienstes dauerte bis zum 30. Juni 1552; damals erschien ein Erlaß des Herzogs Ulrich, betreffend Abschaffung der Messe und Wiedereinführung der evangelischen Religion in Mömpelgart. Nun trat T. wieder an die Spitze der Geistlichen mit dem Titel Superintendent. Als Christoph seinem Vater, dem Herzoge Ulrich, in der Regierung Württembergs nachfolgte, überließ er Mömpelgart von neuem seinem Oheim, dem Grafen Georg (1553). Dieser, ein humaner und besonnener Mann, hatte das größte Vertrauen zu T., dessen Eifer und Charakter überdies das ganze Land zu würdigen mußte. Die Einwohner von Mömpelgart gaben ihm einen Beweis ihrer Achtung, indem sie ihm am 21. Juni 1559 abgabenfrei das Bürgerrecht verliehen.

T. hatte sich 20 Jahre vorher mit Johanna Trinquatte, der Tochter eines Wundarztes, verheiratet. Aus der Ehe entstammten fünf Kinder, u. a.: Daniel (s. d. vorhergehenden Artikel); Samuel, der Geistlicher in Vandoncourt wurde; Peter, der 1567 Steuereinnehmer von Belchamy wurde, und 1573 ermordet worden ist.

Graf Georg starb 1558. Die fürstlichen Vormünder seines jungen Sohnes Friedrich (Christoph von Württemberg, Wolfgang von Zweibrücken, Philipp von Hanau) beschlossen, die lutherische Lehre in Mömpelgart einzuführen. Theologische Kommissare, Doktor E. Bidenbach und der Geistliche Konrad Flinsbach, wurden zu diesem Zwecke nach Mömpelgart geschickt. Eine ihrer Maßregeln war die Einführung der württembergischen Kirchenordnung vom Jahre 1559; sie wurde 1560 ins Französische übersetzt. Der Widerstand T.s und der Geistlichkeit nötigte die fürstlichen Vormünder, Zugeständnisse zu machen, besonders den Gebrauch der T.schen Liturgie vorläufig zu gestatten. Aber diese Bewilligungen waren eben nur vorläufige. Schon 1568 wurde bereits die ins Französische übersetzte Württemberg. Kirchenordnung gedruckt, alle Prediger erhielten den Befehl, ihre Vorschriften ebenso hinsichtlich der Lehre wie der kirchlichen Handlungen zu befolgen. Die Prediger, die sich weigerten, sich der Kirchenordnung zu unterwerfen, wurden abgesetzt. Im Jahre 1571 kam J. Andreae im Auftrag der württembergischen Regierung nach Mömpelgart. Die Geistlichen wurden geprüft; Daniel T., der Sohn des Reformators, wurde des Landes verwiesen, sein Vater wurde pensioniert und durch den Lutheraner Heinrich Efferhen ersetzt. Der Kampf dauerte in dieser Weise mehrere Jahre. Alle Geistlichen, welche die calvinistische oder die zwinglianische Lehre teilten, wurden nach und nach ausgewiesen. Die rein biblische und evangelische Anschauung, die T. in Mömpelgart vertrat, wurde von dem Dogma der Tübinger Theologen besiegt. Dem alten Superintendenten blieb nur der Tod. Er starb am 5. Oktober 1573 im Alter von fast 75 Jahren.

T. war in Mömpelgart das Muster eines Pastors und ein hervorragender Organisator. Fest und beständig, zu stolz, sich durch unrechte Nachgiebigkeit die Gunst seines Fürsten zu erkaufen, ohne Anstoß zu suchen, festgegründet in seinen Überzeugungen, gereift durch die Erfahrung des Lebens, klug in dem, was er unternahm, im Streite gemäßigt und streng in den Sitten — so war der Mann, dessen Ruhm die Reformation der Kirche in der Grafschaft Mömpelgart ist. Er schied sich von Farel wegen der Schärfe seiner Sprache und von Calvin, seinem Freunde, in der Sache Servets, kein Wunder, daß sein Tod allgemeines Bedauern hervorrief.

Von T.s L'ordre qu'on tient en l'église de Montbéliard en instruisant les enfans, et administrant les saints sacremens avec la forme du mariage et des prières, ſcheint ſich nur ein einziges Exemplar erhalten zu haben.

John Viénot.

**Trachonitis.** — Litteratur: J. G. Wetzſtein, Reiſebericht über Hauran und die Trachonen 1860; Le Bas et Waddington, Inscriptions grecques et latines III, 1870, n. 2524; S. Merrill, East of the Jordan (1881), S. 10ff.; Dr. A. Stübels Reiſe nach der Dīret et-Tulūl und Haurān 1882, herausgeg. von H. Guthe in ZdPV XII (1889), S. 225—302; H. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Paläſtinas (1886), S. 55—57; M. von Oppenheim, Vom Mittelmeer zum perſiſchen Golf I (1889), S. 87 ff.; G. Rindfleiſch, Die Landſchaft Haurān in römiſcher Zeit u. in d. Gegenwart in ZdPV XXI (1898), S. 1—46; E. Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volks im Zeitalter Jeſu Chriſti ³I, S. 425 ff.

Trachonitis wird Lc 3, 1 neben Ituräa (ſ. d. Art. Bd IX S. 543f.) als Gebiet des „Vierfürſten" Philippus, eines Sohnes Herodes' des Gr., bezeichnet für das 15. Jahr des Kaiſers Tiberius, d. i. 28/29 nach Chr. Wir finden teils dieſen Namen der Landſchaft, teils die kürzere Form *ὁ Τραχων* häufig in den Schriften des Joſephus. Dieſe wird auch vertreten durch das טרכונא oder טרכון der Targume und anderer jüdiſcher Schriften der ſpäteren Zeit, die damit z. T. das bibliſche Argob Dt 3, 4. 13f.; 1 Kg 4, 13 wiedergeben (vgl. jedoch Bd II S. 425, 35—41). Der Name iſt griechiſch und bedeutet (vgl. *τραχύς*) „rauhe, felſige Gegend". Der Geograph Strabo erwähnt II, 2 (S. 755/56) zwei Erhebungen jenſeits von Damaskus, die *τραχῶνες* genannt würden. Genaueres über die Lage erfahren wir teils durch Joſephus, durch Inſchriften und durch Euſebius, teils durch die neueren Forſchungen in jener Gegend. Joſephus nennt wiederholt die T. neben Auranitis (= haurān) und Batanea (= Baſan Bd II S. 422 ff.). Er beſchreibt ſie Antiq. XV, 10, 1 § 346f. als eine von Räubern bewohnte Landſchaft ohne Städte und Äcker, reich an unterirdiſchen Schlupfwinkeln und Höhlen, in denen ſich Menſchen und Vieh zugleich aufhielten. Die Zugänge zu ihnen waren ſehr eng, der Raum in ihnen groß und ausgedehnt, mit künſtlichen Waſſerbecken und Vorräten gut verſehen. Die ganze Umgebung beſtand aus hartem Felſen und war ohne einen Führer nicht zu betreten, da die Pfade in unzähligen Krümmungen verliefen. Da Joſephus a. a. O. 10, 3 § 360 die Gegend zwiſchen der T. und Galiläa als das Gebiet des Zenodorus (ſ. unten) bezeichnet und Batanea ſowie Auranitis von der T. unterſcheidet, ſo ſieht man ſich in das an Baſan öſtlich und nordöſtlich angrenzende Gebiet verwieſen. Dazu paßt vortrefflich, daß auf einer in el-mismije, 40—45 km ſüdlich von Damaskus, gefundenen Inſchrift dieſer Ort, das alte Phaena, als *μητροκωμία τοῦ Τραχῶνος* genannt wird; er liegt an dem nördlichen Rande der ledschāh (ſ. u.), die Bd II S. 423 als Oſtgrenze Baſans und der heutigen nukra angegeben wurde. Euſebius ſagt im Onomasticon ed. de Lagarde 298 (155), daß die T. jenſeits von Boſtra in der Wüſte ſüdwärts von Damaskus liege; ähnlich 268 (135) und 269 (109). Ptolemäus V, 15 ſetzt die Araber der T. ebenfalls in den Oſten von Batanäa.

Nachdem Seetzen (1805) und Burckhardt (1810) dieſe Gegend flüchtig berührt hatten, erwarb ſich J. G. Wetzſtein, damals preußiſcher Konſul in Damaskus, das Verdienſt, auf einer Reiſe im Frühjahr 1858 die beiden Trachone genauer zu erforſchen. Der eine liegt etwa 40 km ſüdöſtlich von Damaskus; er zerfällt in mehrere Teile, von denen der bekannteſte es-ṣafāh genannt wird. Doch hat dieſer öſtliche Trachon mit der bibliſchen Geſchichte nichts zu thun. Es kommt für ſie nur der ſüdlich von Damaskus und weſtlich von dem erſteren gelegene in Betracht. Er hat heute den Namen el-ledschāh, d. h. Zufluchtsort. Als ſolcher iſt er bekannt geworden in den Kämpfen Ibrahim Paſchas gegen die Türkei, der 1838 bei dem Verſuche, dies von 6000 Druſen verteidigte Gebiet zu erobern, nicht nur 20000 Mann verlor, ſondern auch ſeine Abſicht endgiltig aufgeben mußte, ebenſo wie ſpäter 1850 der türkiſche General Muhamed Kibrisly Paſcha. Das ledschāh iſt ein gewaltiges Lavaplateau, das ſich im Südoſten an das Haurangebirge anlehnt und ſich von da nordweſtlich über eine Fläche von 45:32 km ausdehnt. Die Lavamaſſen ſind nach den Beobachtungen Dr. Stübels hauptſächlich aus dem Vulkan gharārat el-kiblīje, wohl auch aus dem Krater des tell schīhān gefloſſen. Daneben haben innerhalb des ledschāh ſelbſt Eruptionen ſtattgefunden. Die Oberfläche, deren äußerer, ſtark gegliederter Rand (arab. loḥf) ſich durchſchnittlich um 10 m über die Umgebung erhebt, iſt eine ſtark gewellte Ebene, einem aufgeregten und plötzlich erſtarrten Meere vergleichbar, deren Boden aus vulkaniſchem Geſtein beſteht und mit Haufen von Baſaltblöcken bedeckt iſt. Die zackige Lavadecke iſt durch zahlreiche Einbruchskeſſel (arab.

kā') zerriſſen, die ſich nur mit großer Mühe durchſchreiten laſſen. Der fruchtbare Humus dieſer Stellen hat menſchliche Niederlaſſungen und den Anbau ermöglicht. Einige Strecken eignen ſich zur Weide. Die winterlichen Regenwaſſer werden in unterirdiſchen Becken, die leicht unſichtbar gemacht werden können, geſammelt. Nach Lage und Beſchaffenheit entſpricht dieſes Gebiet der Schilderung, die Joſephus von dem Trachon a. a. O. gegeben hat. Wahrſcheinlich iſt auch der griechiſche Ausdruck τράχων nichts anderes als Wiedergabe des arabiſchen Wortes wa'r, das eine ſteinige, ſchwer zugängliche Gegend bezeichnet und ſowohl für das safāh im Oſten als auch für das ledschāh im Weſten gebraucht wird.

Zenodorus hatte nach dem Tode des Königs Lyſanias von Ituräa 36 v. Chr. (vgl. Bd IX S. 543 f.) ſüdliche Teile ſeines Gebiets von der Kleopatra gepachtet und war nach ihrem Tode 30 v. Chr. wahrſcheinlich tributpflichtiger Herrſcher darüber geblieben. Sie lagen nach Joſephus Antiq. XV, 10, 3 § 360 zwiſchen der T. und Galiläa und umfaßten Ulatha (ſ. Bd XIV S. 574, 6) ſowie Panias (ſ. Bd VI S. 381, 28) und deren Umgebung. Um ſeine Einkünfte zu vermehren, ließ er durch die Bewohner der T. Raubzüge beſonders gegen die Damascener unternehmen, worüber ſich die Betroffenen bei dem Statthalter Varro und bei Auguſtus beſchwerten. Die Antwort des letzteren war der Befehl, den Räubereien ein Ende zu machen und das Land zu dem Zweck Herodes dem Großen zu überweiſen, d. h. die T., die heutige ledschāh, mit ihrem offenen Vorland im Weſten, Batanea, und der ſüdlich angrenzenden Auranitis, dem hügeligen Vorlande des Haurangebirges (23 v. Chr.). Als Zenodorus ſtarb, ſchenkte Auguſtus 20 v. Chr. auch deſſen Gebiet dem Herodes (Joſephus Antiq. XV, 10, 3, § 360). Seine Bemühungen, die Bewohner zum ſeßhaften Leben und zum Ackerbau zu bringen, fanden bei den bisherigen Nomaden begreiflicherweiſe mehr Widerſtand als Beifall; deshalb ſiedelte er 10/9 v. Chr. 3000 Idumäer dort an, die wie eine Beſatzung die Bewohner in Ordnung halten ſollten (Antiq. XVI, 9, 2 f. § 285. 292). Demſelben Zwecke diente die einige Jahre ſpäter erfolgende Anſiedelung von 600 Juden aus Babylonien unter der Führung des Zamaris, denen Herodes die Feſtung Barthyra (Bathyra; heute vielleicht bēt erī im Dſchōlān, ſ. Bd VI S. 382, 19) erbauen ließ Antiq. XVII, 2, 1 ff. § 23. 25 f. Nach dem Tode des Herodes 4 v. Chr. beſtimmte Auguſtus, daß ſein Sohn Philippus (ſ. Bd XV S. 337) Batanea mit der T. und Auranitis ſowie einen Teil der Herrſchaft des Zenodorus erhalten ſollte Antiq. XVII, 11, 4 § 319; Bell. jud. II, 6, 3 § 95. Dafür ſagt Joſephus Antiq. XVIII, 5, 4 § 137 kürzer „Tetrarch über T."; ähnlich nennt Agrippa bei Philo, Legat. ad. Cajum § 41 das Gebiet Philipps kurzweg die ſog. T., und Lc 3, 1 erwähnt nur Ituräa neben der T. Nach dem Tode Philipps 34 n. Chr. fiel ſein Gebiet an die Provinz Syrien, wurde aber von dem Kaiſer Caligula 37 n. Chr. dem „König" Agrippa, einem Enkel des Herodes (ſ. Bd I S. 255) überwieſen, der es bis zu ſeinem Tode 44 n. Chr. beherrſchte (Joſephus Bell. jud. II, 11, 5 § 215). Dann kam es unter die Verwaltung römiſcher Prokuratoren, bis der Kaiſer Claudius 53 n. Chr. es dem Sohne des genannten Agrippa, dem „Könige" Agrippa II. (ſ. Bd I S. 256), ſchenkte, der es wahrſcheinlich bis zu ſeinem Tode 100 n. Chr. behielt. Die T. ſowie die angrenzenden Landſchaften gelangten unter der Herrſchaft der Römer zu großer Blüte, die vermutlich durch die grauſamen Züge der Perſer um 615 vernichtet wurde. **Guthe.**

**Tractus**, Erweiterung des Graduale, ſ. d. A. Bd VII S. 57, durch eine Anzahl Schrift-, zumeiſt Pſalmenverſe, üblich von Septuageſimä bis Oſtern in den Sonntags- und Feſtmeſſen, von Aſchermittwoch an auch in den Meſſen am Montag, Mittwoch und Freitag, außerdem in den Seelenmeſſen. Sache und Name iſt wahrſcheinlich altkirchlich; die frühmittelalterlichen Theologen hatten beides nur zu erklären. Das geſchieht z. B. von Pſeudo-Alcuin de div. offic. 9 MSL 101, S. 1186: Nec non — bene congruit diei Septuagesimae — tractus: De profundis. Nam in istis diebus propter humilitatem non cantamus hymnum angelicum, sc. Gloria in excelsis Deo, neque Alleluia, quod est canticum laetitiae et exsultationis; sed pro Alleluia cantamus humilem cantum, sc. tractum qui a trahendo dicitur eo quod tractim cantetur et significat gemitum s. matris ecclesiae. Die Ableitung der Bezeichnung von der Art des Vortrags iſt vermutlich richtig. Schon in der klaſſiſchen Latinität bezeichnet tractus orationis den gehaltenen, gehobenen Stil. **Hauck.**

**Tradition.** — Litteratur: W. Münſcher, Handbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte, I. Bd (3. A.) 1817, S. 328 ff.; derſ., Lehrb. der chriſtl. Dogmengeſch. (3. A.) II, 1 (1834),

S. 98ff.; Sack, Lücke und C. J. Nitzsch, Ueber das Ansehen der hl. Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel, Bonn 1827; J. L. Jacobi, Die kirchl. Lehre v. d. Tradition und hl. Schrift in ihrer Entwickelung dargestellt, 1. Abt., Berlin 1847; Holtzmann, Kanon und Tradition, Ludwigsburg 1859; Schwarz, Lessing als Theologe 1854, S. 161ff.; C. Hase, Polemik, 3. A. (1871), S. 64—94; F. Nitzsch, Grundriß der christl. Dogmengeschichte, I. Teil, 1870, S. 243—268; Thomasius, Dogmengeschichte, I. Band (1874), S. 29—43 u. 2. Aufl.; A. Neander, Christl. Dogmengeschichte, herausgeg. v. J. L. Jacobi, 2 Teile, 1857 (I, S. 75ff., S. 286—293, II, S. 69, 196ff. u. a. St.); Hermann Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter I (1875), II (1877); Hagenbach, Lehrb. der Dogmengeschichte (5. A.) 1867; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, S. 430ff.; Oehler, Lehrbuch der Symbolik, 1876; Paul Tschackert, Evangelische Polemik gegen die römische Kirche (1885) S. 91ff.; Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 BB. 1886—90, 3. A., 1894—97; R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch., 2 BB. 1895. 1898; F. Loofs, Leitfaden z. Studium der Dogmensch., 4. Aufl. Halle 1906 (eigentlich ein Lehrbuch der DG., 1002 S. stark); F. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luth. Kirche I, Leipzig 1904.

Von römisch-katholischer Seite ist zu vgl.: Speil, Die Lehren der kathol. Kirche gegenüber der prot. Polemik, 1865; J. B. Heinrich (Prof. am bischöflichen Seminar zu Mainz), Dogmatische Theologie II (1876) (durch dieses und ähnliche theologische Systeme, die auf dem Vaticanum ruhen, ist Möhlers Symbolik, 6. Aufl., 1843, antiquiert); Denzinger, Enchiridion symbolorum, 6. A. u. ö.; Vincentius Lerinensis, Commonitorium ed. Augsburg (1843) 1867 (von einem Kleriker der Würzburger Diözese, Schmidsche Buchhandl.), deutsch von Ulrich Uhl, Kempten (Bibl. d. Kirchenväter) 1870; L. van Eß, Chrysostomus oder Stimmen der Kirchenväter über das nützliche und erbauliche Bibellesen, 1824. Dazu die kath. Dogmengeschichten v. H. Klee (Lehrb., 2 BB. 1837—38); J. Schwane (Dogmengesch., 4 BB., 1862—90) und J. Bach (Dogmengesch. des MA., 2 BB. 1873—75).

Wenn wir Protestanten heute von Tradition sprechen, so verstehen wir darunter gewöhnlich die mündliche Überlieferung im Unterschiede von der heiligen Schrift. Allein diese Bestimmung ist keineswegs die ursprüngliche. Unter Überlieferung verstand man ursprünglich die ganze apostolische Hinterlassenschaft, die apostolische Verkündigung in ihrem weitesten Umfange, die Predigt und die Schriften der Apostel. Inhalt der Überlieferung aber war der von den Aposteln verkündigte Glaube, welchen die Urkirche von ihnen überkommen hatte und den sie in der öffentlichen Verkündigung wie im Katechumenenunterrichte von Generation zu Generation zu immer neuer Aneignung weitergab, so daß gegen Ende des 2. Jahrhunderts Irenäus schreiben konnte „hac ordinatione et successione quae est ab apostolis in ecclesia veritatis traditio pervenit usque ad nos" (adv. haer. III, 3) und „viele Völker aus den Barbaren, die an Christum gläubig geworden sind, tragen ohne Papier und Tinte die heilsame Lehre durch den heiligen Geist in ihrem Herzen geschrieben und haben nur die alte mündliche Überlieferung, die sie treu bewahren". An diese Überlieferung müßte man sich halten, wenn die Apostel nichts Schriftliches hinterlassen hätten (Adv. haer. III, 4, 1. 2; Thomasius, Dogmengesch. I, 37ff.). Erwägen wir, daß nach dem Tode der Apostel ihre Schriften doch nicht mit einem Schlage in der Kirche verbreitet werden konnten, so werden wir es durchaus begreiflich finden, daß man in den Gemeinden den Hauptinhalt ihrer mündlichen Verkündigung sich, so gut es eben ging, gegenwärtig hielt und mündlich fortpflanzte; nur mag man sich diese Fortpflanzung nicht als mechanisches Weitergeben, sondern als freiere Reproduktion vorstellen.

Um den Inhalt derselben näher zu bestimmen, lassen sich zwar nur Vermutungen aufstellen, aber doch ziemlich wahrscheinliche: es wird die Summe der heilsgeschichtlichen Grundthatsachen und Grundwahrheiten gewesen sein, welche in der Taufformel, im Taufbekenntnis (Symbolum apostolicum) und in den Schriften der sog. apostolischen Väter als apostolisches Vermächtnis festgehalten wurden, kurz und bündig z. B. bei Ignatius ad Philadelphenos c. 8. *Ἰησοῦς Χριστὸς . . . ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ* (Thomasius a. a. O. 38). Im Interesse des kirchlichen Unterrichts (wie wir auf solchen z. B. aus Justins Apol. I, c. 61 über die Taufe und c. 66 über das Abendmahl schließen dürfen, Thomasius a. a. O. 40) wird diese mündliche Überlieferung schon frühzeitig eine gewisse feste Form empfangen haben. Dies wurde dringend nötig, als sich die Gnostiker auf apostolische Geheimtraditionen beriefen (Tertull. de praescr. haer. c. 17). Ihnen gegenüber machte Tertullian geltend, daß der Inhalt der echten apostolischen Tradition doch nur in den von den Aposteln selbst gestifteten Gemeinden (ecclesiae matrices) erfahren werden könne; was man dort lehre, sei echte apostolische Hinterlassenschaft. Daß er sich hierbei nicht geirrt, zeigt die merkwürdige sachliche Übereinstimmung der Tradition, wie sie uns fast

gleichzeitig bei Irenäus, bei Tertullian und bei Origenes begegnet. Zu ihrer Zeit gab es alſo in ganz verſchiedenen Gebieten der Kirche eine ſachlich einheitliche mündliche Überlieferung, die Glaubensregel (vgl. d. Art. V, 182), welche als „kurzer ſummariſcher Inbegriff des kirchlichen Gemeinglaubens“ zu bezeichnen iſt (Thomaſius a. a. O. I, 38). Da Irenäus im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts dieſe Überlieferung als eine in der ganzen Kirche vorhandene und allgemein anerkannte anſieht (adv. haer. I, 10, 2; III, 3, 1: traditio apostolorum in toto mundo manifestata in omni ecclesia est (*πάρεστι*) respicere omnibus qui velint videre): ſo kann ſie auf keinen Fall erſt im Gegenſatz zum Gnoſticismus entſtanden ſein, ſondern ſie muß ihren Kern da haben, wo ihn Irenäus mit Recht ſucht, im apoſtoliſchen Zeitalter. In Übereinſtimmung mit Mt 28, 18 iſt ihr Kern das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geiſt, das Taufbekenntnis, in welchem die ganze chriſtliche Heilsökonomie beſchloſſen liegt; das ſog. „Symbolum apostolicum“ in ſeiner einfachſten Geſtalt wird der von den Apoſteln her überlieferte Mittelpunkt der kirchlichen Tradition geweſen ſein. Wirklich iſt auch ein ſolches Taufbekenntnis, welches die Täuflinge vor Empfang der Taufe ablegten und das noch zu Hieronymus Zeit mündlich überliefert wurde („symbolum fidei non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis“) ſchon vor dem Gnoſticismus in der alten Kirche nachweisbar; denn die alte Form, in welcher es in der römiſchen Kirche gebraucht wurde, enthält überhaupt noch keine Bezugnahme auf Häreſien. Es lautete: Credo in Deum omnipotentem. Et in Christum Jesum unicum Filium ejus, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem“ (abgedruckt bei Hahn, Bibliothek der Glaubensſymbole, 2. A., 1877, S. 12 f.). Da ſich im NT noch keine Spur eines ſo ausgeſtalteten Bekenntniſſes findet, ſo liegt ſeine Abfaſſung zwiſchen der der neuteſtamentlichen Schriften und dem Auftreten des Gnoſticismus. So mögen im 2. chriſtlichen Jahrhundert Taufbekenntnis (Symbolum apostolicum) und Glaubensregel (Regula fidei) nebeneinander bekannt und gelehrt worden ſein, jenes die Subſtanz von dieſer, dieſe die Erweiterung von jenem, beide aber der Hauptinhalt der um das Jahr 200 noch lebendig fließenden mündlichen Überlieferung. Auch zwiſchen mündlicher und ſchriftlicher Überlieferung gab es im 3. Jahrhundert noch keinen ſachlichen Unterſchied. Die hl. Schrift iſt (nach Cyprian ep. 74) „traditionis caput et origo“; die *παράδοσις ἄγραφος* wird nicht aufgefaßt als eine neben der ſchriftlichen Überlieferung vorhandene Größe, ſondern „als Beglaubigung deſſen, was man im AT und in den wahrhaft apoſtoliſchen Schriften fand“ (Loofs, DG 4. A. 1906, § 19, 2).

Aber ſelbſt Kirchenväter, welche gerade für die Tradition eingetreten waren, erhoben ihre Stimmen gegen die Überſchätzung derſelben. „Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit“, ſchrieb Tertullian (de virg. vel. c. 1); und in ſeinem Geiſte Cyprian (ep. 74): „das Herkommen ohne die Wahrheit iſt nur das Altertum des Irrtums“ (Consuetudo sine veritate vetustas erroris est). Andererſeits erkennen Kirchenväter, welche ſich im ganzen gern von der Tradition leiten laſſen, die Zulänglichkeit der heiligen Schrift an; ſo Athanaſius (Orat. adv. gentes T. I, part. I) „die heiligen und inſpirierten Schriften ſind hinreichend, um die Wahrheit zu verkündigen“ (*αὐτάρκεις μέν εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευσται γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν*). Ebenſo Auguſtinus (de doctr. chr. II, 9): „in iis, quae aperte in Scriptura posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et charitatem“.

Indes war es derſelbe Auguſtinus, der den Satz ſprach: „Ego vero evangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me ammoveret auctoritas“ (Contra Epistolam Manichaei cap. 5). Die katholiſche Kirche hat die heiligen Schriften des NTs beglaubigt, meinte er (Loofs a. a. O. § 49, 1). Wie kam er zu dieſer Verhältnisbeſtimmung? Nach der Tradition hatte man den Kanon des NTs beſtimmt; da die Tradition, zumal in ihrer Zuſammenfaſſung als Glaubensregel, für apoſtoliſch galt, ſo war ſie das Richtmaß für die Apoſtolicität und dadurch auch für die Kanonicität der neuteſtamentlichen Schriften geworden; dieſer Umſtand führte zu einer Überſchätzung des Wertes der Tradition. Sie wurde nämlich, im Gegenſatz gegen die erſten beiden Jahrhunderte, als Erkenntnisquelle der chriſtlichen Wahrheit neben der hl. Schrift angeſehen. Aus der Tradition bewies man Sätze, welche man in der Bibel entweder gar nicht oder

nur undeutlich vorgetragen fand. Chryſoſtomus empfiehlt für glaubwürdig zu halten, was die Apoſtel „ἀγράφως παραδίδοσαν", neben ihren Briefen (In ep. II ad Thessal. Hom. IV, Opp. t. XII, p. 385 bei Münſcher, Handbuch III, 137). Hat ein Theologe von anerkannter Geiſtesfreiheit ſo urteilen können, dann wird man ſich nicht wundern, daß vor ihm der orthodoxe Epiphanius ausdrücklich ein Traditionsprinzip neben dem Schriftprinzip lehrt: *δεῖ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι, οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι· διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσεσιν παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι, ὡς φησιν ὁ ἅγιος ἀπόστολος „ὡς παρέδωκα ὑμῖν" καὶ ἄλλοτε „οὕτως διδάσκω, καὶ οὕτως παρέδωκα ἐν τοῖς ἐκκλησίαις"* (haer. 61, 6). Das iſt Lehre der griechiſchen Kirche geworden, wie Johannes Damascenus zeigt (De fide orthod. IV, c. 12: *ἄγραφος δέ ἐστιν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν ἁποστόλων· πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδοσαν*; cf. c. 16 und III, c. 11. Vgl. Loofs a. a. O. § 44). Für dieſelbe Anſicht iſt in der abendländiſchen Kirche Auguſtin (ſ. oben) der vollgiltige Zeuge. Doch war es gerade ein dogmatiſcher Gegner von ihm, welcher, um die auguſtiniſche Prädeſtinationslehre als Neuerung ablehnen zu können, den Begriff der katholiſch-kirchlichen Tradition fixierte, Vincentius von Lerinum. Zwar iſt von ſeiner um das Jahr 434 (vgl. c. 42) verfaßten Schrift „Commonitorium" nur der erſte Teil vorhanden; aber ſchon aus dieſem läßt ſich ſchließen, daß ihr Verfaſſer ſie gegen Auguſtins Prädeſtinationslehre gerichtet hat. (Er verwirft dort in c. 37 als häretiſch die Lehre, daß es „eine ſpezielle und ganz perſönliche Gnade Gottes gäbe in der Art, daß alle jene, welche zu ihrer [d. i. dieſer Häretiker] Zahl gehören, ohne irgend eine Anſtrengung, . . . ohne irgend eine Selbſtthätigkeit, . . . doch ſo von Gott [mit Gnade] verſehen werden, daß ſie . . . niemals zum Böſen verführt werden können"). Obgleich nach der Anſicht des Vincentius der Schriftkanon „vollkommen (perfectus) iſt und für ſich allein zu allem genug und übergenug hinreicht („ad omnia sufficiat") (c. 2), ſo braucht man doch gegenüber der ketzeriſchen Verdrehung des Schriftſinnes die kirchliche Tradition als Maßſtab für die richtige Auslegung der Bibel („necesse est, . . . ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur" c. 2). Zu dieſem Zwecke definiert er als Inhalt der kirchlichen Tradition (c. 3) „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est . . . vere proprieque catholicum". Die kirchliche Tradition hat danach drei Merkmale: die Allgemeinheit (universitas), das Altertum (antiquitas), die Übereinſtimmung (consensio omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum, c. 3) oder, wenn eine Lehre für katholiſch-kirchlich gehalten werden ſoll, ſo muß nachgewieſen werden, daß ſie in der geſamten Kirche bekannt wird, daß bereits die Vorfahren und Väter ihr huldigten und daß ſie bei ihnen allen anerkannt war. Der Inhalt der kirchlichen Lehre war alſo im Anfang der Kirche fertig niedergelegt. Giebt es auf dieſem Standpunkte überhaupt noch einen Fortſchritt (profectus) des chriſtlichen Geiſtes in der Kirche? Er antwortet (im 32. Kap.): „die Kirche, die Wächterin der bei ihr niedergelegten Glaubenslehren, ändert an dieſen niemals etwas, thut nichts hinweg, fügt nichts hinzu . . ., ſondern iſt mit allem Fleiße auf dies Eine bedacht, daß ſie das Alte . . . genauer beſtimme und feiner unterſcheide; was ſchon gehörig ausgedrückt und entwickelt iſt, ſichere und kräftige; was ſchon befeſtigt und feſtgeſtellt iſt, bewahre (ut vetera . . . occuret et poliat; si qua jam expressa et enucleata, consolidet, firmet; si qua jam confirmata et definita custodiat"). Ausgeſchloſſen iſt damit jede Veränderung" (permutatio) der Glaubenslehren, wie er ſelbſt ſagt (c. 32); ausgeſchloſſen iſt damit aber auch jede kritiſche Reviſion derſelben, fügen wir hinzu. — Durch das ganze Mittelalter gab man ſich dann mit völlig ungeſchichtlichem Sinne harmlos der Meinung hin, daß Bibel und Tradition die beiden Ströme ſeien, in welchen ſich die göttliche Offenbarung ergieße; nur ſahen ſich in der lateiniſchen Kirche die Scholaſtiker veranlaßt, den Umfang der Offenbarung im Verhältnis zur rein rationalen Erkenntnis näher zu beſtimmen. Als nämlich unter dem Einfluß des von den muhammedaniſchen Gelehrten überkommenen Ariſtoteles die Zuverſicht zur kirchlichen Glaubenslehre bei vielen Denkern ins Wanken geriet, lehrte Thomas von Aquino, daß in der katholiſchen Glaubenslehre allerdings ein Teil durch die natürliche Vernunft ſelbſt erreicht werden könne, z. B. die Exiſtenz und die Einheit Gottes (das las man ja auch aus dem chriſtlich interpretierten Ariſtoteles heraus), daß hingegen andere Beſtandteile der Glaubenslehre alle menſchliche Vernunft überſchreiten, z. B. die Dreifaltigkeit Gottes koexiſtent mit ſeiner Einheit. Die Offenbarung iſt alſo eine übernatürliche Ergänzung der rationalen Gotteserkenntnis. (Est in his quae de deo confitemur,

duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est deum esse, deum esse unum, et alia hujusmodi, quae etiam philosophi demonstrative de deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis". Thomas Aqu. Summa catholica fidei contra gentiles. Opp. Antverp. T. IX. f. L. I. c. 3. Münscher, Lehrb. II, 1, S. 100). In der griechischen Kirche trat das Übergewicht der mündlichen Tradition über das NT seit Johannes Damascenus immer entschiedener hervor (*Ἄγραφος δέ ἐστιν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν ἀποστόλων* [es handelt sich um das *προσκυνεῖν Χριστόν*]· *πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδοσαν* (de fide orthod. IV, 42) und *ὅτι δὲ καὶ πλεῖστα οἱ ἀπόστολοι ἀγράφως παραδεδώκασι, γράφει Παῦλος* (nach 2 Th 2, 15; 1 Ko 11, 2, a. a. O. c. 16). Über das Verhältnis der Tradition zur hl. Schrift hat also die ganze Kirche des Mittelalters keine neue Erkenntnis produziert. Nur in einzelnen, vom offiziellen Kirchentum abweichenden Geistern regt sich hier und da, allerdings aus ganz verschiedenen Beweggründen, ein Gegensatz gegen die Vorherrschaft der Tradition. Abälard scheut sich nicht, in seinem berühmten Buche „Sic et Non" (Ja und Nein) in 157 Rubriken Aussprüche der Kirchenväter zusammenzustellen, um zu beweisen, daß sie sich in manchen Punkten widersprochen haben (Ed. Henke und Lindenkohl, 1851). Er suchte also die Illusion einer einheitlichen katholischen Lehrtradition zu zerstören; aber es traf ihn die Verdammung. Noch schlimmer erging es den Waldensern, als sie das Lesen der Bibel in der Volkssprache beförderten und sich dadurch mittelbar von der Tradition befreiten. Die Bibelverbote, welche von den Konzilien zu Toulouse 1229 und von Tarracon 1234 ausgesprochen wurden, bildeten zugleich ein starkes Bollwerk zu Gunsten der Tradition. (Texte bei Münscher, Lehrbuch II, 1, S. 109). Erst in den Kreisen der sog. Vorreformatoren taucht das Schriftprinzip auf, durch welches die Tradition ihr Ansehen als zweite Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit einbüßen mußte. Wenn es hundert Päpste gäbe, schreibt Wiclif, und alle Mönche in Kardinäle verwandelt werden sollten, so dürfte man ihrer Meinung in Glaubenssachen nicht anders einen Wert beilegen, als sofern sie auf die Schrift gegründet ist (Trial. IV, c. 7, p. 199; Loofs § 72, 5). Aber erst in der Reformation ist mit der Anwendung des Schriftprinzips durchgängig Ernst gemacht worden.

Die Reformation ist allerdings nicht mit einem theoretischen Schriftprinzip in die Geschichte eingetreten; durch das Rechtfertigungsprinzip wurde vielmehr die evangelisch-protestantische Geistesbewegung eingeleitet; aber je mehr sich Luther die Tragweite seines Rechtfertigungserlebnisses klar machte, desto mehr sah er sich veranlaßt, über alle kirchliche Tradition hinweg lediglich auf das geschriebene Wort Gottes sich zu beziehen. Auf dem Reichstage zu Worms 1521, als er erklärte, daß sein Gewissen in Gottes Wort gefangen sei, hatte er den Bruch mit der päpstlichen Lehrtradition so sicher vollzogen, wie im Dezember 1520 den Bruch mit dem päpstlichen Rechte, als er es vor dem Elsterthore zu Wittenberg verbrannte. Sicheres Zeugnis der Heilsoffenbarung besitzen wir nur in der heiligen Schrift; das wird Grundlehre der Reformation; obgleich die lutherischen Bekenntnisschriften eigentliche Artikel „de scriptura sacra" nicht enthalten, so liegt diese Lehre doch allen Artikeln zu Grunde. (Vgl. Symb. Bücher der luth. Kirche von J. T. Müller 74, 9; 303, 13—15; 517, 1; 568, 1; 569 ff. und Thomasius, Dogmengesch. II, 197.) Da aber der kirchliche Protestantismus die Stetigkeit der Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche glaubt, so verwirft er nicht ohne weiteres jede Lehrtradition der vorreformatorischen Kirche; sondern was immer an der vorreformatorischen Kirchenlehre aus der hl. Schrift folgerecht abgeleitet ist, das nehmen wir an und freuen uns dankbar der früheren Arbeit des kirchlichen Geistes. So halten wir den Lehrzusammenhang mit der alten Kirche aufrecht, indem wir ihre drei Glaubensbekenntnisse annehmen, um „nicht neue und gottlose Lehrsätze in unsere Kirchen einreißen zu lassen" (Conf. Aug. 1. 3; Apol. 1. 3; Schmalk. Art. Teil I; Form. Conc. Einleitung, vgl. Symb. Bücher von J. T. Müller 517, 3 und 569, 4. — Ferner Confessio Gallicana 5 bei Niemeyer, Collectio Conf. p. 330, Approbation der drei altkirchlichen Symbole, quod sint verbo Dei scripto consentanea etc., vgl. P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 3 und 96). Milder urteilte die lutherische Reformation über die Kultustraditionen: was auf dem weiten Gebiete kirchlicher Sitte der heiligen Schrift nicht widerspricht, wurde beibehalten (Conf. Aug. 15; Apol. bei J. T. Müller S. 208. 209. 214). Wir können heut, nachdem die Reformation Jahrhunderte lang gewirkt hat, sogar noch weiter hinzufügen: auch innerhalb des kirchlichen Protestantismus giebt es eine eigentümliche Tradition; sie bezieht

ſich auf die Art die Bibel aufzufaſſen und anzuwenden; das durch das Rechtfertigungserlebnis gewonnene Geſamtverſtändnis des Chriſtentums iſt unſere Tradition; allein dieſe thut kein Wort zur Bibel hinzu, ſondern führt nur in ihr Verſtändnis ein (P. Tſchackert, Polemik [1885] S. 97 ff.). — Die römiſche Kirche hat dagegen zu Trient in der vierten Sitzung dekretiert, daß die göttliche Wahrheit aus zwei Quellen bezogen werden müſſe, aus der hl. Schrift, und aus der Tradition, und zwar ſollte die letztere mit derſelben Verehrung behandelt werden wie die hl. Schrift (pari pietatis affectu ac reverentia, Conc. Trid. Sess. 4). Aus Rückſicht auf den Proteſtantismus hat man die Tradition an zweiter Stelle aufgeführt; thatſächlich iſt ſie die erſte Quelle; denn nach ihr muß die Bibel erklärt werden (Ib. „ut nemo contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia . . . aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat") (Loofs § 74, 2). Der Grund dieſer römiſchen Lehre iſt leicht zu erraten: eine Reihe von römiſchen Dogmen und Einrichtungen iſt durch kein Bibelwort zu beweiſen; da muß die außerbibliſche Tradition die Beweiſe liefern. Für das Meßopfer und ſeine Ceremonien (Conc. Trid. Sess. 22, doctrina de sacrif. missae c. 2. 9), für die Prieſterweihe (Sess. 23, doctr. c. 1. 3) und die Prieſtertonſur (Conc. Trid. bei Danz p. 166. 167), das Eheſakrament (Danz 179), die letzte Ölung (Sessio 14, doctr. de sacr. extr. unct. cap. 1) und für das Fegefeuer (Danz p. 209) wußten die Trienter nur Traditionsbeweiſe beizubringen. Für die beiden neueſten römiſchen Dogmen aber, für das von dem ſündloſen Eintritt Marias in die Menſchheit und das von dem Univerſalepiſkopat des Papſtes, iſt vollends auf eine geſchichtliche Tradition überhaupt nicht zu verweiſen. Die Einführung dieſer beiden Dogmen zeigt, daß die römiſche Anſchauung von der Tradition den Standpunkt des Vincentius Lerinenſis verlaſſen hat. Da man nach deſſen Traditionsprinzip (quod ubique et semper et ab omnibus creditum est . . . catholicum est) die Unfehlbarkeit des Papſtes nie hätte als katholiſches Dogma proklamieren können, ſo erfand die jeſuitiſche Theologie die neue Definition: Tradition iſt, was in der römiſchen Kirche als Tradition gelehrt wird. Wer iſt aber römiſche Kirche? Der Papſt, welcher die Tradition im Schreine ſeiner Bruſt (in scrinio pectoris sui) beſitzt. „La tradizion son io" hat Pius IX. geſprochen; „die Tradition bin ich". Schon die bloße Thatſache der Definition eines Dogmas durch den Papſt iſt der durch ſich ſelbſt hinreichende, ganz ſichere und allen Gläubigen genügende Beweis, daß es in Schrift und Tradition begründet iſt, ſchrieb Pius IX. 1870 am 28. Oktober an den Erzbiſchof von Köln (Text bei P. Tſchackert, Polemik, 1885, S. 407, Anm. 16). „Es genügt alſo eine päpſtliche Kathedralentſcheidung zum vollen Beweiſe der katholiſchen Tradition". Damit iſt Vincentius von Lerinum abgethan. Die Erkenntnisquellen der religiöſen und ſittlichen Wahrheit ſind nunmehr in der römiſchen Kirche die Bibel und der Papſt oder, da dieſer die Auslegung des göttlichen Buches in der Hand hat, der Papſt und die Bibel; in den evangeliſchen Kirchen dagegen kennt man nur eine religiöſe Erkenntnisquelle, die Bibel.

**P. Tſchackert.**

**Traditores** ſ. d. A. Lapſi Bd XI S. 285, 48.

**Traducianismus** ſ. d. AA. Tertullian Bd XIX S. 549, 11; Sünde Bd XIX S. 139, 4; Pelagius Bd XV S. 751, 45.

**Träume bei den Hebräern.** — Litteratur: Philo ſchrieb eine Schrift *περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* in 5 Büchern, von denen nur das 2. und 3. erhalten ſind; ſie beſprechen mit weitläufigen Abſchweifungen die Träume Jakobs und Joſephs Opp. ed. Mangey I, 620sqq. Vgl. ſonſt Knobel, Prophetismus der Hebräer I (1837), S. 174 ff.; Franz Delitzſch, Syſtem der bibliſchen Pſychologie 1855, S. 233 ff.; G. Fr. Oehler, Theologie des ATs, 3. Aufl. 1891, S. 224. 763; Herm. Schultz, Altteſtamentliche Theologie, 5. Aufl. 1896, S. 177. 193; F. E. König, Der Offenbarungsbegriff des ATs (1882), II, 9 ff. 63 ff.; v. Orelli, Die altteſt. Weisſagung von der Vollendung des Gottesreichs (1882), S. 17 f.; B. Stade, Bibl. Theol. des ATs 1905, S. 101. 130. Ferner die Artikel Traum oder Träume in Winers Realwörterb., Schenkels Bibellexikon (von Holtzmann), Riehms Handwörterb. (von Kleinert) und in Aufl. 1 der Realenc. (von Dieſtel).

Träume als Mittel der Offenbarung finden ſich überall in den Religionen des Altertums. Die dem Menſchen verwunderlichen, oft fremdartigen, aber dabei nicht ſelten überaus lebhaften Vorſtellungen, welche das Traumleben in einer vom Wiſſen und Denken ſcheinbar ganz unabhängigen Verknüpfung der Seele vorführt, wurden als ein Vorſpiel

künftigen Geſchehens aufgefaßt, welches eine Gottheit dem Schläfer offenbare. Man richtete mancherorts ſogar eigentliche Traumorakel ein, legte ſich an bedeutſamen Stätten ſchlafen oder nahm traumerzeugende Mittel ein, um zu prophetiſchen Träumen zu gelangen. Wir finden, abgeſehen von den kulturloſen Völkern, in deren Gemütsleben und Religion der Traum ſchon eine große Rolle ſpielt, prophetiſche Wertung des Traumes bei den alten Ägyptern (Ebers, Äg. und die BB. Moſes, I, 321 f.), Babyloniern und Aſſyrern (Lenormant, Magie der Chaldäer S. 492 ff.; Orelli, Allgem. Religionsgeſch. 1899, S. 203), Perſern (Herod. 7, 15. 18; vgl. über Krösus ebenda 1, 34), Chineſen (v. Strauß, Schi-King S. 11), Griechen (Homer Il. 1, 63; 2, 22. 56 u. ö.), Römern (vgl. beſ. Cicero, De divin. 1, 29; Makrob., Somn. Scip. 1, 3), Germanen und vielen anderen Völkern. Da die Traumbilder oft undurchſichtig waren, bedurfte es in ſolchen Fällen beſonderer Deutung, über deren Verfahren ſich mancherorts eine förmliche Technik ausbildete. Freilich kam ſchon den Alten das Trügliche dieſer Offenbarungsquelle vielfach zum Bewußtſein, wie denn Homer die Träume in ſolche einteilt, die aus dem elfenbeinernen Thore kommen und den Menſchen nur täuſchen (bisweilen auf göttliche Veranlaſſung hin) und ſolche, die aus dem hörnernen Thore hervorgehen und zuverläſſig ſind (Odyſſ. 19, 560 ff.). Dennoch behauptete ſich der an die Träume ſich hängende Aberglaube auch in der griechiſch gebildeten Welt mit einer erſtaunlichen Zähigkeit. Artemidoros aus Epheſus (2. Jahrh. n. Chr.) hat die gemachten Erfahrungen geſammelt und zu einer Traumkunde (Oneiro-kritika) verarbeitet, worin er anleitet, die von den Göttern geſandten und die durch leibliche oder ſeeliſche Zuſtände erzeugten Träume zu unterſcheiden.

Auch die Bibel weiß von Träumen, durch welche Gott zu den Menſchen ſpricht, ſie vor Gefahr warnt, ihr Gewiſſen weckt, ihnen Rat erteilt, ihnen Künftiges andeutet oder verkündet. Vgl. Gen 20, 3 ff.; 28, 12 ff.; 31, 11 ff. 24; 37, 5 ff.; 40, 8 ff.; 41, 15 ff.; Nu 12, 6; Ri 7, 13 f.; 1 Sa 28, 6; 1 Kg 3, 5; Hi 33, 15; Da 2, 1 ff.; 4, 1 ff.; Mt 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; 27, 19. Solche pädagogiſche oder providentielle Träume hat es zu allen Zeiten gegeben, wie es ſie heute noch giebt. Warum ſollte Gott, dem mancherlei Wege zum Menſchenherzen zur Verfügung ſtehen, nicht auch dieſen wählen, wenn es der zweckdienlichſte, vielleicht der einzige iſt, um in das Leben der Seele wirkſam einzugreifen? Im Traum wird das Gemütsleben oft weit ſtärker durch das ſubjektiv Erlebte affiziert, als es durch bloße lehrhafte Darſtellung geſchehen könnte. Das Gewiſſen wird leichter wach, wo der Menſch nicht vom verſtandesmäßigen Denken beherrſcht wird, welches leicht zu ſeiner Abſtumpfung mißbraucht werden kann. Das Ahnungsvermögen endlich kann ſich in jenem Schlafzuſtand, wo die Reflexion zurücktritt, ungeſtörter entfalten. Der Verdacht aber der Täuſchung durch bloßen Zufall war in dieſen bibliſchen Fällen ausgeſchloſſen nicht bloß etwa durch die heilige Stätte, wo der Traum begegnete, die freilich in Fällen wie 1 Kg 3, 5 von Einfluß war, ſondern vor allem durch die außerordentliche, göttliche Macht der Eindrücke und ihre Bewährung am Gewiſſen. Dagegen der Traum an ſich wird oft als etwas Nichtiges, Weſenloſes genannt (Pſ 73, 20; Hi 20, 8; Jeſ 29, 7 f.), worauf man ja nicht bauen ſoll, wenn etwa die Eitelkeit und Selbſtliebe dazu verſuchen könnten, Si 31, 1 ff. (bezw. 34, 1 ff.). Aber auch bedeutſame ſymboliſche Träume kennt die Bibel, wie denn ſolche dem beſchaulichen, an Sinnbilder gewöhnten Morgenländer nahe lagen. Zu ihrer Auslegung iſt aber keine Kunſt der Weltweiſen tauglich, ſondern ſie iſt eine Gabe desſelben Gottes, der die Träume geſandt und geſtaltet hat. Dieſe Gabe beſaß ein Joſeph, ein Daniel. Die erſte Gewähr, daß ſie den richtigen Schlüſſel zu den Traumbildern beſaßen, lag in der einleuchtenden Evidenz ihrer Deutungen, die ſchließliche freilich in dem Eintreffen der von ihnen gegebenen Entzifferung. Vgl. auch das Verfahren des Königs Da 2, 6.

Allein ſo offenkundig des wahren Gottes Eingreifen durch Träume aus manchen Beiſpielen iſt, und ſo gewiß nur bei ihm und den von ihm beſonders Begabten die Auslegung ſteht (Gen 40, 8; Da 2, 28), ſo ergiebt ſich gerade ſchon aus den obigen Beiſpielen, daß für die Gemeinde Gottes und die Männer Gottes der Traum nicht die Hauptquelle, auch nicht einmal eine Hauptquelle göttlicher Offenbarung geweſen iſt. Es fällt von vornherein auf, wie viele dieſer Träume ſolchen zu teil wurden, die nicht zu Gottes Bundesvolk gehörten. Der Traum iſt eine Weiſe, wie Gott auch den ihm ferne Stehenden beikommt. Außerdem hat er namentlich in den patriarchaliſchen Anfängen der Geſchichte ſeine Stelle, zwar nicht bei Abraham (denn auch Gen 15 iſt kein bloßer Traum), aber bei dem mit Gott weniger vertrauten Jakob. Dagegen iſt das eigentliche Bundesvolk an höhere Mittel der Selbſtmitteilung Gottes gewieſen, vor allem an das Wort der Propheten, und dieſe berufen ſich nirgends auf bloße Träume als Quelle ihrer

Offenbarungen; vielmehr empfangen sie diese in wachem, voll und klar bewußtem Zustande. Eine Art Mittelstufe nehmen die Traumgesichte ein, von welchen die Weisen im Buch Hiob zu erzählen wissen (4, 13—21; 33, 15f.). Auch 1 Kg 3, 5 ff. den Traum des jungen Salomo, der sich übrigens mit dem Jakobs zu Bethel vergleicht, könnte man dahin rechnen. Daniels Nachtgesicht 7, 1 heißt ebenfalls Traum; allein derselbe nimmt überhaupt unter den Propheten in Bezug auf die Weise seiner Inspiration und den Inhalt seiner Gesichte eine besondere Stellung ein. Dagegen die eigentlichen Propheten reden nie von „Träumen", die sie empfangen hätten, und selbst die Araber unterscheiden sehr bestimmt zwischen prophetischem Gesicht und dem viel tiefer stehenden, sinnlichen Traum. Vgl. Fleischers Bemerkungen bei Delitzsch, Biblische Psychologie S. 282. Sacharjas Nachtgesichte 1, 8 ff. sind keine Träume, sondern in wachem Zustande geschaut. Sach 4, 1 wird gerade der Eintritt des prophetischen Schauens als eine Art Erwachen beschrieben, da das Wahrnehmungsvermögen im Vergleich zum gewöhnlichen Zustande dabei eine Steigerung erfährt. Die einzige, in ihrer Deutung obendrein streitige Stelle Jer 31, 26 kann nicht als Stütze der Behauptung dienen, die Propheten hätten ihre Gesichte in der Regel im leiblichen Schlafe geschaut. Gerade Jeremia verwahrt sich 23, 25 ff. ausdrücklich dagegen, daß bloße Träume als göttlich eingegebene Weissagungen untergeschoben werden, welcher Mißbrauch zu seiner Zeit allerdings bei der Prophetenschaft im Schwange gewesen sein muß. Nicht als ob er die Möglichkeit bestritte, daß auch Träume unter Umständen göttliche Offenbarungen enthalten können, wie denn dieses Mittel göttlicher Weisung an Gemeindeglieder und Propheten in Nu 12, 6; Dt 13, 2 ff.; 1 Sa 28, 6. 15; Joel 3, 1 als ein Gott zu Gebote stehendes vorausgesetzt ist. Aber Jeremia will beides, Weissagung und Traum säuberlich auseinander gehalten wissen (vgl. 23, 28), da bloße Träume keinerlei Gewähr für die Zuverlässigkeit ihres Inhalts bieten und thatsächlich oft dem Herzen das vorspiegeln, was es wünscht. Jer 27, 9; 29, 8, und König, Offenbarungsbegr. II, 10 ff. Das Deuteronomium hatte 13, 2 ff. auch für die Beurteilung prophetischer Träume ein inneres Kriterium angegeben. Wie bei den von Gottes Geist erfüllten Propheten erfolgt auch bei Jesu und den Aposteln die Offenbarung nirgends auf dem Wege des Traumes. Die späteren Juden merkten sonst ziemlich sorgfältig auf ihre Träume. Siehe Josephus Antt. 17, 6, 4; Bell. Jud. 2, 7, 4; 3, 8, 3. Mit Traumdeuten scheinen sich besonders die Essäer abgegeben zu haben Josephus Antt. 17, 13, 3.

**v. Orelli.**

**Trajan, Kaiser** 98—117. — H. Francke, Zur Geschichte Trajans u. seiner Zeitgenossen, Leipzig 1840 (inhaltreich); Joh. Dierauer, Beiträge zu einer kritischen Geschichte Trajans (Untersuchungen zur röm. Kaisergeschichte, hergg. von Büdinger I, Leipzig 1868); H. Schiller, Geschichte der röm. Kaiserzeit I, 2 Gotha 1883; A. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. 2. A. III, Heidelberg 1875; F. Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche I, Schloß Chemnitz 1875; Theodor Keim, Rom und das Christentum, Berlin 1881; F. Arnold, Studien zur Geschichte der Plinianischen Christenverfolgung, Königsberg 1887; K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I, Leipzig 1890; L. v. Maanen, De briefwisseling van Plinius en Trajan 1899 (mir unbekannt); M. R. Ramsay, The church in the Roman empire before 170, London 1893; E. G. Hardy, Christianity and the Roman government, London 1894.

M. Ulpius Trajanus, geb. 53 in Italica in der spanischen Provinz Bätica als der Sohn eines durch militärische Tüchtigkeit zu hohen Ämtern aufgestiegenen Provinzialen lateinischer Herkunft, ging anfangs die militärische Laufbahn seines Vaters und gehörte längere Zeit an verschiedenen Orten im Orient und im Abendlande der Armee an. Im Jahre 91 erlangte er das Konsulat. In die öffentliche Beachtung trat er erst, als ihn der Kaiser Nerva 97 mit dem besonders verantwortungsvollen Kommando in Obergermanien betraute und noch in demselben Jahre unter dem Drucke schwieriger innerer und äußerer Verhältnisse adoptierte. Nach dem kurz darauf erfolgten Tode Nervas nahm er am 27. Januar 98 als der erste Provinziale unangefochten den Kaiserthron ein. Soldat durch und durch, erwies er sich den kriegerischen Verwickelungen und Gefahren gewachsen und richtete seine ganze Umsicht und Energie darauf, das Reich mit sicherem militärischen Schutze zu umziehen. Nüchternes Urteil und wohlerwogenes Handeln zeichneten ihn aus. Er nahm die Menschen und die Dinge, wie sie waren, ohne Illusion. Das starke Bewußtsein der kaiserlichen Souveränität verstand er mit dem Scheine der Freiheit zu verhüllen. Die feste Entschlossenheit seines Willens ließ Raum genug für persönliche Leutseligkeit und die praktische Bethätigung der zeitgenössischen Humanität; diese letztere tritt besonders in der von ihm in weitem Umfange durchgeführten staat-

lichen Fürſorge für verwaiſte Kinder hervor (Uhlhorn, Geſchichte der chriſtl. Liebesthätigkeit I, S. 16ff.). Seine Bildung hatte das Durchſchnittsmaß, doch legte er Wert auf Verkehr mit Dichtern und Gelehrten und war ein eifriger Bauherr. Die Wohlfahrt des Reiches in Gerechtigkeit und Ordnung war das ſelbſtloſe Ziel ſeiner ganzen Politik. In dieſer großen Aufgabe traten die ſittlichen Mängel ſeiner Perſon — Eitelkeit und Sinnlichkeit — zurück. Zum letzten Male erſcheint unter ihm des griechiſch-römiſche Weltreich in der ganzen Fülle ſeiner ſtaatlichen Größe.

Die religiöſen Anſchauungen Trajans ſtehen in vollem Einklang mit der volkstümlichen Frömmigkeit. Doch hielt ſich bei ihm auch die Religioſität in der Beſchränkung, in welcher ſich die Perſönlichkeit des Kaiſers überhaupt faßte, und nicht in ihr, ſondern in ſtaatsrechtlicher Erwägung wurzelte die Entſcheidung, welche den Namen Trajans unmittelbar mit der Geſchichte der chriſtlichen Kirche verknüpft.

Trajan hatte die bis dahin ſenatoriſche, durch Mißwirtſchaft heruntergebrachte und durch Parteiweſen zerrüttete Provinz Bithynia-Pontus in unmittelbare kaiſerliche Verwaltung genommen und den ihm durch bewundernde Ergebenheit und Freundſchaft verbundenen jüngeren Plinius als Legaten mit dem beſtimmten Auftrage dorthin entſandt, in die verfahrenen Verhältniſſe Ordnung zu bringen. C. Plinius Cäcilius Secundus, Litterat, Schöngeiſt und Staatsmann in einer Perſon, doch in keinem groß, aber zuverläſſig und gutmütig, berührt wie ſein kaiſerlicher Herr von den humanen Ideen der Zeit, jedoch in weit höherem Grade von Eitelkeit beherrſcht (W. Teuffel, Geſchichte d. röm. Litteratur, 5. Aufl., Leipzig 1890, § 340; dazu die Charakteriſtik bei Hausrath S. 381 ff.), begann bald nach ſeiner Ankunft im September 111 die Provinz in der Richtung von Weſten nach Oſten zu durchreiſen und ſchrieb im Verlauf dieſer Reiſe bis zum Beginne des Jahres 113 an Trajan 60 Briefe, in denen er ſeine Beobachtungen mitteilt und über alle möglichen ihm entgegentretenden Fragen, oft kleinlichſten Inhaltes, ſich Inſtruktion erbittet. Dieſe Briefe liegen zuſammen mit den Antworten Trajans chronologiſch geordnet uns vor (beſte Ausgabe mit Erläuterungen von Hardy, London 1889).

Die Provinz hatte ſchon von republikaniſcher Zeit her eine ſtarke jüdiſche Bevölkerung (Cicero, Pro Flacco, 28; E. Schürer, Geſchichte d. jüdiſchen Volkes III³, Leipzig 1898, S. 17). Der Apoſtel Paulus beabſichtigte dort zu miſſionieren, doch der Geiſt wehrte ihm (AG 16,7 f.); aber unter den Adreſſaten des erſten Petrusbriefes befinden ſich auch Chriſten in Pontus und Bithynia (1, 1). In den erſten Jahren der Korreſpondenz des Legaten mit dem Kaiſer iſt vom Chriſtentum nicht die Rede. Erſt in den öſtlichen Diſtrikten, vielleicht in Amiſus, trat ihm die Chriſtenfrage entgegen und zwar gleich in ganzer Wucht und forderte ſeine Entſcheidung. Dieſe Situation ſchildert der berühmte 96. Brief (bei Hardy S. 210ff. mit trefflichem Kommentar). Seinen bedeutſamen Inhalt im einzelnen wiederzugeben, iſt hier nicht der Ort; in dieſem Zuſammenhange kommt es lediglich auf das ſtaatsrechtliche, religionspolitiſche Moment an. Vorausgeſchickt ſei, daß Trajan die durch Julius Cäſar eingeleitete Überwachung des Vereinsweſens in ſchärfſter Form aufnahm und beſonders in unruhigen und politiſch verdächtigen Gebieten auf ſtrengſte Durchführung des Verbots der Collegia hielt. In dieſem Sinne erging auch an den Legaten ein ſtrikter Befehl hinſichtlich der ihm anvertrauten Provinz (Ep. 96, 7; zum Ganzen W. Liebenam, Zur Geſchichte u. Organiſation des römiſchen Vereinsweſens, Leipzig 1890).

Plinius ſieht ſich vor die beunruhigende Thatſache einer weiten Verbreitung des Chriſtentums in Stadt und Land geſtellt. Beide Geſchlechter, jedes Alter und alle Stände ſind daran beteiligt. Infolge davon iſt der Götterkultus verödet oder verkümmert. Der Legat, der ſich mit Recht auch für die Aufrechterhaltung der Staatsreligion verantwortlich fühlt, greift kraft ſeines Amtes ein. Allerdings hat er bis dahin Chriſtenprozeſſen nie beigewohnt, iſt ſich aber über das in ſolchen Fällen anzuwendende Verfahren durchaus klar: die ſchärfſte Strafe, die Todesſtrafe wird auf das Geſtändnis hin ſofort an den zum Verhör gebrachten und ſchuldig befundenen Perſonen vollzogen; nur die römiſchen Bürger werden zum Transport nach der Hauptſtadt notiert. Indes im Verlaufe des Verfahrens verwirrt ſich die Lage im Urteile des Statthalters, weil ſich einzelne Fälle differenzieren, Denunzianten ſich eindrängen und in ſeinem Empfinden das Mitleid erwacht. Es erheben ſich in ihm Zweifel an der Rechtmäßigkeit oder Gerechtigkeit der Repreſſionen: entſcheidet die Zugehörigkeit zum Chriſtentum als ſolche über die Schuldfrage oder ſind für die Begründung derſelben noch beſtimmte, damit in Zuſammenhang ſtehende ſtrafrechtliche Vergehen erforderlich (an ... nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur)? Seine Nachforſchungen, ins-

besondere ein peinliches Verhör zweier Diakonissen, haben nur das Vorhandensein einer superstitio prava, immodica feststellen können. Angesichts dieser Schwierigkeiten, aus denen heraus Plinius den Weg nicht findet, wird die kaiserliche Entscheidung angerufen.

Schon dieser Brief läßt keinen Zweifel darüber, daß die Genossenschaft der Christusgläubigen für Plinius nicht als collegium in Betracht kam. Einem solchen gegenüber bestand für ihn eine klare, durch die Praxis bereits erprobte Richtschnur seines Handelns, die ihn einer Anfrage an den Kaiser überhob. In diesem Falle hätten auch die Formen des Prozesses innegehalten werden müssen, was hier nicht geschehen ist, vielmehr erfolgt die Verurteilung sofort auf das Bekenntnis des nomen christianum. Nur die nächtlichen Versammlungen erinnern ihn an die unter Verbot gestellten Hetärien, im übrigen bleibt dieser Gesichtspunkt ganz außer Frage. Nicht minder in der Antwort des Kaisers. Auch hätte dieser sicherlich nicht die gleich zu erwähnenden Milderungen in dem Verfahren ausgesprochen, wenn er die Christengemeinde als eines der von ihm mit rücksichtsloser Schärfe verfolgten Collegia aufgefaßt hätte.

Die kaiserliche Antwort (Ep. 97) erkennt das von Plinius befolgte Verfahren grundsätzlich als richtig an, mit andern Worten, das christliche Bekenntnis ist an sich auch für Trajan ein todeswürdiges Verbrechen (actum, quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es). Die Verfügung bestimmter Normen für die Behandlung der einzelnen Erscheinungsformen wird abgelehnt mit der Begründung aus der Unmöglichkeit heraus (neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest). Nur die planmäßige Aufspürung (conquirendi non sunt) und die Anhörung anonymer Denunziationen (sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent) müssen ausgeschlossen bleiben, letztere, weil sie ein schlechtes Beispiel giebt und dem Geiste der Zeit widerstreitet (nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est). Endlich, diejenigen, welche durch das Götteropfer ihre Zugehörigkeit zum Christentume widerlegt haben, mögen frei ausgehen. Wo aber diese Zugehörigkeit festgestellt ist, tritt die Kapitalstrafe unnachsichtig ein (si deferantur et arguantur, puniendi sunt).

Ein Doppeltes ist an diesem Reskript charakteristisch: die von vornherein als selbstverständlich genommene Strafwürdigkeit des nomen Christianum und die daneben laufenden Milderungen. Dort kommt der Zusammenhang mit einem in langer Übung bereits festgewurzelten Verfahren in Verbindung mit dem starken Gefühl politischer Verantwortlichkeit zum Ausdruck, hier verschafft sich das humane Empfinden des Kaisers Geltung. In seiner Weise hat Tertullian (Apol. c. 2) diesen thatsächlich vorhandenen inneren Widerspruch leidenschaftlich, aber nicht ganz unrichtig so beurteilt: O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes ... Si damnas, cur non et inquiris? ... Si non inquiris, cur non et absolvis?

Über Sinn und Tragweite dieses Reskriptes gingen die Meinungen lange Zeit auseinander. Theodor Mommsens grundlegende Untersuchung: „Der Religionsfrevel nach römischen Recht" (HZ 1890) hat nunmehr den Boden bereitet, auf welchem allein die richtige Beurteilung zu gewinnen ist, und W. R. Ramsay (a. a. O.) hat von hier aus die beiden Schriftstücke vortrefflich zu vollem Verständnis gebracht. Um es kurz zu sagen, das ganze Verfahren beruht auf der sog. coercitio, der an keine bestimmten Prozeßformen gebundenen magistratlichen Repression, welche die Verwaltungsbehörde nach freiem Ermessen zur Durchführung der öffentlichen Ordnung verfügte (s. d. A. Christenverfolgungen Bd III S. 824 ff.). Ihre ständige Richtung nahm diese Repression u. a. gegen die Räuber, aber frühzeitig auch schon gegen die Christen. In der neronischen Verfolgung wird dies zuerst deutlich (Hardy, Christianity and the Roman governement S. 38 ff.). Die Frage der Echtheit des Pliniusbriefes bedarf keiner Erörterung; die Bestreitung derselben gehört zu den eklatantesten Beispielen ungeschichtlicher Kritik.

Die Regierungszeit Trajans zählt als hervorragende Märtyrer den Bischof Ignatius von Antiochien (über die Chronologie A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I, S. 381 ff.) und den Bischof Simeon von Jerusalem. Zahlreiche weitere Namen hat die Legende angeschlossen. Im allgemeinen war die Lage für die Christen eine günstige. Obwohl die Unterstellung unter die Coercitio, welche Tertullian richtig mit den Worten non licet esse vos umschreibt, einen Zustand völliger Rechtlosigkeit schuf und auch an anderen Orten Repressionen stattgefunden haben, wie schon allein aus dem Schutzedikt Hadrians (s. d. A. Bd VII S. 316 ff.) zu

entnehmen iſt, ſo darf man doch nicht von einer Chriſtenverfolgung unter Trajan reden, wie ältere Kirchenſchriftſteller (u. a. Euſebius, Hieronymus, Oroſius) thun. Nur das iſt zuzugeben, daß dieſe Inſtruktion, die durch die Veröffentlichung der Korreſpondenz notoriſch wurde, vielleicht auch nach anderen Orten hin ergangen iſt, die Coercitio in ihrer Anwendung auf die Chriſten feierlich und autoritätsvoll beſtätigte, allerdings mit ihren gewichtigen Milderungen.

In einen blutigen Konflikt geriet Trajan mit den Juden, die 115 in Ägypten und Kyrene in einem wilden Aufruhr ſich erhoben, der bald auch nach Cypern übergriff, während Paläſtina verhältnismäßig ruhig blieb. Der Kaiſer, gerade in Meſopotamien durch kriegeriſche Unternehmungen feſtgehalten, vermochte erſt nach hartem Ringen, bei dem Ungezählte das Leben verloren, durch ſeinen Feldherrn Marcus Turbo der Situation Herr zu werden (117). Die Ausläufer der furchtbaren Kämpfe reichen noch in die Regierungszeit Hadrians hinein (E. Schürer a. a. O. I³, S. 661 ff.; Grätz, Geſchichte der Juden IV, Leipzig 1866, S. 123 ff.). — Trajan ſtarb auf dem Rückzuge aus dem parthiſchen Feldzuge im Auguſt. 117. **Victor Schultze.**

**Traktarianismus.** — Litteratur: Abbey und Overton, The English Church in the Eighteenth Cent., London 1878; J. H. Overton, The Church in England, Lond. 1906 Bd II S. 315 ff.; derſ., The Engl. Church in the Nineteenth Cent. (1800—1833), Lond. 1894; G. G. Perry, A Hist. of the Engl. Church, Lond. 1861 (und viele Aufl.); Mc Carthy, A Hist. of our Own Times, Lond. 1879; Tulloch, Movements of Religious Thought in Britain, Lond. 1869; derſ., Edinb. Review 1870, Oct. — J. Stuart Mill, Discussions & Dissertations, vol. I S. 430 ff.; F. Mozley, Reminisc., chiefly of Oriel Coll. & the Oxford Movement, Lond. 1882, 2 Bde; G. V. Cox, Reminisc. of Oxford; R. W. Church, The Oxf. Movement, Lond. 1891; Walſh, The Secret Hist. of the Oxf. Mov., Lond. 1899 (5. Aufl.); J. H. Overton, The Anglican Revival, Lond. 1897; Wakeman, Hist. of the Engl. Church, Lond. 1897; Nye, Story of the Oxf. Mov., Lond. 1899; Uhden, Die Zuſtände in der anglikan. Kirche, Leipz. 1843; Pfleiderer, Entwickelung der proteſt. Theol. in Deutſchland und Groß-Brit., Freiburg 1891, S. 386 ff. Contemporary Review 1883, May (The Oxf. Mov. von W. Palmer); Quarterly Rev. 1906, July (Origin & Hist. Basis of the Oxf. Mov.); New Quart. Magaz. 1879, July, S. 186 ff. — J. T. Coleridge, A Memoir of J. Keble, Lond. 1868; W. Lock, J. Keble, Lond. 1893; G. Prevoſt, Autobiography of J. Williams; P. Liddon, Life of Pusey, Lond. 1893, 4 Bde; W. Ward, W. G. Ward & the Oxf. Mov., Lond. 1860; J. H. Newman, Apologia pro vita sua, being a Hist. of his Rel. Opinions, Lond. 1864 (vorſichtig zu benutzen); Edinb. Rev. 1838, July (eine Würdigung Newmans); R. Buddenſieg, J. H. Newman (in Augsb. Allg. Ztg. 1880 Beil. 260—262); derſ., J. H. Newman und ſein Anteil an der Oxforder Bewegung (in ZKG $V_3$); weitere Litteratur über Newman ſ. vor dem Artikel N. von Kattenbuſch Bd XIV, 1. — Tracts for the Times, Lond. 1838—42, 6 Bde; R. H. Froude, Remains (herausg. v. James Mozley) 1838; British Critic vom J. 1838 an; W. Palmer, Narrative of Events connected with the Publication of the Tracts for the Times, Lond. 1843; Neudruck 1883; A. P. Perceval, Collection of Papers relat. to the Theol. Movem. of 1833; Fr. Oakeley, Hist. Notes on the Tract. Movem., Lond. 1865; Ripon (Biſchof von), Thoughts on Christian Reunion; W. G. Ward, Ideal of a Christian Church, Oxf. 1844; J. H. Newman, Essays Hist. & Crit. 1871, 2 Bde; derſ., Prophet. Office of the Church, Lond. 1837; derſ., Anglican Difficulties 1850; derſ., Grammar of Assent (vgl. Edinburgh Rev. 1870, Oct.); Good Words 1880, Jan. (Reminisc. of the High Church Revival von J. A. Froude); The Catechism of Theology, Lond. 1873; Madge, Lectures on Cert. High-Church Principles, Lond. 1873; Ritchie, Rel. Life of London, Lond. 1874; R. Buddenſieg, The Church Crisis from a German Point of View (in Brit. & Foreign Evang. Rev. 1880, Oct.). — Contemp. Rev. 1874, Oct. (Ritual & Ritualism); P. Martin, Anglican Ritual, Lond. 1881; Ritualism as it is in Month 1898 S. 321; P. Galloway, Twelve Lectures on Ritualism, Lond. 1879 (röm.-kath.); Preuß. Jahrb. 1883, Nov. (Traktar., Puſeyism. und Ritual. von R. Buddenſieg); Edinb. Rev. 1872, April.; Allg. Ev. Luth. KZ 1883 S. 769 ff. 794 ff. (die röm. Kirche in England von R. Buddenſieg); A. Capecelatro, Newman e la Religione Catholica in Inghilterra, 1859, Bd I; Abbé de Madaune, Histoire de la Renaissance du Cathol. en Angleterre, Paris 1896.

Plan des Aufſatzes: Charakteriſtik des Traktarianismus S. 19. Die geſchichtl. Lage S. 19. 1. Die engl. Kirche im 18. Jahrh., 2. Weſley und die Evangel., 3. Die deutſche Philoſophie, 4. Die franz. Revol., 5. Die engl. Romantik: Wordsworth, Scott, Coleridge, 6. Der pol. und kirchl. Liberalismus: a) Idee, b) Praxis. I. Der Traktarianismus S. 22. 1. Oriel College, Froude, Keble und ſein Christian Year, 2. Die Hadleigh-Konferenz S. 24, Die Freunde der Kirche und ihre Arbeit, 3. Die Traktate S. 25, a) Newman, b) Die Via media, c) Der Hampdenſtreit, d) Puſeys Eintritt, e) Tr. 90, f) Seine Folgen, g) Ablehnung des „Mittelwegs". II. Der Puſeyismus S. 31. 1. Der 1. Exodus, 2. Der Kampf um die Lehre, a) Hampden, b) Gorham, 3. Der 2. Exodus, 4. Die engliſch-römiſche Hierarchie,

5. Der Denisonstreit. III. Der Ritualismus S. 34. 1. Der Kampf um die Kultformen, a) Liddell, b) Bryan King, c) Church Union und -Association, d) Mackonochie, e) Purchas, f) Dale, g) Enraght und Green, 2. Die Wendung S. 38, a) Das bei seite stehende Kirchentum, b) Ecclesiastical Court Regulation Bill, c) Lincoln and Lambeth Judgment, d) Report of the Royal Commission 1906. IV. Die kirchliche Arbeit des Ritualismus S. 41. 1. Die praktische Theologie, a) Seelsorge, b) Vereinsbildungen, 2. Die wissenschaftliche Theologie S. 42, 3. Die traktar. Lehre S. 43, a) Rel. Erkenntnisprinzip, b) Die Kirche, c) Die apostol. Succession, d) Der Priesterbegriff, e) Die Sakramente, α) Taufe, β) Abendmahl, γ) Beichte, f) Schlußurteil. V. Die Früchte der Bewegung S. 51, 1. Vertiefung des kirchl. Geistes, 2. Die soziale Arbeit, 3. Die Kultusreform, 4. Die kirchl. Baukunst, 5. Die kirchl. Malerei, 6. Die kirchl. Musik. Das Endergebnis S. 53.

Mit Traktarianismus wird gemeinhin die im J. 1833 von Oxford ausgehende, in Praxis und Lehre der englischen Nationalkirche tief eingreifende kirchlich-theologische Bewegung bezeichnet, die den um die Wende des 18. Jahrhunderts eingetretenen Niedergang der staatskirchlichen Frömmigkeit durch Zurückgehen, nicht auf aus den Tiefen geschöpftes Eigengut, sondern auf ältere kirchliche Gedanken: Umsetzung des bekenntnismäßigen Glaubens in anbetende Mystik und innere Annäherung an katholische Sätze zu überwinden gesucht hat.

In den drei Formen des Tr., Puseyismus und Ritualismus verlaufend, richtete sich die neue Bewegung auf den Linien der altanglikanischen Theologie gegen die von dem Liberalismus der Zeit unternommene Entleerung und Verflüchtigung wertvoller religiöser Güter und gegen die Eingriffe des Staats in das kirchliche Recht. Auf theologischem und praktischem Gebiete. Der theologische Ausgangspunkt war der Versuch einer Antwort auf die große Grundfrage nach der Idee der Kirche: was ist sie? eine Realität oder eine Redeform? worauf beruht ihre Bethätigung, und welches sind die Merkmale ihrer irdischen Erscheinung? Der praktische war das Bemühen um würdige Ausgestaltung des christlichen Lebens und um Erhebung des Gottesdienstes in die Sphäre der Anbetung. — Ein Versuch also, die Kirche den verflachenden Einflüssen der Zeitlage zu entziehen und dem so stolzen wie wankenden Gerüste der religiösen Kultur in England Seele und Rückgrat zu geben.

Die geschichtliche Lage. Zwei Strömungen des religiösen Lebens münden in die Oxforder Bewegung ein, eine allgemeinkirchliche und eine politische.

Die große Wendung im 16. Jahrhundert unter Heinrich VIII. bis Elisabeth war keine religiöse, sondern eine parlamentarisch-politische That: sie beseitigte Mißbräuche, schuf eine neue Verfassung in wesentlich alten hierarchischen Formen und öffnete die Bahnen für die Herausarbeitung des Kirchenbegriffs durch die großen Anglikaner der zwei folgenden Jahrhunderte. Sie ging vom Thron aus, nahm also nicht wie bei uns ihre Richtung von unten nach oben, sondern umgekehrt, keine religiöse Gewissensthat, sondern ein parlamentarisches Geschäft. Diesen Zug hat sie zwei Jahrhunderte lang bewahrt. Ihre Geschichte ist die Geschichte des Kirchentums, nicht der Kirche, nicht vertieften Innenlebens, sondern liturgischer, dogmatischer und organisatorischer Fragen. Erst das 18. Jahrhundert schuf eine innerreligiöse Erneuerung. Der Methodismus hinterließ ihr zwar das Erbe einer persönlichen, sittlich formierten Frömmigkeit, und die Gründungen der religiösen Gesellschaften (Society for Promoting Christian Knowledge und for the Propagation of the Gospel in foreign Parts), der Armenschulen, der Traktat-, der Kirchlichen Missions- und der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft nahmen den Kampf gegen den Bann der kirchlichen Formel kräftig auf, aber ihre Kräfte wirkten als ein Sauerteig nur in kleine Kreise. Die Kirche selbst wurde eine politische Maschine, ein geistliches Versorghaus für die Söhne vornehmer Familien. Die Pflege der theologischen Wissenschaft wich, bis auf wenige Ausnahmen, aus den Pfarrhäusern, und die Stimme der Kirche ließ sich in den großen Fragen des Lebens nicht mehr vernehmen. Weder Gelehrsamkeit noch Frömmigkeit, sagte der geistvolle Dr. Johnson, bringen heute ihren Mann auf die Bischofsbank; die einzige Aussicht auf geistliches Vorwärtskommen bietet die Verbindung mit irgend einer parlamentarischen Größe. — Der religiöse Gedanke ist im Niedergang. Vor dem überwuchernden Hierarchismus ist der Geist einfältiger Frömmigkeit gewichen. Kirchlich und religiös gebrochen, siecht der Deismus an seiner Gebundenheit unter die Formel, an seiner rationalistischen Glaubens- und Thatenlosigkeit dahin. Die berüchtigten Predigten Blairs, die das letzte Stadium des religiösen Verfalls darstellen (Leslie Stephens, Hist. of Engl. Thought II, 346), sind das religiöse Hausbuch, in Ober- und Mittelstand durch das ganze Land verbreitet; hausbackene und trockene Moralsätze statt der biblischen Kraftfülle der alten biderben Parsons, hohles Pathos für

die volkstümliche Frische, „für Salbung, Wortmacherei — das ist ihr Inhalt, be respectable ihrer Weisheit letzter Schluß".

Diesem breiten Anstrom religiöser Ernüchterung, die den Gott der Bibel und seine Offenbarung deistisch der Überweltlichkeit zuwies, den starken Pulsschlag tieferen Empfindens nicht vernahm oder als mystische Schwärmerei verhöhnte, was gesunde Frömmigkeit war, setzten sich in jener Zeit Wesley und die Evangelischen entgegen. Wesleys Lehre und Leben waren der laute Protest gegen den rationalistischen Zeitirrtum. Von der Kirche ausgehend und von ihr unter dem Hohne der Satten ausgeschieden, hinterließ er einem Teile ihrer Glieder das Erbe vertiefter persönlicher Frömmigkeit und evangelischen Lebens; sein Ausscheiden bedeutete die Verurteilung der „Kirche der Reichen, Wohlgeborenen und Verderbten". Indem er das religiöse Gewissen gegen das von den biblischen Idealen losgelöste high and dry Kirchentum, das mit seinem verstandesmäßigen Formalismus dem Bedürfnis des Gemüts in den Volksschichten alles schuldig blieb, Front machen ließ und ihm durch die Neubelebung des Sünden- und Gnadenbewußtseins Befriedigung verschaffte, fand er um die Jahrhundertwende in seinem Kampfe gegen Formel und Unglauben innerhalb der Kirche einen starken Helfer in der von ihm angeregten Evangelischen Bewegung. In ihr trat die Kraft persönlicher Frömmigkeit dem Dogmatismus, der in der Liebe thätige Glaube einer thatenlosen Orthodoxie gegenüber. Aber ihr Mangel war, daß die innere Erweckung und die Kraft ihrer Werke die Verbindungsfäden zum denkenden Bewußtsein der Zeit und zur gelehrten Forschung löste und in ihrer Einseitigkeit und Engherzigkeit ohne die erhoffte Einwirkung auf die kirchliche Theologie blieb (vgl. Church 13; Overton, Angl. Revival 12ff.). Es bedurfte weiter- und tiefergreifender Kräfte, um die Herrschaft der Formel zu brechen und den Umschwung des kirchlichen Denkens und Lebens in die Wege zu leiten. —

Die Unterströmung in dem nun einsetzenden Wandel der Ideen ging in England wie in Deutschland von dem philosophisch-ethischen Idealismus Kants, Fichtes, Coleridges und Carlyles und in Frankreich von der Revolution aus. Im 18. Jahrhundert hatte für die führenden Nationen der europäischen Völkerfamilie ein Umbildungsprozeß des geistigen Daseins eingesetzt, aus dem alles, was man modernes Geistesleben, die Freiheiten des Gewissens, der Wissenschaft, der Weltanschauung und des Ichs nannte, emporstieg. Scheinbar eine Vernichtung der alten kirchlichen Unfreiheit, der lutherischen und katholischen Formel, und in weiterer Folge durch das als moderne Notwendigkeit auftretende Verlangen nach Trennung von Kirche und Staat eine Bedrohung des bestehenden kirchlichen Standes überhaupt, traten über diese Phase hinaus, eben in den führenden Kreisen diesseits wie jenseits des Kanals, auf dem Boden der Romantik Erscheinungen zu Tage, die sich helfend den bedrohten Kirchen zur Seite stellten. Durch ganz Europa hin wiederholte sich immer und immer wieder derselbe Vorgang: der Hunger nach Freiheit, die den Einzelnen ganz auf sich selbst zu stellen versprach, schlug um in Zweifel, Verzagen und Weltschmerz und aus diesem heraus „bei vielen zur Bergung der eignen Persönlichkeit in dem stärkst-gebundenen Geistesleben, das noch existierte: in der katholischen Kirche". Der Hunger nach Freiheit wurde Autorität. Und als Frucht dieser drängenden Lebenswirklichkeiten erhob sich, am frühesten vielleicht in Frankreich, danach unter der Not der Freiheitskriege in Deutschland, zuletzt in England die neue kirchliche Frömmigkeit der Gebildeten. Während Rousseaus Kampfruf: Zurück zur Natur und zum natürlichen Empfinden von den deutschen Stürmern und Drängern, deren Herolde Klopstock, Herder, Goethe wurden, über den toten Mechanismus der äußeren Natur hinweg den Weg in die gottahnenden Tiefen der fühlenden Seele fand, fühlten diese Pfadfinder „in ihrem unbewußten Ahnen das gegenwärtige Wirken der Gottheit" und der Menschen gottverwandte Natur. Das tiefsinnige Naturgefühl Wordsworths wandelte sich in fromme Hingabe an Gott, und Shelley schaute im Walten der Natur nicht mehr nach der zerbrochenen sensualistischen Schablone „die entgötterte Maschine, sondern der Gottheit lebendiges Kleid". — Und als der blutige Taumel des zuchtlosen Individualismus, der in Frankreich den Bau der alten Gesellschaftsordnung gebrochen, auf den Napoleonischen Schlachtfeldern verrauscht war und der erwachende nationale Geist die Völker zur Selbstbesinnung, auf Volksart, Volksrecht und Volksziele zurückrief, riß Walter Scott den Schleier von den Zeiten, die der verständnislose Nationalismus als Finsternis und Barbarei geschmäht hatte, führte in der Verklärung der Dichtung sein Volk in die frommen und starken Zeiten seines jugendlichen Werdens zurück und zeichnete auf dem dunklen Grunde der nüchternen, gottfremden Gegenwart die Ideale der mittelalterlichen Heldenzeit, ihre kindliche Naivetät, ihren Thaten-

drang, ihre Frömmigkeit und ihren kirchlichen Enthusiasmus in herzerquickenden Bildern. Neben ihm S. P. Coleridge, der, nach schweren Lebenserfahrungen an deutschem Denken und Wesen wiedererstarkt, mehr Dichter als strenger Denker, auf philosophischem Wege die Versöhnung mit dem kirchlichen Glauben zwar wiedergefunden, aber anderseits ihn nicht als Wirkung göttlicher Autorität, sondern als Vollendung menschlichen Denkens zu begreifen und nachzuweisen versuchte. In ihm, dem Romantiker mit dem doppelten Gesicht, Verteidiger einerseits des Kirchenglaubens gegen seine rationalistische Entleerung, anderseits Vorkämpfer für die freiere Begründung der überlieferten Theologie, ruhen noch geeint die beiden Richtungen des kirchlichen Denkens, die im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts die englische Theologie beherrschen. Vertreten von Whately-Arnold einer-, von J. H. Newman-Keble anderseits, haben diese Gedankengänge eine Reihe tüchtiger Männer, die vom neuen Geiste berührt waren, an dem Oxforder Umbildungsprozeß beteiligt, aber die in dem gleichen University-College durch Freundschaft Verbundenen im Verlauf des Kampfes einander entfremdet und in entgegengesetzte Lager geführt.

Diese Strömungen und Wandlungen des englischen Volksgeistes führten naturgemäß zu einer Neuwertung des in Glaube und Sitte der Väter Überlieferten. Die Evangelischen, in Cambridge gesammelt und infolge zahlreicher Anhängerschaft im Laientume im Begriff, die herrschende Partei zu werden, hießen unter dem Panier des in der Liebe thätigen Glaubens alle willkommen, denen es um diesen Glauben ernst war. Die Schranken zwischen Staatskirche und Dissent lockerten sich, Bekenntnis- und Verfassungsfragen traten zurück hinter dem persönlichen Glauben, und die Predigt kam auf Kosten des Sakraments zu altem Ansehen und Segen. War aber die im Bekenntnis festgelegte Lehre etwas Unwesentliches, die Verfassung ein Adiaphoron, so mußte die Frage aufgeworfen werden, ob die Kirche dieser Lehre und Verfassung überhaupt noch ein Recht auf Eigenart, auf Absonderung von andern Kirchengemeinschaften, auf Existenz habe.

Mit dem Beginn des 3. Jahrzehntes wuchsen diese Befürchtungen um so mehr, als im Gefolge der französischen Revolutionsideen, die mit ihrem selbstischen Individualismus in Staat, Gesellschaft und Kirche viele alte Bindungen lösten, in England die Epoche der Reform einsetzte und der kirchlich-politische Liberalismus die Forderungen der Freiheit und Gleichheit durchzusetzen begann. Vorkämpfer der gegen die geschichtlichen Rechte der Staatskirche gerichteten parlamentarischen Maßnahmen war das Ministerium John Russell, das mit der Aufhebung der Testakte (1828) den Grundsatz der Gewissensfreiheit vertrat. Denn diese Preisgabe bedeutete nicht nur den Eintritt der staatskirchlichen Gegner, der Nonconformisten, ins Parlament, sondern auch deren Anteilnahme an kirchlichen Maßnahmen und Reformen. Damit hörte die nationale Kirche auf, Staatskirche zu sein.

Im folgenden Jahre brachte Sir Robert Peel, um das revoltierende Irland zu beruhigen, die katholische Reliefbill gegen den Widerspruch der Hochkirchlichen ein. Waren die von der Testakte beseitigten Bestimmungen seit langer Zeit lediglich toter Buchstabe gewesen, so empfand nun die Kirche die Schärfe des Angriffs, aus dem der neue Geist der Zeit sie anwehte, als eine schwere Drohung. Die Tage des Establishment, so triumphierten ihre Feinde, waren gezählt; die Außenwerke waren genommen, und die Citadelle hatte den Angriff zu gewärtigen. Jedermann erwartete, daß der Reform des Staats als natürliche Folge die Reform der Kirche d. h. ihre Beseitigung als Staatskirche zur Seite treten werde. — Die Lage verschlimmerte sich, als infolge der französischen Julirevolution die Whigs die Regierung übernahmen, die von der Nation stürmisch geforderte Parlamentsreform gegen die Lords und Bischöfe des Oberhauses durchsetzten und in weiterer Folge auf Lord Broughams Antrag die Berufungen in geistlichen Angelegenheiten, die bis dahin einem vom Könige ernannten Geistlichen-Delegatenhof überwiesen waren, einem Ausschuß des Geheimen Rates übertrugen, bei dem die Entscheidungen in den Händen von Laien, der Oberrichter der weltlichen Gerichte, ruhten. Damit war die Stimme der Bischöfe, seit mehr als 100 Jahren (seit 1714) in der nicht mehr berufenen Konvokation zum Schweigen gebracht, auch im Parlament und in der Oberinstanz des Geheimen Rats selbst in grundsätzlichen Kirchenfragen beseitigt.

Der Reformgedanke, in der Politik zu glänzender Wirkung gelangt, griff auf das kirchliche Gebiet über. Der Premier, Earl Grey, durch seine politischen Erfolge trunken gemacht, sagte den Prälaten des Oberhauses ins Gesicht, es sei für sie Zeit, ihr Haus zu bestellen (Overton 308), und J. Hume scheute sich nicht, im Unterhause zu erklären, das ganze Land verdamme die Staatskirche als eine Körperschaft, deren Rechte eben im Begriff wären, von der Autorität, die sie verliehen, beseitigt

zu werden, als einen verfluchten Bau, der in der Meinung des Landes nicht nur völlig nutzlos, sondern absolut schädlich sei. Die Masse aber, durch den zähen Widerstand, den Adel und Bischöfe auch den berechtigten Zeitforderungen entgegensetzten, erbittert, rottete sich, wenn ein Bischof auf der Straße erschien, zusammen, bedrohte den Primas in seiner Kathedrale mit roher Gewaltthat, riß den Bischof von Lichfield nach einer Predigt in London aus seinem Wagen, verbrannte andere Prälaten in effigie, und in Bristol zerstörten tobende Volksmassen den Palast des Bischofs bis auf den Grund.

Die Abwendung von der Kirche ging durch das ganze Land. Die Reformbill hatte die Gewalt in die Hand gerade derjenigen gelegt, die ihr am feindlichsten, dem Dissent am günstigsten gesinnt waren. War es zu verwundern, daß überall, bei den Freunden nicht weniger als bei den Feinden der Kirche das Gefühl Platz griff, daß der Boden unter ihren Füßen wanke? Die Kirche von England legte ihre Gewänder an, in Würde zu sterben (Mozley, Rem. I, 273). Als vollends das Parlament von 1833 die Irische Kirchengutsakte, die die Hälfte (10) der irischen Bistümer gegen den klerikalen Einspruch aufhob, „als einen Akt der Gerechtigkeit gegen das irische Volk" annahm, schien den Freunden der Kirche das Maß voll und die Zeit gekommen, was an geistlicher Kraft noch vorhanden war, um die kirchlichen Rechte und Ehren zu sammeln und dem liberalen Verderben einen Damm entgegenzusetzen.

I. Der Traktarianismus. Diese Gegenbewegung ging von Mitgliedern der Universität Oxford aus. Hier regten sich, im Gegensatz zu Cambridge, der damaligen Hochburg der Evangelischen, noch hochkirchliche Überlieferungen. Die Erinnerungen an Laud und seine Schule, die hier geblüht, waren noch wach, und die kirchlichen Verdienste der großen Anglikaner (Sanderson, Barrow, Bancroft, Ken, Jer. Taylor, Hooker, Wilson, Burnet, Strype, Butler, Lowth und Horsley) standen in Ehren. Jetzt war die Stunde da, die Kräfte der Vergangenheit gegen die Verwüstungen der kirchenfeindlichen Gegenwart ins Feld zu führen.

Der Ruf zur Sammlung kam aus dem Oriel College. In diesem hatte in den zwanziger Jahren eine freiere theologische Richtung, unter der Führung von Rich. Whately, späterem Erzbischof von Dublin, eine Anzahl hervorragender junger Männer (Th. Arnold, D. Hampden, J. H. Newman, R. H. Froude, J. Keble und E. B. Pusey) angezogen und die Oriel Noetics zu einer Art geistiger Führer an der Akademie gemacht. Infolge der Angriffe, die Whately auf die kirchliche Erwählungs- und Rechtfertigungslehre, auf Inspiration und Sonntagsfeier gerichtet, setzte indes ein Zerbröckelungsprozeß ein; und als der geistvolle Th. Arnold in seiner These von der nationalen Kirche als der Gesamtheit des englischen Volks, Kirche und Dissent, in der der Unterschied zwischen Klerus und Laien aufgehoben sei, zugleich Dogma, Ritus und Verfassung als Nebensachen bezeichnete (in seiner Church Reform 1831), trat vollends die Spaltung ein; eine rechte Gruppe (Keble, Froude, Newman und Pusey) schloß sich zur Verteidigung, d. h. zu einer hinter das 16. Jahrhundert zurückgehenden Reform der Kirche und zur Rettung der von Arnold preisgegebenen Güter zusammen. —

Um diese Zeit kam John Henry Newman (vgl. Bd. XIV, 3 ff.) von einer Reise, die er mit seinem Freunde Richard Hurrell Froude (gest. 1836), dem Bruder des bekannten Historikers, nach dem Mittelländischen Meer, Rom und Paris unternommen hatte, von entscheidenden Eindrücken voll, nach Oxford zurück. Ein andrer, als er gegangen. Es gärte in ihm. Nachdem er mit Whately gebrochen und auch von dem hochkirchlich gerichteten Dr. Hawkins, dem er die Lehre von der Taufwiedergeburt und der apostolischen Succession verdankte, sich losgesagt, trat er als ein neuer Mann in den nun kongenialeren Kreis des Oriel College zurück. In zunehmender Erbitterung gegen seine alten Freunde hatte er ein Band nach dem andern, das ihn an die Evangelischen, seine erste Liebe, band, durchschnitten und war zum erstenmal Konvertit geworden.

Bedurfte es dazu noch eines außer ihm selbst liegenden Einflusses, so war es die vertraute Freundschaft, die ihn (seit 1826) an Froude, den fanatischen Vorkämpfer der neuen hochkirchlichen Gedanken, band. Dieser war der begabteste des Oxforder Kreises (Apol. 84 und 85); ein leidenschaftlicher Charakter, voll glühenden Verlangens nach Wahrheit und von asketischer Sittenreinheit; „oft einseitig in der Konsequenz seiner Gedanken, bis zum Fanatismus leicht erregbar und, den Fehler reich begabter Naturen teilend, wegwerfend und ungerecht im Urteil über Andersdenkende": ein Eigenmensch von innerem Wuchs, der gegen den zeitläufigen Preis der modernen Ideen wild losbrach, dem Kampf Lust und Leben und der Satz: Biegen oder Brechen Lebensregel war. Seine ersten liberalisierenden Anfänge dauerten nicht. Sein scharfsinniger Kopf hatte früh das Unvermögen

der menſchlichen Vernunft, die Wahrheit ſelbſtſtändig zu finden, erkannt. So wurde er an die Kirche gewieſen als an die Beſitzerin und Hüterin der Wahrheit; die weitere Frage: welche Kirche? wies ihn an die heimatliche. Nach deren Grundlagen ſuchend, ließ er die getäuſchte Hoffnung aus der Gegenwart in die Vergangenheit fliegen, wo er die Gloriole reiner Lehre und frommer Anbetung um das Haupt der Braut Chriſti gewoben fand. Von der Reformation des 16. Jahrhunderts wegen des Subjektivismus ihrer Vorkämpfer abgeſtoßen, wurde er zu deren fanatiſchem Feinde und ließ ſich zu den maßloſeſten Ausfällen gegen die „Gottesmänner" hinreißen; vor allem in ſeinen **Remains** (gedr. 1838), die nach ſeinem frühen Tode für die Oxforder Bewegung bedeutſam geworden ſind, entzündete er die Gluten ſeiner fiebernden Leidenſchaft am Reformatorenhaſſe. Die Reformation iſt ihm ein ſchlecht eingerichteter Beinbruch; das Bein muß wieder gebrochen werden, damit man es beſſer einrichte. So kam er zu Laud, von dem er ſich indes nach einem kurzem Rauſche der Bewunderung ernüchtert abwandte, um die Verwirklichung ſeiner kirchlichen Ideale nunmehr in der mittelalterlichen Papſtkirche zu finden: in ihrer vollkommnen Lehreinheit ſei ſie Maßſtab und Vorbild jeder andern Kirche; in ihr ſei das **Quod semper, ubique et ab omnibus** dargeſtellt. Mit dieſen Maßen gemeſſen verſank vor ihm die heimatliche Kirche, in der er „ein Übermaß von Subjektivität", „zuviel Willkür in der Änderung der alten Lehre und kirchlichen Gebräuche" fand. So wurde er „täglich ein weniger treuer Sohn der Reformation", und ſeine Bewunderung der Kirche von Rom wuchs. In England ſei eine katholiſche Reſtauration nötig, mit den Formen der mittelalterlichen Frömmigkeit, Faſten, Werkdienſt, Weltflucht, Cölibat, Marienanbetung u. ä. Die Reformationskirche müſſe „entproteſtantiſiert" werden, und im Zuſammenhang mit dieſen Gedanken forderte er die Trennung der Kirche vom Staate. —

Noch zu Anfang der dreißiger Jahre hielt er darum eine Vereinigung mit Rom für möglich und erſtrebenswert; aber als er ſie auf ſeiner Reiſe durch Italien in ihrer wirklichen Erſcheinung kennen gelernt hatte, wies ſeine Ernüchterung das Phantom ab, und nun gehen ſeine Ziele einen andern Weg: auch die Papſtkirche, wie ſie beſteht, iſt abgewichen und muß in das Urbild der Kirche zurückgeformt werden. —

Gewiß, ein Mann, der, wie andere leidenſchaftliche Naturen, heute die Götter verbrennt, die er geſtern angebetet, der, wie er ſelbſt ſagte, den Proteſtantismus haßte und Rom bekämpfte, ein Katholik ohne Papſt und ein engliſcher Kirchenmann ohne Proteſtantismus war (**Edinb. Rev.** 1838, **Jan.** 19 und **July** 530); aber das iſt der prophetiſche Zug in ihm, daß in ſeinem Geiſte das ganze Syſtem des Traktarianismus vorgebildet iſt und daß ſich bei ihm die Anſätze zu all dem finden, was die Bewegung nachher Schlimmes und Gutes brachte (vgl. über ihn Bd XIV, 4). — Mit der glühenden Sprache der Begeiſterung und dem unentrinnbaren Zwange ſeiner Dialektik verſtand es dieſer Feuerbrand der Partei wie kein andrer, die ihm Naheſtehenden wie durch Zaubergewalt unter den Bann ſeiner Ideen zu bringen. Nur dies eine mißlang ihm, die Freunde zu Teilnehmern ſeines Antireformatismus zu machen; um ſo leichter zwang er ihnen ſein katholiſierendes Kirchenprinzip auf, das, wie er und ſie glaubten, allein die liberaliſtiſchen Gefahren und Nöte der Zeit zu überwinden vermöge. —

Vom Süden zurückgekehrt, fanden Froude und Newman die akademiſchen Kreiſe von Oxford in tiefſter Bewegung. **John Keble**, damals Mitglied des **Oriel College**, ein Mann ohne geſchichtliche und philoſophiſche Schulung, aber eine tief innerliche Natur, von warmherziger perſönlicher Frömmigkeit und allen rauhen Lebensformen abhold, hatte wider ſeinen Willen und der Tragweite ſeines Thuns unbewußt die Kugel ins Rollen gebracht (14. Juli 33). Newman ſelbſt nennt ihn den eigentlichen Anfänger der Bewegung (**the true and primary author**, Apol. 75). Im J. 1827 hatte er u. d. T. **The Christian Year** eine Sammlung geiſtlicher Lieder veröffentlicht, die aus der kirchlichen Feſtzeit, der Natur, dem Wechſel der Tages- und Jahreszeiten Widerklänge der andächtigen Seele vernehmen, Lieder der Tiefe und Stille, von melodiſcher Fülle und Kraft, nicht ein Werk, das Ewigkeitswert hat, ohne die Macht der Leidenſchaft, die die Herzen lodernd entflammt und in mächtigen Akkorden ausklingt, aber Klänge aus dem Grunde des Menſchenherzens, die Zeitinſtinkt verraten, und weil ſie von Lebendigem und Jenſeitigem Kunde gaben, dem Verlangen weiter Kreiſe entſprachen. So wurden ſie ungewollt Heroldrufe zur Hingabe an die in die Ferne gerückten kirchlichen Ideale der Zeit. Auf Newman vor allem wirkten ſie bedeutſam inſoweit, als er ſich um dieſe Zeit von dem freiſinnigen Whately endgiltig ſchied.

Am Sonntag, nachdem Newman zurückgekehrt war, predigte Keble vor der Universität den sog. Assize Sermon, den er nachher unter dem Titel „Über den nationalen Abfall" drucken ließ. Diese Predigt wurde der Alarmruf zur Sammlung der Genossen, der Gottesdienst die Geburtstunde der Oxforder Bewegung (Apol. 100). Ohne die Kraft flammender Worte, in ruhiger, alle Seiten der Lage abwägender Sprache, durch die freilich je und dann ein Unterton bitterer Klage und Unruhe zittert, wird der Nachweis versucht, daß die neuen Lenker des Landes unter dem Beifall der Massen die Rechte der Kirche anzugreifen, Verfassung und verbriefte Dokumente zu brechen sich bemühen. Für derartige Übergriffe in die geistliche Gewalt sei Abfall kein zu starkes Wort.

Wenige Tage später lud, wie es scheint, aus eignem Antrieb, der Pfarrer von Hadleigh (Suffolk), Hugh James Rose, drei seiner Freunde, William Palmer, A. P. Perceval und R. H. Froude, zu einer Konferenz in seiner Pfarre (25.—29. Juli), um sich mit ihnen über die notwendigen „Maßnahmen gegen die drohende Liberalisierung der Kirche" zu beraten. Keble und Newman, gleichfalls geladen, waren nicht anwesend, blieben aber mit den Freunden durch tägliche Briefe in engster Fühlung. — Palmer entwarf im Auftrage der „Vereinigung der Kirchenfreunde" (Association of the Friends of the Church), die das Ergebnis der Konferenz war, ein kurzes Programm, mit dem die Aktion eingeleitet werden sollte: 1. jeder Neuerung, die die Verleugnung oder Unterdrückung der Lehre, des Kultus und der Disziplin bedeutet, jeder nachweisbaren Abweichung von der urkirchlichen Praxis Widerstand zu leisten und 2. ein gemeinschaftliches Vorgehen des Klerus auf dieser Linie in die Wege zu leiten (vgl. Palmers Suggestion for the Formation of an Assoc. of the Friends of the Church, Contemp. Rev. 1883, 650—51, Palmers Bericht). Aber gegen dies Palmersche Programm, das im wesentlichen die Bildung kirchlicher Vereine anstrebte, erhoben Newman und Froude Einspruch. Lebenskräftige Bewegungen, schrieb N. an Palmer (vgl. den Brief in Palmers Collection, auch Apol. 110), gehen nicht aus von Ausschüssen, und große Gedanken kommen nicht durch die Post und das Kreuzband. Luther war ein Individuum. Grade die Mängel des Individuums erregen die Aufmerksamkeit: der Mann verliert, aber die Sache gewinnt. Wir fordern die Wahrheit durch persönliche Opfer.

Nunmehr wurde der Hadleighsche Aufruf zu Vereinigungen fallen gelassen, Palmer aber beauftragt, zwei Adressen an den Primas der Kirche, Dr. Howley, zu entwerfen (überreicht Febr. 1834), von denen die eine in wenigen Wochen von 7000 Geistlichen (mehr als der Hälfte des Landes), die andere (von Joshua Watson entworfen) von 230000 Hausvorständen unterzeichnet wurde. Auch der schottische und amerikanische Episkopat sandte seine Zustimmung; der erste forderte sogar von Howley die erzbischöfliche Sanktion, indes ohne Erfolg. So hatten die Kirchenfreunde anstatt der künstlichen eine natürliche Assoziation. Was sie nicht zu hoffen gewagt, die geforderte Rückkehr zum Alten kam, wie die Unterschriften bewiesen, einem breiten national-kirchlichen Bedürfnisse entgegen und vertrat sehr wesentliche Wahrheitsmomente. Die Kirche war plötzlich erwacht und fand, wie zu ihrem eignen Staunen, daß sie bei vielen der Gegenstand warmer Liebe und Verehrung war (Narrat. 49 u. 51). — Nur über einen Punkt waren die Freunde nicht zur Einigung gekommen: über die Trennung der Kirche vom Staate. Keble und Froude verlangten sie peremptorisch, Newman schwankte: so ließ man um des Friedens willen diesen Punkt bei seite.

Keble entwarf nunmehr anfangs September eine Reihe von Sätzen, die das Programm der neuen Bewegung darstellten. Es sind diese: 1. der einzige Weg zu unserer Seligkeit ist der Genuß des Leibes und Blutes Christi; 2. das verordnete Mittel ist die hl. Eucharistie; 3. die Gewähr für die rechte Verwaltung des Sakraments ist der den Bischöfen und Priestern erteilte apostolische Auftrag; 4. um dem der Kirche drohenden Abfall vorzubeugen, verpflichten sich ihre Freunde, alles zu thun, um das unschätzbare Vorrecht der Gemeinschaft mit dem Herrn durch die Nachfolger der Apostel einzuschärfen und es mit allen Mitteln den Nachkommen zu erhalten, täglichen Gottesdienst und Abendmahlsfeier in den Gemeinden anzustreben, endlich jede Änderung der Liturgie des C. Pr. B. zu bekämpfen. — Gleichzeitig erschien, von dem konservativen Flügel der Partei durch Perceval, Rose und Palmer vertreten, später auch von Froude gebilligt (Church 125) eine Art Kirchenkatechismus (unter dem Titel The Churchman's Manual), den sein Urheber Perceval als das Bekenntnis der Oxforder der Kirche und ihren Dienern aufzudrängen versuchte: nüchtern und ohne Glanz der Sprache, was freilich in der Natur der Sache lag, legte der Entwurf die theologischen Grundlinien der großen Anglikaner und das Verhältnis der Staatskirche, in der alle Kennzeichen der wahren Kirche gefunden werden, zur

römiſchen und zum Diſſent dar. Eine Anzahl hervorragender Geiſtlicher und Laien (Dr. Wordsworth, Dr. Routh, Judge A. Park, J. Watſon, Sikes-Guilsborough und Churton-Crayke), auch ſchottiſche und amerikaniſche Biſchöfe billigten das Buch; ſo wurde es dem Primas vorgelegt (zur Korrektur, Unterdrückung oder Billigung). Die Antwort lautete, wie zu erwarten war: Einwendungen ſeien nicht zu erheben, aber die amtliche Genehmigung wurde abgelehnt. Perceval, der an ſeinem Kinde ein eigenwilliges Gefallen fand und es mit unwillkommenen Accenten in die Öffentlichkeit warf, ſuchte nachmals dem Buche eine Bedeutung zu geben, die es nicht hatte und nicht haben konnte, und beanſpruchte für ſich die Urheberſchaft der bald darauf folgenden Traktſerie, — eine Selbſttäuſchung, an der ſeine eigene Schwäche ſchuld war.

Mit den nunmehr von Newman unternommenen *Traktaten* tritt die Bewegung in eine neue Phaſe. Sie führen über deren taſtende Anfänge hinaus auf den vielberufenen Weg der „Entwickelungen" und haben ihren Namen gegeben. — In den Traktaten finden Grundgedanken und Ziele der Oxforder kräftigen, wenn auch je und dann noch unſichern Ausdruck. Das Verdienſt, ſie geplant und durchgeſetzt zu haben, gebührt J. H. Newman (ſ. d. A. Bd XIV, 1 ff.). Von Vereinen und Ausſchüſſen erwartete er nichts. War ein Mittelpunkt der Arbeit notwendig, London durfte es nicht ſein. In unſerm Lande, ſagte er, ſind die Univerſitäten die Centren der Wiſſenſchaft und der Religion. Von Oxford alſo mußten die neuen Gedanken ins Land gehen. Es konnten nur Flugſchriften ſein. In England waren von jeher Traktate die wirkſamſte Form der religiöſen Propaganda geweſen; dort hatten Tauſende von Männern und Frauen es je und dann als ihre Aufgabe angeſehen, die Wirkung neuer Gedanken durch perſönlichen Anteil an ihrer Verbreitung durch Brief, Kreuzband und Straßenverteilung zu erhöhen. Die einzige Schwierigkeit war die um den Mann, der ſich am beſten auf das Abfaſſen der kurzen theologiſchen Aufſätze verſtand. Wie die Folgezeit lehrte, war der einzige, der das konnte, vielleicht weil er der genialſte Traktatſchreiber war, *Newman ſelbſt*. So trat der hochbegabte Mann, ſeit zehn Jahren mit den Orielmännern in faſt täglicher Verbindung und mit ihren Zielen wohl vertraut, hinter Keble und Roſe zwar noch zurückſtehend, aber von dem glühenden Verlangen erfüllt, das Heiligtum der Kirche aus der unheiligen Umarmung des Liberalismus zu befreien, in die Front. Während die andern im Oriel College über das Vorgehen in London, Coventry und Wincheſter noch verhandelten, brach er aus den Reihen ſeiner Freunde aus und druckte auf eigne Hand Trakt I, dem in den nächſten Jahren 89 weitere folgten, unter dem Titel: Tracts put forth to meet the exigencies of the Times. „Ein Prieſter aus euren Reihen, muß ich zu euch reden; denn die Zeiten ſind übel. Und keiner redet. Wir ſehen einer auf den andern, aber niemand greift die Sache an. Die Kirche ſteht in Gefahren, und jeder ſitzt ſtill in ſeiner Studierſtube. Fort mit unſrer faulen Behaglichkeit! Laßt uns Gegenwart und Zukunft unſerer heiligen Mutter praktiſch betrachten, aber unſere Zeit nicht ſchlecht nennen, ohne einen Finger zu rühren, ſie zu beſſern." So heißt es im Eingang des 1. Traktats. Wie dieſer erörtern die nächſtfolgenden — faſt alle nur 8—10 Seiten umfaſſend — im weſentlichen Sätze aus dem Gebiete der Verfaſſung, der Disziplin und des Kultus; ferner die Lehre vom Weſen der Kirche, ihrem Verhältnis zur primitiven, von ihrer Autorität und Verfaſſung, die geſchichtlichen Einwände gegen die Privilegien, die Dogmen und den Kultus der engliſchen, die Art der Gebete, den Begräbnisdienſt, die vorgeſchlagenen Änderungen der Liturgie, die laxe Kirchenzucht, endlich die Mängel der einzelnen chriſtlichen Kirchen; die römiſche Frage tritt noch nicht auf.

Im Herbſt und Winter 1833/34 kamen die *Traktate* in raſcher Folge heraus. Führer und Hauptarbeiter blieb von Anfang bis Ende Newman (Tr. 1, 2, 6—8, 10, 11, 19—21, 34, 38, 41, 45, 47, 71, 73, 75, 82, 83, 85, 88, 90); neben ihm ſind Keble, dann Puſey (Tr. 18 über das Faſten; 40 und 67—69 von der Taufe) als Verfaſſer zu nennen; die andern treten zurück, auch Froude, der nur einen (63.) beitrug (erſt nach ſeinem Tode gedruckt). Am 9. September 1833 erſchien der 1. (zugleich mit dem 2. und 3.), bis Ende Oktober 1835 waren es bereits 70, die in 2 Bände gebunden in die Öffentlichkeit gingen; die ſämtlichen 90, von 1833—1841 geſchrieben, liegen in 6 Bänden gedruckt vor. —

Ihnen zur Seite trat (ſeit 1833) unter dem Titel Records of the Church eine von den übrigen Freunden bearbeitete Reihe von Auszügen aus den Kirchenvätern Ignatius, Juſtin, Irenaeus u. a., und von 1838 (der umfangreiche programmatiſche Proſpekt wurde ſchon 1836 ausgeſchickt) an, nachdem Puſey ſich 1834 angeſchloſſen, die von dieſem in Verbindung mit Keble, Newman und Charl. Marriott veranſtaltete Überſetzung der ſämtlichen Kirchenväter, die als Library of the Fathers of the Holy Catholic Church

anterior to the Division of the East and West vom Jahre 1846—1885 in 48 Bänden gedruckt wurde. Alle drei waren als Kampfschriften gedacht. Ihr Absehen ging nun über die Gedanken von Keble und Rose hinaus; sie forderten nicht nur religiöse, sondern neben dieser kirchliche und kirchenpolitische Reform, die Rückbildung der Gegenwartskirche in die primitive der ersten 3 Jahrhunderte, die an den römischen Verderbungen, Anrufung der Bilder, Engel und Heiligen, Fegefeuer, Transsubstantiation, Priesterkelch, Ohrenbeichte, Ablaß, Unfehlbarkeit des Papstes und seinem Anspruch auf Vorherrschaft, noch nicht teil hatte. In den Traktaten, der programmatischen Grundschrift der jungen Partei (the watch word & the symbol, Church 109), der sie den Namen (Tractites, Tractists, zuletzt Tractarians) verdanken, werden die Folgerungen aus den Thesen von Hadleigh gezogen und begründet. In haarscharfer Gedankenführung geht Newman dem Liberalismus, worunter er nicht lediglich die politische Ausprägung des Prinzips, sondern die allgemeine Geistesrichtung der Zeit, Antidogmatismus und Aufklärung, Revolution und Emanzipation verstand, setzt ihm sein dogmatisches Kirchenprinzip entgegen, in dem er den Schutz des Bestehenden in Kirche und Gesellschaft zu finden meinte. Es ist die Lehre von der sichtbaren Kirche als der Quelle aller geistlichen Gaben und dem Kanal aller Gnade, wie sie in Lehrsatz und Brauch der altanglikanischen Kirche sich darstelle. —

Aus diesem nationalen Zuge seines Idealbildes erklärt es sich, daß die Traktate sich anfangs von den kirchlichen Seiten des wärmsten Beifalls erfreuten. Die ersten enthielten nichts, das gegen die kirchliche Ordnung in der Liturgie, den Katechismus und die Rubriken oder gegen die 39 Artikel verstieß. Dies junge Oxford bot den Bischöfen, die ihren Stuhl durch die Reformstürme und die feindselige Haltung der Volksmassen bedroht sahen, in der stark betonten Lehre von der apostolischen Succession, die ihr Amt auf den Fels göttlichen Rechts stellte, eine Wehr gegen das kirchenfeindliche Parlament und den Hochkirchlichen eine Waffe gegen die Evangelischen und Dissenters, denen beiden sie mit dem gleichen Hasse gegenüberstanden und gegen die nun auch die kampflustige Phalanx der Oxforder als drittes Glied mobil machte. Während nun die ersten Traktate den Finger auf das von den großen Anglikanern des 16. und 17. Jahrhunderts vertretene System legten und dessen Wiederherstellung forderten, ging der Angriff bald über diesen geschichtlichen Rahmen hinaus und näherte sich mit seiner rabulistischen Begriffsspielerei und seinen verdeckten Untergedanken in höchst bedenklicher Weise den römischen Linien. Als die Traktate ex professo um die Gewalt der Schlüssel nach rein römischem Verständnis zu kämpfen sich anschickten; als sie die Behauptung aufstellten, daß „die Laien nicht selbstständig denken und urteilen, sondern das Wort des Priesters als ausgemachte Wahrheit hinnehmen und im Allgemeinen Gebetbuche nicht eine Menschen-, sondern Gottesstimme vernehmen sollen"; als die Sätze (Percevals) als Grundlagen der erstrebten kirchlichen Neuerung formuliert wurden, „des Christen Heil beruhe auf der objektiven Kraft der Sakramente, diese auf der Spendung durch Priester, deren Vollmacht auf die apostolische Succession zurückgeführt wurde; den Bischöfen komme, in Kraft der apostolischen Nachfolge, als den Erben der Gabe des hl. Geistes die höchste, auch vom Staat unabhängige Autorität in Sachen des Glaubens und des Lebens zu; als endlich Pusey (On Baptism 1835), unter Ablehnung der evangelischen Lehre von der Wiedergeburt durch den Glauben, mit der objektiven Vollziehung des Taufakts dem römischen opus operatum das Thor öffnete, die Satisfactio für die nach der Taufe begangenen Sünden als in der Buße (mit asketischen Bußübungen) geleistet und die kirchliche Disziplin als das Heilmittel gegen die Sünde forderte; als er in der Eucharistie Leib und Blut Christi zwar ohne Wandlung, aber realiter in mystischer Weise gegenwärtig lehrte und sie als sacrificium, nicht bloß als sacramentum bezeichnete, wobei „Christus und die Kirche zugleich Subjekt und Objekt des Opferns" seien: — nahm das Organ der Evangelischen (Christian Observer) in klarer Erkenntnis der Sachlage den Kampf auf, der in dem ungeahnten Umfange und der Schärfe, die er annahm, verriet, daß hier tiefgehende kirchliche Grundsätze um die Oberhand stritten. Der march of mind der Oxforder geriet auf gefährliche Bahnen. In der eigentümlichen Mischung römischer Neigungen und Abneigungen überwog das Liebäugeln mit dem alten Feinde in Rom, und durch den berechtigten Kampf gegen die matte und platte Tagesreligion der Massen ging ein böser Unterton: diese Traktate mit ihrer Verherrlichung der altanglikanischen und Tridentiner Theologie (in einem Trakt war gesagt worden, das Tridentinum sei nicht papistischer als die Traktate) führen unmerklich hinüber nach Rom. Der alte Volksruf des 18. Jahrhunderts: No Popery wurde in der Presse und auf der Straße wieder laut. Die Oxforder, schrieb die Edinb Rev. 1841, Apr. 273, vertreten Sätze, die den Artikeln der englischen Kirche,

deren Diener sie sind, widersprechen, mögen ihre Ansichten richtig sein und mit der geoffenbarten Religion übereinstimmen, jedenfalls sind es nicht die Lehren der nationalen Kirche. So harmlos ehrlich die Oxforder Geständnisse der Papisterei vorgetragen werden, die Freunde der Kirche müssen sie tief beklagen.

Gegen diese Anklagen trat Newman, seit 1834 der unbestrittene Führer der Oxforder, im 38. und 41. Traktat in die Schranken mit der nunmehr in den Vordergrund gerückten Idee der Via media. Es ist der Ruhm der englischen Kirche, sagt er, daß sie den Mittelweg zwischen den sog. Reformatoren und Rom geht. Von dem Glauben des 16. Jahrhunderts, von den Rubriken des A. G. B., die man heute freilich papistisch nennt, sind nicht wir, sondern die gegenwärtige Kirche abgewichen; sie verachtet die Formularien und Anweisungen des Prayerbooks, vernachlässigt die Sakramente und giebt die Kirchenzucht preis. Glaubensregel sind nicht die 39 Art., sondern die von den Aposteln und der alten Kirche verkündigte Lehre. Jene sind nur der eine der geistlichen Schätze der Kirche; nicht ein corpus divinitatis, sondern lediglich Proteste gegen die in den Jahrhunderten eingeschlichenen groben Irrtümer; die Lehre der Apostel in ihrer Integrität ist in der Liturgie niedergelegt. Darum ist eine neue Reformation nötig; denn wie der römische, so ist der Genfer Lehrtypus fremdländisches Gewächs (foreign interference). Hat die erste die altkirchlichen Sätze festgehalten und nur die ungesunden Wucherungen und Ablagerungen beseitigt, so wird die neue an die Glaubenssätze der ersten ebenso wenig rühren; aber sie wird sich mit „Ergänzungen", „Zusätzen", „Schlüssen" gegen die bodenständig gewordenen Irrungen der Zeittheologie wenden, die 39 Art. also nicht ändern, aber interpretieren und Protest erheben gegen die Verquickung der Kirche mit dem Staat und gegen den Latitudinarismus des Tages; positiv aber das überkommene Lehrgut „ergänzen" durch die Wiedererweckung, Neubelebung und „Weiterentwickelung" der Grundgedanken des A. G. B. Dieser Mittelweg zwischen den sog. Reformatoren und dem römischen Christentum war nichts anderes als die alte Römerstraße. Ihm widersprachen zudem die Thatsachen der Vergangenheit und Gegenwart; und Newman, der seine Möglichkeit (in der 3. Aufl. des Proph. Office, XXIII) für die Gegenwart meinte bewiesen zu haben, mußte enttäuscht anerkennen, daß selbst die alte Kirche ihn nur in den christologischen Häresien aufweise (vgl. Twelfth Lecture on Angl. Difficulties und Fortnightly Rev. 1879, July 13) und der Anglikanismus in unerwünschte Parallele mit dem Monophysitismus gerate (Wakeman 473).

Die Grundgedanken und die Ausläufer dieser Via media ernüchterten denn nicht nur die Zuwartenden, sondern auch die anfangs begeisterten Freunde. Sie widersprachen dem religiösen Empfinden der Nation, und der erst schüchterne Widerspruch machte sich von da laut vernehmbar.

Noch in demselben Jahre (Ende 1834) führte Dr. Hampden den ersten Schlag. In seinen Observations on Religious Dissent with reference to the Use of Religious Tests in the University verlangte er die Beseitigung der Unterschrift unter die 39 Art. für die Mitglieder der Universität mit der Begründung, daß die kirchlichen Bekenntnisse Meinungen darstellten, für die andere nicht verantwortlich gemacht werden könnten. Newman, den weniger die Forderung als ihre Motivierung in heftige Erregung brachte, erhob sich, übrigens von den Hochkirchlichen der alten Schule und den Evangelischen unterstützt, gegen den Angriff auf seine innersten Überzeugungen, und Hampden wurde mit seinem Antrag von der Universität abgewiesen. Als er trotzdem zwei Jahre später vom Prime-Minister Lord Melbourne zum Regius Professor der Theologie ernannt wurde, brachen die Traktarianer abermals gegen ihn los, übergaben der Universität eine Erklärung, Hampden vertrete freidenkerische Grundsätze, und verlangten, daß den theologischen Studenten von den Bischöfen der Besuch der H.schen Vorlesungen verboten werde. Unter großer Erregung wurde die Sache an der Universität verhandelt; von den Kollegienvorständen wurde Hampten ein Mißtrauensvotum erteilt, aber die beiden Prokuratoren der Universität annullierten die Beschlüsse der Heads, und der traktarianische Vorstoß, der seine Kräfte überschätzt hatte, blieb wirkungslos.

Gleichzeitig holte Dr. Arnold, der Führer der freieren Theologie in Oxford, zum Gegenstoß aus und brachte die Bedrohung der Gewissensfreiheit durch die Traktarianer vor die Öffentlichkeit. In einem kampflustigen Aufsatz der Edinburgh Rev. (The Oxford Malignants and Dr. Hampden, Apr. 1836) stellte er sich an die Seite seines Freundes und Gesinnungsgenossen und beleuchtete mit grellen Schlaglichtern die letzten, noch im Verborgenen gehaltenen Ziele der Neuerer, mit denen er sich kurz vorher (in s. Principles of Church Reform) grundsätzlich auseinandergesetzt hatte. War hier seine

Forderung auf eine Öffnung der staatskirchlichen Thore für die Sekten und auf Beteiligung aller bewußt christlichen Elemente am kirchlichen Leben gegangen, so erhob der neue Aufsatz die Anklage auf die nicht immer gewahrte bona fides der Malignants (wie unter dem Commonwealth die hochkirchliche royalistische Partei spottweise genannt wurde) und Oxford Conspirators. Ihr Vorgehen, heißt es, sei nicht in Irrtum, sondern in sittlicher Verworfenheit begründet (not of error, but of moral wickedness, S. 238).

Arnold hatte es damit zuwege gebracht, die öffentliche, nichtklerikale Aufmerksamkeit, zunächst der Gebildeten, auf die Oxforder Vorgänge zu ziehen. In Flugblättern und Zeitungen kam es zu erregten Auseinandersetzungen, die die Neuerer zum Tagesgespräch machten.

Waren sie eben im Hampdenstreit unterlegen, so erhoben sie sich nun zu neuen Vorstößen um so kraftvoller, als eben Dr. Pusey (s. d. A. Bd XVI, 349), einer der angesehensten Professoren der Akademie, endgiltig (Ende 1834) sich ihnen anschloß. Für die Partei, die fast nur aus jungen Männern bestand, die statt Namen und Vergangenheit nur die Hoffnungen der Zukunft in die Wagschale der Partei zu werfen hatten, bedeutete damals sein Beitritt eine ungeheure, kaum abschätzbare Stärkung, ein Ereignis, das nachmals von großem und entscheidendem Einfluß auf den Charakter und die Geschicke der Bewegung wurde (Church 132). Dr. Pusey, schrieb Newman, gab uns sofort eine Stellung und einen Namen. Er war Canon von Christ Church, kam also aus der geistigen Aristokratie zu uns herüber, verfügte als Regius Professor an der Universität und als namhafter Gelehrter über weitreichenden akademischen Einfluß und als Abkömmling eines adeligen Hauses über große Familienverbindungen; ein Mann, der nach Eigenart, Verdiensten und Stellung zum Parteiführer berufen war und der der Bewegung vor der Welt eine Angriffsfront bot (vgl. oben Bd XVI, 349 ff.). Zudem warf die wissenschaftliche Gloriole, die den hervorragenden Forscher umgab, einen Nebenglanz auf die „bedeutungslosen" Männer, zu denen er hinübertrat, und setzte deren Dasein und Absicht in ein gewisses Recht. Aus dem Mob machte er eine geordnete Körperschaft (wie Newman eingesteht) und als Ersatz für den weitabwohnenden Keble das Unternehmen zu einer im wesentlichen Oxforder Bewegung, deren Anhänger von da ab als Puseyiten bezeichnet zu werden begannen.

Sein Einfluß trat sofort zu Tage. Von den Gedanken der deutschen Theologie tief berührt, der Freund und Korrespondent von Schleiermacher, Tholuck, Ewald und Sack, verlangte er für die wissenschaftliche Darstellung an Stelle der in den ersten Traktaten zu Tage getretenen Übertreibungen und Verschwommenheiten gehaltenen Ernst, Würde und Nüchternheit. Und er zeigte selbst, wie er das meinte. Ende 1835 gab er „an Stelle der bisherigen unvollständigen Aufsätze" Trakt 67, 68 und 69, die drei Teile einer Untersuchung „über die Taufe" heraus, ein Buch von mehr als 300 Seiten (2. Aufl. über 400), das noch heute als eine der hervorragendsten Monographien über den Gegenstand gilt. Es folgten in Tr. 71, 76, 78, 81 die Catenae Patrum, die für die neuen Sätze die geschichtliche Kontinuität und altkirchliche Autorität nachzuweisen versuchen (apostolische Succession, Taufwiedergeburt, katholisches Kirchenprinzip und Eucharistie); im J. 1836 der Prospekt und von 1838 an die Herausgabe der Oxford Library of the Fathers (vgl. oben S. 25, 57). Seine Absicht ging auf den doppelten Nachweis, einerseits, daß die römische Kirche zwar in ihrem hierarchischen Herrschaftsgelüste, ihrer Veräußerlichung, ihrer Verlästerung des Evangeliums Christi, das sie in ein Gesetz der Kirche, ohne befreiende und lebendig machende Geistesmacht, versteinert habe, abzulehnen sei, nicht aber die katholische Kirche als solche, weil ihre Lehre schriftgemäß sei und den 39 Artikeln nicht widerspreche. Anderseits auf Anerkennung und Befestigung des anglikanischen Lehr- und Kultussystems aus dem 16. und 17. Jahrhundert, mit dem Nachweis, daß es sich jetzt nicht um Romanismus, auch nicht um Neuformulierungen, sondern lediglich um das Recht des Anglikanismus, des bodenständigen Nationalglaubens, in seiner ursprünglichen Reinheit handle.

In derselben Richtung hatten inzwischen die Traktate ihren Fortgang genommen. Hatte Pusey in der Oxford Library (Vorrede) „das Alte und NT als die Quelle der Lehre, die katholischen Väter aber als den Kanal, durch welchen jene zu uns herabfließt", bezeichnet, so ließ der 1838 in den Kampf der Meinungen geworfene Nachlaß Froudes keinen Zweifel an der reformationsfeindlichen Grundrichtung der Partei. Ein vollblütiger Hasser der weltbefreienden That des 16. Jahrhunderts wies Froude darin die Oxforder als Katholiken ohne Papsttum und als Anglikaner ohne Protestantismus nach und fiel mit robuster Grobheit über Luther und seine Freunde her (vgl. oben S. 23, 6), in der Beschönigung

von Church (262), ein Mann, der mit harten Worten der Welt den vollen Umfang und die letzte Tiefe der Überzeugungen offenbarte, die den Anlaß zur Bewegung boten. —

Die Fata Morgana des von Newman als gangbar gepriesenen Mittelwegs zerfloß damit wie ein Schemen; und die von da an erscheinenden Traktate wiesen mit zunehmender Schärfe die Richtung, in der der march of mind sich bewegte. In seinem Taufttraktat hatte Pusey, unter Ablehnung der Wiedergeburt aus dem Glauben, gelehrt, daß die Erneuerung des Sinnes durch den Taufakt allein gewährleistet werde, und sich damit zum römischen opus operatum bekannt; der 75. empfahl das römische Brevier als Erbauungsbuch; der von Isaak Williams verfaßte 80. (fortgesetzt im 87.) „Über die Zurückhaltung (reserve) bei Mitteilung religiöser Wahrheiten" versuchte nichts anderes, als die Geheimdisziplin der alten Kirche wiederherzustellen. Voll warmherziger Frömmigkeit und tiefer Einblicke in das verborgene Leben der Seele mit Gott, auch durch Schönheit der Sprache ausgezeichnet, wirkte der Aufsatz wie eine explodierende Mine und legte die letzten Ziele der Partei vor aller Welt bloß (British Critic 1839, April). Über die heiligsten Dinge vor jedermann und zu jeder Zeit zu reden, war gesagt, sei roh und unehrerbietig; Christus und die Apostel hätten diese Reserve beobachtet; die rückhaltlose Preisgabe aller Glaubenswahrheiten vor Gleichgiltigen und Ungläubigen, das ungebührliche Betonen der Rechtfertigung und im Zusammenhang damit das unbesonnene Verteilen von Bibeln und Traktaten sei verwerflich und widerspreche der christlichen Esoterik. Nur dem Gehorsam des Glaubens, der anbetenden Frömmigkeit erschließe sich die religiöse Wahrheit, nicht der spekulativen Forschung; durch kirchliche Zucht, nicht durch Predigt, Studium und frommes Leben werde der religiöse Charakter gebildet. Also unevangelische Scheidung zwischen Eso- und Exoterik, Zurückstellung der Rechtfertigung hinter die Geheimlehre, die kirchliche Zucht als Prinzip der Heiligung: alles Sätze, die zum mindesten den bestehenden römischen Verdacht ins Recht setzten (Church 265).

Als nun Keble im 89. Tr. (Über die mystische Erklärungsweise der Kirchenväter) für die wunderlichsten Einfälle der patristischen Allegorik dieselbe Inspiration wie für die Propheten und Apostel in Anspruch nahm (they proceeded in interpreting Scripture on the surest ground: the warrant of Scripture in analogous cases [wozu vgl. Edinb. Rev. 1844, Oct. 343]) und ihre offenbaren Irrtümer nicht nur verteidigte, sondern lobend befürwortete, war die hochgradige Spannung auf beiden Seiten einer weiteren Steigerung nicht fähig. Niemand, sagten die einen, der Glied der nationalen Kirche und durch Unterschrift an die 39 Art. gebunden ist, kann derartige Ansichten vertreten; und die von keiner Rücksicht mehr Gebundenen warfen die bei solcher Lage der Dinge natürliche Frage auf: warum nicht die letzte „Entwickelung" vollziehen? Newman selbst zwar, immer noch in der Selbsttäuschung befangen, daß sein in der Via media vertretener Anglokatholicismus dem kirchlichen Bekenntnis nichts vergebe, daß vielmehr gegen die Irrtümer der Zeit nur Zusätze nötig seien (vgl. oben S. 27, 23), suchte noch den Romanismus als solchen zu leugnen, aber die gleicherweise von Rom wie von Genf erfolgten Einflüsse in das anglikanische Lehrgut wies er ab; die Nationalkirche müsse ihrem eignen Genius folgen.

Das Hindernis für die Verwirklichung dieser Absicht waren die zu Recht bestehenden 39 Artikel. Um deren Beseitigung bemüht sich nun der vielberufene 90. Traktat, der (am 25. Januar 1841) unter dem Titel Remarks on certain passages in the 39 Articles erschien, zuerst anonym, aber auf erfolgten Einspruch von N. sofort anerkannt. Durch und durch juristisch gedacht (construed as by a purely legal court [Church 286]) versuchen sie durch je und dann willkürliche, zum Teil sophistische Auslegung, mit der haarspaltenden, auf Fallstricke sich verstehenden, aus der mittelalterlichen Scholastik herübergeholten Spitzfindigkeit eines Advokaten, der aus einem Nichts ein Etwas zu machen versteht, den Nachweis, daß römische Überzeugungen und die Unterschrift unter die Artikel sich nicht ausschließen, beseitigen also das Unterscheidende des anglikanischen Bekenntnisses gegen Rom. Die Frage ist nicht, was die Artikel thatsächlich lehren, sondern was sie nicht verwerfen, und wie sie sich drehen und pressen lassen im „anglokatholischen" Sinne. Dies ist dem Anglikaner freigelassen. Was die Verfasser persönlich im Sinne gehabt haben, ist gleichgiltig; an und für sich sind sie keine Autorität. Die Artikel werden also nicht widerlegt und nicht bekämpft, auch wird ihre Verbindlichkeit nicht geleugnet, aber ihr Beiwerk wird subtil umgedeutet, und aus dem, was sie nicht sagen, werden sie ergänzt, und durch die Zusätze, die sich bemühen, sie als lediglich gegen die Lehrfassung, nicht gegen das eigentliche Lehrgut gerichtet nachzuweisen, wird in Kraft dieser Deutungen die Unterschrift freigegeben.

Auf einige der „Bemerkungen" weise ich, um der Wichtigkeit der Sache gerecht zu werden, kurz hin. Artikel 6 der Conf. Anglic. bestimmt die hl. Schrift in Glaubenssachen als regula fidei, als alleinige Glaubensnorm. N. bemerkt dazu: „Als Regel des Glaubens sehen wir die Schrift nur soweit an, als wir andere Instanzen (Apostolikum, Liturgie, Tradition und patristisches Schrifttum) gleichfalls annehmen, in dem Sinne, daß es nicht sicher ist, ohne Rücksichtnahme auf diese nach der Schrift allein zu urteilen. „In dem jetzt gewöhnlich verstandenen Sinne ist die Schrift nach anglikanischen Grundsätzen nicht alleinige Glaubensregel". — Artikel 11 der Conf. behauptet das sola fide. Mit Glauben, sagt N., ist nur das einzige innere Werkzeug gemeint, nicht jedes Werkzeug überhaupt; neben inneren giebt es äußere (z. B. die Taufe als Mittel der Rechtfertigung); da aber ein inneres Werkzeug nicht mit einem äußeren streitet, so schließt die Lehre von der instrumentalen Kraft des Glaubens keineswegs die Werke, die auch ein Mittel sind, aus; nur wenn gesagt wäre, die Werke rechtfertigen in demselben Sinne wie der Glaube, so wäre das ein Widerspruch in den Ausdrücken. „Der Glaube rechtfertigt vielmehr in dem einen Sinne, die Werke in einem andern, und das ist alles, was hier behauptet wird". — Artikel 22 verwirft, wird gesagt, nicht das Fegefeuer als solches, sondern nur, daß es Verdammte selig mache; nicht den Ablaß an sich, sondern nur die Idee einer päpstlichen Sündenvergebung für Geld, nicht Bilder und Reliquien an sich, sondern nur ihre götzendienerische Anbetung u. s. w. — Artikel 25 lehnt die Siebenzahl der Sakramente ab; man muß, sagt N. dagegen, zwischen Sakrament im engeren und weiteren Sinne unterscheiden. — Artikel 28 leugne, heißt es weiter, nicht jede Wandlung beim AM, sondern nur die Wandlung in den irdischen, natürlichen Leib Christi. — Artikel 31 behaupte nur die Verschiedenheit des Meßopfers von Christi Kreuzesopfer; als Erinnerungsopfer an Tote und Lebendige sei es berechtigt. — Nur ein Artikel (38) von der Verwerfung der päpstlichen Obergewalt wird bedingungslos zugegeben. — Dann heißt es am Schlusse: Diese Erklärung der Artikel ist keine antiprotestantische; denn „es ist unsere Pflicht, die reformierten Artikel in möglichst katholischem Sinne zu fassen. Gegen ihre Verfasser haben wir keine Verbindlichkeiten. Die Artikel sind im buchstäblichen und grammatischen Sinne, nicht nach Meinung und Absicht ihrer Verfasser, sondern im Sinne der katholischen Kirche auszulegen" (vgl. N.s Briefe an Dr. Jelf und Mr. Bowden vom 15. März 1841: I have asserted a great principle, that the Articles are to be interpreted not according to the meaning of the writers, but according to the sense of the Catholic Church).

Dies also war für ihn die Bedeutung von Tr. 90: der innere Bruch mit seiner alten Kirche. Seine weitere Entwickelung ist keine freie mehr; in Nr. 90 hat sie ihre fest vorgeschriebenen Bahnen gewonnen. Es waren Sätze, die mit dem nationalen Kirchentume nichts mehr gemein hatten. Der sie aussprach, hatte bewußt die trennende Linie überschritten. Im Frühjahr 1839 war meine Stellung in der englischen Kirche auf ihrer Höhe, schrieb er später (Apol. 180), und in seinem Artikel Über den Stand der religiösen Parteien (Brit. Critic 1839, April) „hatte er seine letzten Worte als Anglikaner zu Anglikanern gesprochen. Es war der Abschiedsgruß an meine Freunde". Die innerliche Loslösung hatte sich schon damals vollzogen, aber er „wußte es noch nicht; alles ging wie im Nebel seinen Weg" (vgl. oben Bd XIV, 6—7). Ehrlicherweise kann ich, schrieb er an Manning (25. Oktober 1843), seit diesem Sommer vor 4 Jahren der englischen Kirche nicht mehr angehören. Daraus erhellt, daß er 1841 wußte, was er that: der Trakt ist aus bewußt römischen Überzeugungen heraus geschrieben. —

Ganz Oxford, die Freunde und Feinde der Bewegung, gerieten in Bewegung; die einen in der Befriedigung darüber, daß man auch mit römischen Ansichten in der Staatskirche bleiben könne; die andern vor Entrüstung, daß die 39 Artikel, das Hauptbollwerk des englischen Protestantismus gegen den römischen Irrtum, zerbrochen waren. Von der Universität ging „der bleiche Schrecken" (vgl. Mozleys Brief vom 13. März 1841) wie ein Sturmwind in das Land hinein. Jubelte das junge Oxford über die aufgethane Pforte und duldeten die Lauen anfangs noch die rabulistischen Spiegelfechtereien, so erhoben die Gegner mit unangezweifeltem Rechte die alte Anklage Dr. Arnolds gegen die Oxford Malignants (vgl. oben S. 28, 6), die Angriffe beruhen nicht auf Irrtum, sondern auf sittlicher Verworfenheit. Newmans „Entwickelungen", das wurde jetzt mit einem Schlage klar, lagen bewußte und bestimmte Absichten zu Grunde, und „die so aussichtslosen Anfänge und so zufälligen Gedankenreihen" waren im Verlauf der Zeit beabsichtigte und gewollte geworden, bis sie mit Nation und Kirche in dem Maße in Konflikt

gerieten, daß diese ihm und seinem System von da ab den Platz an der Sonne weigerten.

Von allen Seiten wurde auf Entscheidung gedrängt. Newmans Bischof und die Universitätsbehörden ließen Wochen in ratlosem Schweigen vergehen. Endlich erfolgte (Mitte März) seitens der Universitätsvertretung (Vizekanzler, Kollegienvorstände und Proktoren) der Einspruch: die Traktate seien zu mißbilligen, die Auslegung des 90. Tr. weiche dem Sinne der 39 Art. eher aus, als sie ihn erkläre. Auch Dr. Bagot, Bischof von Oxford, bis dahin den Traktarianern wohlgeneigt, schrieb an N., nachdem dieser die alleinige Verantwortlichkeit für Nr. 90 übernommen, der Traktat sei anstößig und gefährde den Frieden der Kirche; die Traktate seien deshalb nicht fortzusetzen.

Dieser Verurteilung, der Oberhoheit des Bischofs, nicht der Universitätsvertretung unterwarf sich N. Es war für ihn der Anfang vom Ende. Im Sommer kündigte er dem British Critic seine Mitarbeit, und die Traktate wurden nicht weiter gedruckt. Die meisten Bischöfe und sehr viele Geistliche verurteilten Tr. 90; das war eine zweite Ablehnung. „Unsere Arbeit ist vorüber; der Grund, auf dem wir stehen, ist unter uns weggenommen." Die Führer fühlten, das öffentliche Vertrauen war dahin, ihre Stellung unhaltbar. Nun blieb ihnen nichts mehr übrig, als ihre Schule zu schließen und aufs Land zu gehen, es sei, daß sie aufhörten zu sein, was sie waren, oder — wie Newman bezeichnend hinzufügt (vgl. Apol. 172—173 u. Angl. Diffic. I, 134), daß sie nach Wahrheit und Frieden wo anders suchten. Mit nüchternem Blicke erkannte er die Lage. Die Schlacht war geschlagen, für seine Ziele verloren. Qui trop embrasse, mal étreint. Die Parteiverhältnisse klärten sich. Die Einheit der Oxforder Schule zerbrach an den harten Konsequenzen von Nr. 90, und der immer so bittere Protest des zu spät gekommenen Begreifens verhallte wirkungslos. Newman schied (Sommer 1841) aus, zog sich nach Littlemore zurück und wartete seinem Verhängnis entgegen. Die Jerusalemer Bistumssache brachte dem Kampfe in ihm das Ende. Seit Ende 1841 war er als Anglikaner „auf dem Totenbette". Es war indes ein langsames Sterben; erst vier Jahre später, am 8. Oktober 1845, nachdem viele seiner Freunde und Mitkämpfer in Rom Frieden gesucht, ging auch er hinüber und empfing aus der Hand des Passionistenpaters Dominik die Eucharistie unter einer Gestalt.

Damit sprach er selbst seiner Arbeit im Staatskirchentum das Urteil. Die Via media war eine Selbsttäuschung, ein Hinken auf beiden Seiten gewesen. Im Kampfe der Geister, zumal um religiöse Güter, entscheiden klare, aus Kopf und Gewissen gewachsene Grundsätze, nicht die Vermittelungen. Die letzten Lösungen lagen hier in dem römischen Gedankengut. Das war der katholischen Hierarchie früher als den Oxforder Akademikern klar geworden. Dr. Wiseman (nachmals Erzbischof von Westminster) hatte das Unhaltbare der traktarianischen Ideengänge erkannt und in seiner Schrift On Anglican Claims nachgewiesen; während er noch zuwartend bei seite stand, soll Gregor XVI. von den Traktarianern gesagt haben: Sono papisti senza papa, catholici senza unita, protestanti senza liberta. —

II. Der Puseyismus. 1. Schon 1840 waren einzelne übergetreten; der eigentliche Exodus begann indes erst 1842, und Rom machte den redituris seine Pforten weit auf. Die Gemäßigteren zogen sich zurück, andere modifizierten ihre Anschauungen durch Abstimmung des römischen Tons oder Ausscheidung der romanisierenden Ideen, die dritten suchten im geruhsamen Leben einer dörflichen Pfarrei den Frieden durch die Arbeit an den Gemeinden. Auch innerhalb der Parteiführung kam es zu einer Klärung. Nachdem Newman ausgeschieden, trat Ward, „der Fanatiker des Privaturteils", der (in seinem Ideal of a Christian Church 100; 595) die 39 Artikel „nicht im nächstliegenden Sinne oder im Sinne der Verfasser, sondern in dem Sinne, der dem Unterzeichner am passendsten erscheine", erklärt wissen wollte, ja unter Ablehnung des natürlichen den non-natural sense verteidigte, als Führer an die äußerste Rechte, bis er für seine herausfordernde Apotheose der Heuchelei von der Universität abgesetzt wurde und nach Rom übertrat (1845), während Keble und Williams das rechte Centrum (mit starkrömischen Neigungen) bildeten und Perceval nach links hin die Verbindung mit der Nationalkirche aufrecht zu erhalten suchte. —

Die Führerschaft der Gesamtpartei aber fiel von 1841 an, zum Teil infolge der Notwendigkeit, die aus dem Verlust der Einheit sich ergebende Schwäche durch wissenschaftliches Herausarbeiten und geschichtliche Begründung der Oxforder Ideen auszugleichen, wie eine Selbstverständlichkeit dem gelehrten E. Bouverie Pusey (vgl. oben Bd XVI 349) zu; damit schließt die eigentlich traktarianische Phase der Bewegung.

2. Die nunmehr einsetzende zweite wird demgemäß in den beiden ersten Jahrzehnten (bis etwa 1860) von der wissenschaftlichen Begründung des Systems (besonders durch Puseys Arbeiten), im dritten von dem Kampfe um das Recht der anglokatholischen Lehren und Kultformen im Staatskirchentum in Anspruch genommen. Unter der Hand des vorsichtigeren und vornehmeren Pusey, der ihr schon mit seinem Eintritt einen akademischen Nimbus verliehen und nun den Namen gab, nahm die Bewegung gemäßigtere Formen an, die, allmählich das dogmatische Gebiet verlassend, sich mit Eifer auf die Ausprägung älterer, den römischen nah verwandter Ritualien warf und damit Probleme aufnahm, die mit Theologie nur wenig gemein hatten (Ritualismus), und in denen viele, mit Carlyle etwas übertreibend, „das Symptom baldiger Auflösung der altgewordenen Staatskirche" erblickten.

Die Verurteilung des Wardschen Grundsatzes von der nicht-natürlichen Interpretation seitens der Universität bedeutete eine entscheidende Niederlage der Traktarianer und hatte eine Scheidung der Geister zur Folge; viele Freunde zogen sich zurück, andere traten zu den früheren Gegnern über und bargen sich unter den Fittigen des bodenständigen Hochkirchentums. Um so energischer verharrten die furchtlosen engeren Kreise auf der eingeschlagenen Bahn. Nach Ward und Newman traten von 1845—1846 etwa 150 Geistliche und angesehene Laien der Partei über; unter ihnen Fred. Oakley, kgl. Kaplan in Whitehall und Pfarrer an All Saint's, Margaretstr., London; ferner Collyns, Hauptpastor an St. Mary Magdaleu Oxford, F. W. Faber, Rektor von Elton, Spencer Northcote, J. B. Morris, Puseys Gehilfe bei der Library, Dudley Ryder (mit Frau, Schwester und fünf Kindern), C. Dalgairns, E. H. Thomson und J. Gordon, zwei Londoner Pfarrer u. a.

Als zu dieser bedenklichen Wendung energische Versuche traten, auch im Ritual die römischen Konseqenzen zu ziehen, den hölzernen Abendmahlstisch durch einen steinernen zu ersetzen, Kruzifixe, Altarlichter, die piscina u. a. gegen den Geist, wenn auch nicht den Buchstaben des A.G.B. einzuführen, und diese Neuerungen von den oberen Zehntausend ostentativ begünstigt wurden, auch von den anglokatholischen Führern nichts geschah, um die bedrohten Mauern der Kirche zu schützen, da erhob sich wie einst zu Königin Annas Zeiten der Volksruf: No Popery von neuem. Auf seiten der englisch-römischen Hierarchie lauter Beifall und freudige Erwartung, auf protestantischer neben grollendem Unmut die bangsten Befürchtungen. Beklagten auch viele der in der Kirche verbliebenen Traktarianer den verhängnisvollen Schritt ihrer Freunde, wo war die Gewähr, daß im Laufe der Entwickelungen nicht auch sie aus dem verwirrenden Kampfe der Parteien ihre Zuflucht „drüben" suchen würden? —

Während nun die Lage der Dinge auf protestantischer Seite die evangelisch Gesinnten zu engerem Zusammenschluß trieb, in England die Bewegung, nun nicht mehr an die Universität gebunden, in die entlegensten Gemeinden bis nach Wales und Yorkshire übersprang und in Schottland die an die Ausschreitungen des Patronatswahlrechtes sich anschließenden Kämpfe den Bestand auch der nördlichen Kirche in Frage stellten (1843—45), gewann es den Anschein, als ob die zersetzenden Kräfte der Oxforder auch in der Richtung einer Zerbröckelung des Staatskirchentums erfolgreich arbeiteten. Die Puseyiten Verräter (rascals and traitors) der hl. Kirche zu schelten, Heuchler, die im Herzen römisch seien, aber das Brot der Kirche äßen, half über die Schwierigkeiten nicht hinweg. Die Frage, die zur Lösung drängte, lag tiefer: was ist die Kirche, die hl. katholische Kirche? welche Beziehungen hat sie zum Staat? ist im Credo und Katechismus die Lehre von der Kirche in einer den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden Weise festgelegt?

Die Lehrkämpfe, die mit dem Jahre 1847 einsetzen, sind die Antwort auf diese Fragen, die, wie im römischen System, den Puseyiten von centraler Bedeutung waren; aus diesem Grunde gehe ich kurz auf sie ein. —

Im Dezember 1847 berief der Prime-Minister, Lord John Russell den oben (S. 27, 37) erwähnten Prof. Dr. Hampden zum Bischof von Hereford. Dagegen erhoben dessen alte Gegner Einspruch an den Minister wegen ungesunder Lehre; das gleiche thaten 13 Bischöfe; der Dean und Kanon des Domkapitels stimmten gegen Hampden, und vereint brachten sie die Sache vor das kgl. Oberhofgericht (Court of Queen's Bench); aber hier unterlagen sie.

Noch während diese Sache schwebte, setzte der wichtigere, an Gorhams Namen sich knüpfende Taufstreit ein. Rev. G. C. Gorham, schon 36 Jahre zuvor bei seiner Ordination wegen seiner Ansichten von der Taufwiedergeburt vom Bischof von Ely angefochten, wurde 1847 in das Kronpatronat Bramford-Speke berufen, von dem trak-

tarianiſch geſinnten Biſchof Dr. Philpotts indes abgelehnt. Er hatte, im Widerſpruch zu den 39 Artikel geleugnet, daß die geiſtliche Wiedergeburt durch die Taufe gewirkt oder mitgeteilt werde; das erzbiſchöfliche Gericht (Court of Arches) billigte die biſchöfliche Entſcheidung, aber vom Court of Appeal, einem Unter-Ausſchuß des Kgl. Geheimen Rates, alſo der höchſten weltlichen Berufungsinſtanz in kirchlichen Sachen, an die Gorham Berufung eingelegt, wurde das Urteil Philpotts aufgehoben und Gorham in ſein Amt eingeſetzt. Die Frage nach den Lebensbedingungen der Kirche war damit aufgerollt; aber der Streit ging viel weniger als um die inkriminierte Lehrfrage um das Prinzip: bei welcher Inſtanz ruht die letzte Entſcheidung in kirchlichen Fragen, beim Geheimen Rat des Königs oder beim Erzbiſchof, d. h. bei Staat oder Kirche? Alle Bemühungen Philpotts, der nunmehr bei zwei Untergerichten (Queen's Bench u. Court of Common Pleas) die Zuſtändigkeit des Geheimen Rates für den vorliegenden Fall beſtritt, des Biſchofs Blomfield von London, endlich einer traktarianiſchen Verſammlung von über 1500 angeſehenen Geiſtlichen und Laien, blieben ohne Erfolg. Gorham gelangte nach einigen formalen Widerſtänden thatſächlich in ſein Amt. Dem Privy-Council war das entſcheidende Wort verblieben, d. h. der nationalen Kirche war — gegen Blomfields maßvollen Vermittelungsvorſchlag — das Recht abgeſprochen worden, Herr im eignen Hauſe zu ſein und ſelbſt zu entſcheiden, was in ihr an Lehrgut rechtens ſei.

Dieſer Stand der Legislative brachte die Geiſter um ſo mehr in Sturm, als jener Ausſchuß, das Judicial Committee, ein Laiengericht war, dem in geiſtlichen Dingen die Kompetenz fehlte und das für ſeine Entſcheidungen nicht einmal das geſchichtliche Recht hatte. Der Bruch mit Rom im Jahre 1534 hatte ſtatt des Papſtes den König zur letzten Berufungsinſtanz gemacht, der ſeine Rechte durch einen Court of Delegates (i. d. R. von geiſtlichen Mitgliedern) vertreten ließ. Durch Parlamentsakte waren 1832 ohne Zuſtimmung der Konvokation, die damals ruhte, die Kompetenzen der Delegates dem Geheimen Rat des Königs (Privy Council), im folgenden Jahre wie durch einen Zufall (vgl. J. W. Joyce, The Civil Power in relation to the Church, 16) einem Unterausſchuß des Geheimen Rats, dem Judicial Committee übertragen worden, einem rein weltlichen Gerichtshofe, deſſen Mitglieder nicht notwendig geiſtlichen Standes ſein mußten (Overton, 355). So wurde der Austrag des Gorhamſtreits für die Oxforder zu einem nahezu vernichtenden Schlage. Der höchſte engliſche Gerichtshof hatte ſie ins Unrecht geſetzt, hatte, das Bekenntnis als Norm der Rechtgläubigkeit ablehnend mit ſeiner Entſcheidung einer Glaubensfrage die innerkirchlichen Intereſſen und Rechte verletzt, und an dieſer Entſcheidung, gegen die eine Berufung nicht angängig war, waren (im Judicial Committee) Laien beteiligt, von denen einige nicht einmal der Nationalkirche angehörten. Puſey, durch dieſe Vorgänge tief erregt, trat nunmehr auf den Plan; er drohte mit der Trennung der Kirche vom Staate, und gleichzeitig gaben ſeine Gefolgsleute durch die geräuſchvolle Einweihung einer Kirche (St. Barnabas'), namentlich durch Entfaltung eines durchaus römiſchen Gepränges, an dem die Biſchöfe von Oxford, London und Salisbury, Dr. Puſey, Manning und Keble ſich beteiligten, ihrem gereizten Unwillen über die Verletzung der einfachſten kirchlichen Grundſätze demonſtrativen Ausdruck.

Durch das ganze Land hin bildeten ſich Vereine zum Schutze der Kirche, die nun auch aus gut kirchlichen, abſeits von den Oxfordern ſtehenden Kreiſen lebhafte Unterſtützung fanden. Es folgte eine zweite Flutwelle nach Rom; Manning, R. J. Wilberforce, Dr. Allies, H. Dodworth, Puſeys Helfer, Maskell und 60 Gemeindeglieder einer Londoner Kirche traten über. Von 1833—1876 hatten 385 Geiſtliche (nach Nye 143!) konvertiert, der fanatiſche Ward ſtellte in der Church Union den Antrag auf Anerkennung der Autorität Roms, und mehr als 600 Puſeyiten aus zum Teil ſehr angeſehenen Familien wanderten Ende Auguſt nach Neuſeeland aus, um dort in dem Canterbury Settlement, als Nachfolge der Pilgerväter des 17. Jahrhunderts, ihres Glaubens zu leben und ihr Kirchenideal zu verwirklichen.

Das Staatskirchentum ſchien ins Wanken zu kommen, und welcher Seite der Löwenanteil der Oxforder Beute zufallen werde, das zeigten unmißverſtändlich die Scharen der Überläufer. Eine tiefe Bewegung ergriff die Seele des Volks, bange Ahnungen eines kommenden Verhängniſſes, einer Umgeſtaltung des religiöſen und ſittlichen Lebensſtandes, zitternd in Furcht und Hoffnung in den Herzen der Berührten. Da kam Mitte Oktober 1850, von niemand geahnt oder erwartet, die Nachricht ins Land, Pius IX. habe in einem geheimen Konſiſtorium den apoſtoliſchen Vikar Dr. Wiſeman zum Kardinal und zugleich zum Erzbiſchof von Weſtminſter ernannt und, den Nöten des für Rom reifen Landes entſprechend, England mit einer römiſchen Hierarchie

(12 kath. Sprengeln) beſchenkt. Seit den Tagen der Reformation hatte der Papſt keinen ähnlichen das proteſtantiſche Gewiſſen aufpeitſchenden Schlag gewagt, dem übrigens auch das Skorpionengift nicht fehlte, weil Weſtminſter, von dem der neue Primas ſeinen Titel nahm, durch Alter und Geſchichte geheiligt, das Herz Englands, der Sitz des Königs und des Parlaments war. Das Land tönte wieder von aufreizenden Predigten, von Proteſtverſammlungen und Loyalitätsadreſſen, die einmütig das Einſchreiten der Regierung verlangten, in dem Maße, daß nicht nur die Traktarianer öffentlich ſich gegen die römiſche Hierarchie erklären mußten, ſondern auch Lord Ruſſell, der jetzt die Wiederherſtellung der römiſchen Hierarchie als eine Konſequenz ſeiner Katholikenemanzipation anſehen mußte, den papalen Anmaßungen im Februar 1851 mit der Ecclesiastical Title Bill entgegentrat, die, als eine Donquixoterie gegen leere Titel, freilich weder das Geſchehne wieder gut machen, noch Zukünftiges abwenden konnte. In der Folge wieſen eine Reihe puſeyitiſcher Biſchöfe die römiſche Anmaßung in ſcharfer Weiſe zurück, und Puſey ſelbſt lenkte ein, indem er ſich in einer Schrift in unmißverſtändlicher Weiſe für das Oberaufſichtsrecht der Regierung ausſprach, das Newman und die ihm nahe Stehenden von Anfang der Bewegung an grundſätzlich abgelehnt hatten. Dem Verlangen nach Wiederherſtellung der Konvokation verſagte ſich zwar die Regierung. Aber im Februar 1852, als der Sturm ſich in etwas gelegt und Earl Derby das Whigminiſterium geſtürzt hatte, ging der im Vorjahre abgelehnte Antrag gegen den Widerſpruch der Evangeliſchen im Parlament und Miniſterium inſoweit durch, als der alten Konvokation wenigſtens die Beratung einer Adreſſe geſtattet und damit der erſte Schritt zur Wiederbelebung der Synode gethan wurde: nach ſchweren Niederlagen ein erſter Sieg der Oxforder, der nachmals infolge der reinlichen Scheidung der beiden Gewalten von ſegensreichen Folgen ebenſoſehr für den Staat wie die Kirche ſich erwieſen hat. —

Im Deniſonſchen Abendmahlſtreite fiel ihnen, wenigſtens formell, ein weiterer Erfolg zu. Der Archdeacon Deniſon in Taunton, von dem Gorhamſtreit her als entſchiedener Oxforder bekannt, hatte (1851) in einer Broſchüre über die Sakramente Anſichten über das Abendmahl vertreten, die von der Kirchenlehre abwichen. Von ſeinem Nachbargeiſtlichen Ditcher angegriffen, daß er eine durch die Konſekration zuwege gebrachte Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti lehre, lehnte er die Zurücknahme dieſer Sätze ab und wurde 1851 bei ſeinem Biſchofe (Dr. Bagot) verklagt; als dieſer, nach vergeblichen Bemühungen, die Sache beizulegen, bald ſtarb und ſein Nachfolger Lord Aukland mit dem unwillkommnen amtlichen Erbe ſich nicht befaſſen wollte, brachte Ditcher den Streit vor den Erzbiſchof Sumner, der die von Ditcher verlangte Kommiſſion zwar einſetzte, aber jedes weitere Vorgehen ablehnte. Nun ging Ditcher an die Queen's Bench (April 1856), die den Erzbiſchof zur Wiederaufnahme der Sache zwang. Ein von dieſem berufener Ausſchuß entſchied gegen Deniſon; da er nicht widerrufen wollte, wurde er abgeſetzt, aber das Judicial Committee ſtieß dies (geiſtliche) Urteil wegen eines Formfehlers um. — So blieb Deniſon Sieger nach einem Kampfe, der vier Jahre gedauert und ungeheure Summen verſchlungen hatte — nicht aus dem Recht ſeiner Sache, ein Formfehler rettete ihn. Für die ſtreitenden Parteien ſtellte das Urteil jener erzbiſchöflichen Kommiſſion das eigentliche Erträgnis des Verfahrens dar: Deniſons Lehre widerſpreche dem Bekenntnis; bei Lehrſtreitigkeiten komme entſcheidend deſſen Wortlaut, nicht aber die Schrift oder die altanglikaniſche Auslegung in Betracht. War im Gorhamſtreite ein möglichſt weiter Spielraum für die Auslegung der Artikel dem Beklagten zugebilligt worden, hier wurden die Traktarianer an den Wortlaut gebunden, das Recht, zwiſchen den Zeilen zu leſen und auf die Väter der engliſchen Kirche ſich zu berufen, verweigert und damit ihre Hauptabſicht, die primitive Lehre in die 39 Artikel hineinzutragen, gerichtet (vgl. Schöll PRE², 754). Zudem war im Verlaufe des Verfahrens die traktar. Forderung, die Kirche entſcheidet suo iure, was rechtens in ihr iſt, zweimal durch endgiltiges Eingreifen des weltlichen Gerichts (Queen's Bench und Privy Council) abgelehnt worden. Alſo eine Niederlage der Traktarianer gerade an der Stelle, die ihnen als Herzpunkt und Krone des Syſtems, als heiliges Erbe der Väter galt; und dogmatiſch ein Nackenſchlag, von dem ſie, trotz aller Erfolge auf kultiſchem Gebiete in der Folgezeit, ſich nicht erholt haben. —

III. Der Ritualismus. Die Verſuche alſo, die Oxforder Theologie gegen die kirchliche durchzuſetzen, waren fehlgeſchlagen. Im Tauf- und im Abendmahlsſtreit hatten die Traktarianer ihre Kraft, die ſpekulative und wiſſenſchaftliche, erſchöpft. Vom Jahre 1860 an werden von ihnen die Konſequenzen ihrer hochkirchlichen Anſchauungen für Kultus und chriſtliches Leben gezogen und in einem langen Kleinkampfe von „Fällen", der alle Leidenſchaft an ein großes Ziel ſetzte und ſich von Menſchlichem, Allzumenſchlichem nicht

frei hielt, vor den Richter geschleppt. Aus dem Puseyismus bildet sich, die bisherigen Parteinamen allmählich verdrängend, der Ritualismus heraus. Waren im Gorhamschen und Denisonschen Handel die Versuche, die traktarianische Lehre in das Bekenntnis hineinzutragen, abgelehnt und der geschichtlich-grammatische Inhalt der Artikel, also die Sinnwerte nach der Absicht der Verfasser, als fortan maßgebend in der nationalen Kirche festgestellt worden, so wandten nun die Unterlegenen, ohne Verlangen nach dogmatischen Kränzen, den neuen Grundsatz auf die Rubriken der A.G.B. an und setzten die verbliebene Kraft in die Ausbeutung von deren Wortlaut, des Buchstabens, der ihnen als unwillkommener Siegespreis in den Schoß gefallen war. Sie haben, wie der Erfolg beweist, den Mißerfolg ausgenutzt und es meisterhaft verstanden, ihn in sein Gegenteil umzusetzen.

Um die Mitte der 50er Jahre schon hatte die Schwenkung begonnen. In St. Barnabas', Pimlico, einer Tochterkirche der sehr fortgeschrittenen ritualistischen St. Paulskirche, Knightsbridge, hatte der Pfarrer Liddell das Altarkruzifix, Altarleuchter und Altardecke eingeführt; zur Verantwortung gezogen, legte er vom erzbischöflichen Court of Arches, der die Entfernung des strittigen Schmucks verlangt hatte, an den Ausschuß des Privy Council Berufung ein, der der Vorinstanz beipflichtete, jedoch das Kreuz (nicht das Kruzifix) und das weißleinene (nicht gestickte) Altartuch als Ornament zuließ (vgl. Perry, Stud. Engl. Church Hist. III, 31—721); auch die Versuche, die Ohrenbeichte, die in traktarianischen Klosterschulen (Hurstpierpoint, Storeham) in Übung war, in die Kirchen einzuführen, schlugen noch fehl.

Zu würdelosen Skandalscenen aber, die die öffentliche Meinung in wilde Wut gegen die Römlinge hetzten, führte das Vorgehen des ritualistischen Rev. Bryan King, der seit 1858 in der Kirche St. George's-in-the East das anstößige Ritual eingeführt hatte. Die Gemeinde, damit nicht einverstanden, wählte nun gegen ihn den nichtritualistischen G. Allen zum Hilfsprediger, dessen Gottesdienste, da King sie nicht verhindern konnte, in der empörendsten Weise durch die Parteigänger des Pfarrers gestört wurden. Allsonntäglich zogen aus allen Teilen Londons Scharen von Skandalmachern und Neugierigen in die Kirche, Straßenjungen, Männer und Frauen aus der Hefe des Volks drängten mit Johlen und Pfeifen in die Sitze, intonierten schmutzige Gassenhauer und warfen mit Knieschemeln und übelriechenden Substanzen nach dem anstößigen Altarschmuck und dem Prediger auf der Kanzel. Die Kirche war zuletzt immer in der Gewalt des Mobs. Der Unfug kam bis ins Unterhaus, und Lord Brougham erlangte von diesem 100 Polizisten zur Herstellung der Ordnung. Dennoch erneute sich der Unfug und erreichte am 26. Februar 1860 seine Höhe. Das ganze kirchlich gesinnte London war in Aufruhr, von den fortgeschrittensten Rechten bis tief in die Reihen der Liberalen. Dean Stanley von Westminster (vgl. Bd XVIII, 762—3) vermittelte nunmehr und bewog, im Einverständnis mit dem Erzbischof Tait und Th. Hughes, seinen Freunden, den Pfarrer King, auf ein Jahr Urlaub zu nehmen und zu weichen. Er ging: ein Märtyrer seiner Überzeugungen gegen die tobende, zuchtlose Gewalt, aber unter dem lastenden Drucke einer Schuld, daß er durch sein Verhalten seinen Gegnern zum Siege verholfen.

Seine Freunde indes setzten alles daran, nun erst recht in dem Kampfe ums Ritual durchzuhalten. Noch in demselben Jahre wurde von 20 „Anglikanern" zur „Verteidigung und Aufrechterhaltung der Lehre, Disziplin, Bekenntnisse und Sakramente der katholischen Kirche von England gegen Erastianismus, theologischen Freisinn und Puritanertum" ein Verein, The English Church Union (zuerst The Church of England Protection Society genannt) gegründet, mit der Aufgabe, den Kampf gegen das offizielle Kirchentum und die Regierung aufzunehmen, die rein kirchliche Gerichtsbarkeit, Reform der Synode, Aufhebung des Pfründenverkaufs peremptorisch zu fordern, Abweichungen von den Prayerbook-Rubriken, die kultische Freigebung des Athanasianums, Wiederverheiratung Geschiedener u. ä. zu bekämpfen und für alle wegen der Lehre und des Rituals von den Gerichten Verfolgten (mit persönlichen Opfern) einzutreten. Die Antwort auf diesen Vorstoß war die Gründung der Church Association (1865 von Dr. Blackeney, Rektor von Claughton ins Leben gerufen), mit dem Programm, „bei Aufrechterhaltung der Lehren und Ordnungen der vereinigten Kirchen von England und Irland, allen gegenwärtigen Versuchen, die Lehre in wesentlichen Stücken des Glaubens zu verkehren und die Gottesdienste zu romanisieren, entgegen- und für die Forderung einer geistlichen Religion einzutreten". Diese beiden Programme sind in der Folgezeit das Schibboleth geworden, unter dem die Freunde der Association als Angreifer, die Unionisten als Verteidiger den Kampf um das Ritual geführt haben.

Ganz zweifellos gab die Entwickelung der Kultformen, die in den nächsten Jahren in vielen Kirchen eingeführt wurden, der Annahme Raum, die Ritualisten drängten, trotz aller anglikanischen Verwahrungen, nach Rom oder suchten doch eine weitgehende Angleichung an das römische Ritual. Dazu bestärkte die Rabulistik der Auslegungen, die von den Ritualisten angewandt wurde, den Zweifel an deren bona fides.

Auf die Einzelheiten dieser durch 30 Jahre sich hinziehenden, immer mit heißer Leidenschaft geführten Kämpfe einzugehen, ist hier nicht der Ort. Charakteristisch für die Grundsätze und die Art, wie diese Fälle ausgefochten wurden, sind die durch die Namen Mackonochie, Purchas, Dale und Enraght bezeichneten; ich deute sie deshalb kurz an.

Der Streit ging — in den 60er und 70er Jahren — um das Kreuz, genauer das Kruzifix, den Altar, die farbige und gestickte Altarbekleidung und die Lichter. Mit größter Zähigkeit, hochgetragenem Pathos und einem Aufwand dialektischer Kunst und haarspaltenden Scharfsinns, die einer bessern Sache würdig gewesen wären, selbst um den Preis von Verwundungen und Kirchenschändungen, wurden diese Dinge verteidigt, immer unter Berufung auf die Rubriken des Prayer Books, aus denen nach dem Vorbild des 90. Traktats, was nicht ausdrücklich verboten war oder was aus arglosen Wendungen sich herausklauben ließ, in den Kirchendienst herübergenommen wurde, to exalt the service by its gorgeousness, wie damals das Schlagwort lautete. A. H. Mackonochie und Ch. F. Lowder hielten von 1865 ab ganz London, soweit es kirchlich interessiert war, in Atem. Beide waren Bryan Kings Hilfsprediger im Ostend und dort in selbstloser Hingabe um die leibliche und geistliche Pflege der Armen und Verlornen bemüht gewesen. Als sie, Lowder an St. Peter's, London Docks, und Mackonochie an St. Alban's, Holborn, versetzt waren, nahmen sie das extreme Ritual von St. George's mit dorthin und gerieten in Händel. Mackonochie, ein Mann von glänzender Beredsamkeit, verteidigte die von ihm eingeführten römischen Meßgewänder und Altarlichter. Vor die Gerichte gezogen, wurde er verurteilt, die Lichter zu beseitigen. Am folgenden Sonntag — ich war selbst Zeuge der Vorgänge — erfüllte eine atemlos lauschende Menge die Kirche bis in die fernsten Winkel; auf dem Altar, seiner auf den aller Augen gingen, standen die Lichter — auf einem dünnen Untersatz. In Predigt über AG 5, 39 erklärte Mackonochie: So stehen sie nicht auf dem Altar. Aber diese Sophistik fand vor dem Gericht keine Gnade. Er wurde suspendiert. Am nächsten Sonntag dieselbe Scene; Tausende von erregten Menschen in den Kirchstühlen, Gängen und Nebenräumen, und die Lichter, wie wir es sahen, auf dem Altare, diesmal von in die hintere Altarwand eingelassenen Krampen knapp über der oberen Altarfläche gehalten.

Diese und ähnliche Rabulistereien haben damals den Ritualisten bei allen ehrlich Denkenden geschadet, auch wenn Mackonochie für seine Verhöhnung des Gesetzes sich darauf berief, daß er das Urteil einer weltlichen Behörde (des Privy Council) in geistlichen Sachen nicht anerkenne. Bis zum Jahre 1882 (also fast 17 Jahre) beharrte er, immer wieder verklagt und vor der letzten Instanz meist unterliegend (vgl. Overton II, 374), im Widerstand, bis der friedfertige Erzbischof Tait auf seinem Totenbette ihn bat, um des Friedens willen die Dinge ruhen zu lassen und sein Amt freiwillig niederzulegen. Er willfahrte, und so kam der berüchtigte Prozeß Martin v. Mackonochie, der die Gemüter in verbitterter Erregung gehalten und die Gewissen verwirrt hatte, zu Ende.

Die Sache lag nun in der breitesten Öffentlichkeit und forderte, auch über die beteiligten Kreise hinaus, eine Entscheidung für oder wider. Und der ritualistische Anhang wuchs nicht allein mit dem Interesse an seinem öffentlichen Gebahren; die Ausgestaltung seiner Gottesdienste, Prozession, Fahne, goldstrotzende Gewänder, Weihrauch, die brausende Orgel übten auf die oberen Tausend, besonders die vornehmen Damen, eine fascinierende Gewalt, während in den untersten Schichten, wo die Ritualisten die Seelsorge in energische Hände nahmen und sie zum Teil in ganz neue Bahnen lenkten, ihnen viele Freunde gewonnen wurden.

Inzwischen hatte der Fall Purchas den umstrittenen Fragen eine in etwas veränderte Richtung gegeben. Gegenstand der Klage (erst vor dem Arches Court, in Berufungsinstanz vor dem Ausschuß des Privy Council) waren die alten Meßgewänder, die östliche Stellung des Geistlichen bei der Konsekration und die Hostie, deren Verwendung die Oberinstanz als ungesetzlich verbot, weil „die Rubriken im Prayer Book diese Dinge nicht ausdrücklich erwähnten", während die Ritulisten umgekehrt alles nicht wörtlich Verbotene als erlaubt angesehen wissen wollten. Das Urteil, von ihnen mit verbissenen Ingrimm hingenommen, schürte die Erregung um so mehr, als die prozessualen Untersuchungen und Entscheidungen im Grunde versagt hatten. So entschloß

sich, auf eine Anregung des Bischofs Wilberforce von Wincheſter (Brief an den Primas vom 9. März 1871), Tait zur Einbringung einer Bill, die u. d. T. Public Worship Regulation Act (Auguſt 1874) vom Oberhaus angenommen wurde. Sie hatte die Aufgabe, das gerichtliche Vorgehen gegen ungeſetzliches Ritual zu erleichtern, und war von den beiden Erzbiſchöfen und von beiden Häuſern der Konvokation befürwortet und vom Oberhaus angenommen worden. Strittige Fragen, von wenigſtens drei Gemeindegliedern zur Anklage gebracht, ſollten vom Biſchof abgeurteilt werden, die Berufung aber an den Erzbiſchof erfolgen, der die Sache gegebenenfalls dem Geheimen Rate zu übergeben hatte. Aber dies Verfahren, das die Entſcheidungen weſentlich in die geiſtliche Hand legte, bewirkte das Gegenteil von ſeinen Abſichten und brachte die Dinge in hoffnungsloſe Verwirrung. Die Biſchöfe, die die Klagen gütlich ausgleichen ſollten, kamen in die peinlichſte Lage: die unterliegenden Parteien nahmen ihren Spruch unwillig auf, und unter dem Hin- und Herappellieren trieben ſie ihren Unfug weiter — ſo Mackonoch-London und Ridsdale-Folleſtone, die trotz ihrer Verurteilung weiter amtierten. Offene Verhöhnung des Geſetzes und Herausforderung der kirchlichen und ſtaatlichen Gewalten. Die Staatskirche glich einem Kriegslager: hochmütige Mißachtung der Legislative und beharrlicher Widerſtand auf der einen, Anklagen um Kleinliches, Verurteilungen und Berufungen bis an die letzten Inſtanzen auf der andern Seite; die unteren Volksſchichten in Erregung gehalten durch Maſſenmeetings und auf die Volksſeele berechnete Schlagworte, durch Adreſſen an den Primas und die Biſchöfe, an das Parlament und die Konvokation, an Miniſter und Königin und nicht zu mindeſten durch mattherzige Haltung der angerufenen Inſtanzen, denen die feſt zugreifende Hand fehlte: ſo oder ſo wußten die Verurteilten — durch Urlaub, Verzichtleiſtung, Verſetzung, in den ſeltenſten Fällen durch Abſetzung — dem Arm des Geſetzes ſich zu entziehen. Die ſtaatliche Kompetenz in kirchlichen Fragen iſt in den leidenſchaftlichen Kämpfen dieſer Jahre immer der ausſchlaggebende Geſichtspunkt: dem Staate ſtehen in der Kirche keine Rechte zu. Da weder Traktarianer noch Puſeyiten noch Ritualiſten ein eigenes Bekenntnis beſaßen, ſo war kein Biſchof im ſtande, ſie als ſolche wegen Lehrabweichungen in Anſpruch zu nehmen; wie an anderen Stellen übernahm für individuelle Äußerungen die Partei keine Verantwortlichkeit. Schuld und Strafe fiel auf den einzelnen Mann; kaum warnte ſie, und niemals hinderte ſie die Ausſchreitungen der Treiber. Und in faſt keinem Falle ſind dieſe Romaniſierungsverſuche von den Führern desavouiert worden; man gab höchſtens zu (wie Liddon in ſeinem Streite gegen Monſignore Capel), daß man ſie allerdings „nicht verteidigen könne".

So verhallte auch der zur Mäßigung mahnende Ruf des ehrwürdigen Puſey an den jungen Nachwuchs, die Ritualfrage auf Koſten der Seelſorge und der wiſſenſchaftlichen Arbeit nicht ungebührlich in den Vordergrund zu drängen, faſt ungehört. Denn in dem rein kirchlichen Prinzip ruhte die Kraft der Partei, weil der Satz: die Kirche kann nicht vom Parlament regiert werden, ſie richtet ſich ſelbſt, ihr Recht war, freilich nur durchzuſetzen durch eine Verfaſſungsänderung, in deren Hintergrunde eben das Geſpenſt des Diseſtabliſhment lauerte. Aus dieſem Geſichtspunkte in erſter Linie müſſen die leidenſchaftlichen Kämpfe dieſer Jahre betrachtet werden. —

Der Fall Dale bietet in dieſer Beziehung die typiſchen Züge. Von Gemeindegliedern wegen einiger Neuerungen in der Londoner St. Vedaſt-Kirche (Frühjahr 1880) angeklagt, wurde D. vom ordnungsmäßigen Gericht ſeines Amtes enthoben und Rev. Acland vom Biſchof von London als ſein Vertreter berufen. Als dieſer am 21. März mit dem biſchöflichen Sekretär in der überfüllten Kirche erſchien, trat Dale ihm entgegen und erklärte, daß er ſich weder der Suspenſion fügen, noch den vom Biſchof berufenen Stellvertreter zulaſſen werde, worauf Acland die Kirche verließ und der rechtskräftig entſetzte Dale ſeines Amtes mit allem ritualiſtiſchen Gepränge waltete. Im Oktober ahndete Lord Penzance, der ſich jahrelang dem Odium dieſer Prozeſſe unterzog, Dales „Verachtung des Gerichtshofs" im erzbiſchöflichen Court of Arches mit deſſen Verurteilung zu Gefängnishaft, und zwei Tage ſpäter wurde der Verurteilte, ohne daß jemand an die Möglichkeit der Vollſtreckung des Haftbefehls glaubte, ins Holloway-Gefängnis abgeführt.

Einige Wochen darauf geſellte Penzance die unbeugſamen Revv. Enraght-Bordesley und Green-Miles Platting gleichfalls wegen Gehorſamsverweigerung dem greiſen Dale als Genoſſen zu. Nun hatte die hl. Kirche ihre Märtyrer. Eine ungebändigte Entrüſtung über die Vergewaltigung flog durch die ritualiſtiſche Gefolgſchaft und band ſie mit eiſerner Klammer zum Durchhalten in der Not zuſammen. Sir Charles Wood, der langjährige Leiter der Church Union, aus dem Norden ſofort nach London geeilt, hielt in St. James's Hall tägliche Entrüſtungsverſammlungen ab, in denen er riet, den

Zorn der Gerichte durch Beibehaltung der verbotenen Gewänder herauszufordern, und zum offenen Widerstand gegen die Staatsgewalt aufreizte. Selbst der greise Pusey geriet in Wallung; mit der Absicht, eine neue Untersuchung der Daleschen Sache zu erzwingen, richtete er an die Times einen Brief, in dem er den Ungehorsam gegen das Gesetz geradezu empfahl. Die Ritualisten warfen alle Kräfte in die Linie, organisierten im Ostend, wo sie mit breitem Fuße standen, die zu Unfug und Gewaltthat immer bereiten Massen und brachten es dahin, daß der Bischof von Rochester für ein paar warnende Worte gegen ritualistische Velleitäten beim Verlassen der Kirche der Gewalt des Vorstadtmobs verfiel. Inzwischen hatten Dales Freunde die Sache von Gericht zu Gericht bis zum Lord Oberrichter geschleppt und auf Grund eines gefälligen Formfehlers erreicht, daß Dale und Enraght (15. Jan. 1881) in Freiheit gesetzt wurden; in der Sache, Ablehnung der staatlichen Kompetenz in Ritualfragen, waren sie indes unterlegen.

Aber die Niederlage bedeutete den Anfang der Wendung. Während die Evangelischen daran erinnerten, daß die bischöfliche Kirche eine Staatskirche sei, deren Leitung und Kult durch Parlamentsakte reguliert werde, und daß dem, der von Gewissenswegen nicht gehorchen könne, der Austritt aus ihr freistehe, ließen die gemäßigten Liberalen (Broad Church) durch Canon Farrar gegen die Kompetenz der Gerichte in kirchlichen Sachen Einspruch erheben; die Ritualisten aber riefen an ihrem Teile „die Gewaltthaten eines Kaiphas, Hannas und Cyrill und die Flammen der Inquisition und eines engbrüstigen Calvinismus ins schaudernde Gedächtnis zurück“ und donnerten auf den vielen Kanzeln, über die sie nun verfügten, gegen die cäsareo-papistischen Entweihungen der hl. Kirche; unter den hitzköpfigen Treibern wurden sogar Stimmen laut, die die Bildung einer Freikirche forderten. —

Der Gewinn aber aus den geschilderten Vorgängen war die auf allen Seiten gewonnene Überzeugung, daß der Gang zu den Gerichten ein stumpfes Schwert sei, das den Knoten nicht löste, sondern das Gegenteil, Rechtsunsicherheit und Verbitterung schuf. Auf allen Seiten nahmen führende Männer das Wort und forderten Duldung. Viele dem Ritualismus abholde Prälaten traten für die Reform der Gerichtshöfe ein, mit dem unwilligen Hinweis darauf, daß, wie die Dinge lagen, Juden, Katholiken und Atheisten die Entscheidung über die Angelegenheiten der Kirche hätten.

Endlich trat auch Erzbischof Tait aus seiner zuwartenden Stellung heraus und bezeichnete als die erste Aufgabe der demnächst einzuberufenden Konvokation eine gründliche Untersuchung der ritualistischen Streitfrage. Seiner Aufforderung, daß die Wünsche von den Beteiligten selbst formuliert würden, entsprachen zwei gegnerische Adressen, an denen sich sehr zahlreiche kirchlich gerichtete Laien beteiligten: die Ritualisten forderten Herstellung der alten, bezw. Reform der bestehenden Gerichtshöfe und Duldung ihrer Praktiken, während die Association, die als die Vertreterin eines aufrechten, rassigen Protestantismus das Eisen bis zuletzt im Feuer gehalten hatte, in der andern für Maßnahmen gegen die ritualistische Verromung der Kirche eintrat. Sie mußte sich freilich belehren lassen, daß sie die Zeichen der Zeit nicht mehr verstand, und sah ihre Hoffnungen der Zukunft an der müden Gegenwart zerbrechen: während Dean Church dem Primas die Unterschriften von über 3000 Geistlichen vorlegen konnte, wies die antiritualistische Petition nur 900 geistliche Namen auf, ein Beweis, daß die Lust am Streit und das Vertrauen auf die staatliche Judikatur dahin war. —

Was an Zank in den folgenden Jahren noch ausgetragen wurde, war im wesentlichen nur Geplänkel um die Deckung der Außenwerke. Nachdem sie durch lange Jahre am Boden gelegen, traten die Neuerer, vom Kampfe aufatmend und noch erregt, zur Seite und wischten sich den Schweiß von der Stirn; auch ihre Gegner fanden, daß am Erreichbaren sich genügen zu lassen besserer Gewinn sei als der in der Hitze des Streits aus tobenden Massenversammlungen herausgepeitschte Augenblickserfolg. — Man soll auch nicht meinen, daß diese Händel um den „Fetzen Tuch“ das ganze Kirchenvolk bewegen. Bis in die 90er Jahre waren es im wesentlichen Parteikämpfe, an denen sich weder die gemäßigten Hochkirchlichen, noch die freier gerichteten Broad Churchmen beteiligten. Es muß bei der Betrachtung dieser Dinge immer im Auge behalten werden, daß die auf ihre Weitherzigkeit (comprehensiveness) stolze Staatskirche viele Mitglieder zählt, die in der Lehre vom Heil auf extrem methodistischen, in der Abendmahlslehre auf extrem calvinistischem Standpunkt stehen; alles Leute, die am schillernden Gewande der Kirchenmeinungen ihre Freude haben. In den 70er Jahren habe ich sehr oft den großen kirchlichen Versammlungen, die im Mai in London abgehalten werden, beigewohnt, ohne von irgend einer eingehenden Bezugnahme auf die ritualistische Frage etwas

zu vernehmen. Nicht nur der weitaus größte Teil des staatskirchlichen Klerus hält sich fern, — nach dem Tourist's Guide wurden 1901 von 14242 Kirchen in England und Wales nur in 10% (1526) priesterliche Gewänder, in 393 Weihrauch gebraucht, und der „Report of the Royal Commission" von 1906 stellt zusammenfassnd fest, daß „in der großen Mehrzahl der Parochien die kirchliche Arbeit von Männern ausgerichtet wird, die vollständig auf den Grundsätzen der Reformation, wie sie im A.G.B. vorliegen, stehen". Auch der gesamte energisch-protestantische Dissent steht abseits und sieht lächelnd dem ritualistischen Humbug oder mit zuwartenden Hoffnungen dem schleichenden Selbstauflösungsprozeß der Staatskirche zu. —

Die Zweifel, ob diese rituelen Fragen vor dem weltlichen Richter zu einem gesunden Austrag gebracht werden könnten, ja, ob sie überhaupt vor das Königsgericht gehörten, hatten nie aufgehört; jetzt machten sie sich in den besonnenen Kreisen mit Nachdruck geltend. Im Anfang der 1880er Jahre wandte sich eine Reihe angesehener und weitblickender Männer an die Öffentlichkeit mit Protesten gegen die bisherige durch Mißerfolge gerichtete, rigorose Praxis in der Behandlung der Kultfragen. Parlament und Gerichtshof hatten versagt. Ihr habt, hatte E. W. Gladstone den Kirchenleuten zugerufen, zu wählen zwischen dem Linsengericht der Staatsgelder und dem Erstgeburtsrecht der Braut Christi, und aus den von der Association rege gehaltenen römischen Befürchtungen rang sich jetzt vornehmlich die Frage heraus, wo ein rein parlamentarischer Gerichtshof wie das Privy Council das Recht herhabe, in Sachen des Glaubens und des Kultus die Gewissen zu binden. Fünf Geistliche waren ins Gefängnis gesetzt worden wegen Übertretung des Gesetzes und Illoyalität (adding lawlessness to disloyalty): war der Ungehorsam gegen eine nicht verfassungsmäßige Entscheidung Übertretung? war diese Illoyalität? war die konstitutionelle Freiheit der Kirche eine minder heilige Sache als die konstitutionelle Freiheit des Staatsbürgers? Wie darf der Staat Geistliche festsetzen dafür, daß sie seiner Praxis, in Glaubenssachen unkirchliche Normen aufzuzwingen, die Anerkennung weigern? So fingen die Bischöfe jetzt einer nach dem andern, unter dem Beifall der öffentlichen Meinung, an, den Gang zum Gericht abzulehnen. Im Februar 1881 legte der Primas die Streitfrage (der staatlichen Kompetenz) der Konvokation von Canterbury in Ober- und Unterhaus vor, und nach eingehenden Beratungen beantragten beide Häuser bei dem Primas, daß er die Regierung um die Bildung eines Ausschusses ersuche, der „Einrichtungen und Kompetenzen der staatlichen Gerichtshöfe einer Untersuchung unterziehen und gegebenenfalls eine Reform herbeiführen" solle, worauf im August Earl Beauchamp in der Ecclesiastical Court Regulation Bill diese Wünsche der Konvokation vor das Parlament brachte mit dem Antrag, daß eine kgl. Kommission eingesetzt und jeder wegen Verachtung der Gerichte verurteilte Geistliche nicht länger als sechs Monate in Haft gehalten werde. Als indes ein Amendement statt dieser milderen Bestimmung für wiederholte Verachtung des Gesetzes Amtsentsetzung forderte, fiel bei der Schlußabstimmung die Bill; nur der Ausschuß wurde aus dem Untergang gerettet, mit dem Auftrag, die Reform in die Wege zu leiten, während den Bischöfen das bislang je und dann in Anwendung gebrachte Veto gegen die prozessuale Verfolgung der geistlichen Delikte nunmehr endgiltig eingeräumt wurde.

So war die parlamentarische Aktion doch in das hochkirchliche Geleise der Oxforder eingemündet: alle drei Anträge lagen auf der Linie ihrer Forderungen, und die Folgezeit lehrte, daß Wunsch und Wille sie immer wieder über ihr Augenblicksziel hinaustrugen. Die Hauptschlacht war geschlagen. Der Prozeß des Bischofs King von Lincoln, in dem der Primas Benson (21. Nov. 1890), das Privy Council (1892) den gemischten Kelch, die Absolution, die östliche Stellung des Celebranten, das Agnus Dei am Schluß und den Gebrauch brennender Lichter als in der englischen Kirche erlaubt, dagegen das Brechen des Brots angesichts der Gemeinde wie das Kreuzschlagen bei Absolution und Segen als unstatthaft aburteilte, bedeutete im wesentlichen Rechtfertigung alten ritualistischen Streitguts, die durch das Lambeth Judgment (Juli 1899 bis Mai 1900), in Verbindung mit der Entscheidung des Privy Council freilich in einigen nicht wesentlichen Punkten, zu ungunsten der Ritualisten modifiziert worden ist. —

Seitdem sind Prozesse um die Kultfrage nicht mehr geführt worden. Zuletzt hat die scharfe Polemik des Erzbischofs Temple (Jan. 1899) gegen die von den Ritualisten vertretene Opferidee diesen von neuem den Mut gestärkt und sie zu vielbeklagten Rücksichtslosigkeiten veranlaßt: in der Karwoche 1899 überboten sie sich förmlich in der Herübernahme unverfälschter römischer Formen (Meßfeier, Ohrenbeichte, Prozession und Weihrauch). Aber ihr Haß gegen den Papst (Primat, Unfehlbarkeit), der, nachdem Leo XIII. am 13. September 1896 auf Grund seiner lehramtlichen Unfehlbarkeit die anglikanischen

Weihen als inhaltlose, nichtige Akte definiert und damit den Hochkirchlichen an die Seele gegriffen hatte, aus den enttäuschten Hoffnungen kräftiger als je aufgestiegen ist und in ohnmächtigen Schmähungen über Rom sich ergießt, hat weitere propagandistische Erfolge des Ultramontanismus so gut wie vernichtet. Damit aber ist die Gefahr beseitigt, die vor 50 Jahren das protestantische Herz Englands heißer schlagen ließ und die Brücken aller kirchlichen Richtungen, der hoch-, breit- und niederkirchlichen zu den Oxfordern abbrach. Jetzt haben die Söhne die kirchliche Führung, die die Väter des High Church Revival für sich in Anspruch nahmen, aus der Hand geben müssen, und insofern sind sie gegen die Bischöfe im Kampf um Trakt. 90 und gegen den Primas (Tait) im Abendmahlstreit unterlegen. Als geschlossene Gemeinschaft existieren sie nicht mehr; seit 1900 sind sie im wesentlichen in der Hochkirchlichen Partei aufgegangen; und auch die Church Union, in der sie früher ihre organisierte Kraft sammelten, ist wie ihre Gegnerin, die Church Association im Niedergang. Jetzt, während der Angleichungsprozeß noch im Gange ist, hängen Sicherheit und Friede von dem Maße des Bemühens um gegenseitiges Verständnis ab bei Männern, die sich 50 Jahre lang mißverstanden haben.

Den neuesten, zugleich bedeutsamsten Versuch, diese Angleichung zu wege zu bringen, bezeichnet der Bericht, den die ebengenannte Kgl. Kommission unter Vorsitz des Lord Aldwyn (Report of the Royal Commission on Ecclesiastical Discipline, 1906) erstattet hat, mit dem Absehn, einerseits eine Klärung der Meinungen über das kirchlich Erlaubte anzubahnen, anderseits einen gangbaren Weg zu gemeinsamer kirchlicher Arbeit zu weisen. In praxi, wird gesagt, ist der Vorwurf römischen Imports für eine große Anzahl kirchlicher Gebräuche nicht aufrecht zu erhalten; vieles, was vor 50 Jahren als römische Weise verdammt wurde, ist ohne ungünstige Folgen zu allgemeiner Annahme gelangt, und es besteht die Hoffnung, daß vieles, was zur Zeit noch unter dem Stigma steht, in einigen Jahren ohne Anstoß in der Kirche geübt wird. Der gegenwärtige Stand der Kirche weist zwar eine Anzahl kultischer Formen auf, die über die Grenzlinie hinaus auf der römischen Seite liegen; doch herrschen sie im strengen Sinne des Worts nicht vor (not accurately to be described as prevalent), andere in größerer Zahl (more widely prevalent) schließen implicite römische Lehre mit ein, während andere, infolge von Unterlassung und Unterschätzung, einen von dem A.G.B. abweichenden Typus der Frömmigkeit darstellen: ein beklagenswerter Zustand, weil er den Mangel kirchlicher Einheit offenbart, aber ein Zustand, der zu Besorgnis und überhasteten Maßregeln keinen Anlaß giebt. — Vor dem Gesetz und den Gerichten ist der Ritualismus unterlegen; beide sind gegen ihn. Zur Überwindung der Schwierigkeiten sind zwei Wege möglich: Beseitigung des Ritualismus durch das Gesetz oder Modifikation des Gesetzes durch den Ritualismus. Empfohlen wird der zweite Weg, also die Korrektur des Gesetzes an den Überzeugungen oder dem Starrsinn einer unterlegenen Minorität, was in der Sache den Teufel durch Beelzebub austreiben heißt: victrix causa deis placuit, sed victa Catoni. Vorgeschlagen wird die Aufnahme einer neuen Rubrik oder ein neuer geistlicher Gerichtshof unter Erzbischof und beiden Häusern der Konvokation, mit der Kompetenz „in allen Fragen der Lehre und Praxis der Kirche von England". Der Friede ist nur möglich durch die Selbstüberwindung der beiden Parteien: in seinem Interesse „haben beide ihre Vorurteile und Lieblingsideen aufzugeben". — In dieser Mahnung, in die der Bericht ausklingt, liegt seine Bedeutung und sein Gegenwartswert. Von Rom hat die Kirche von England nichts zu fürchten; aber in der Verschärfung der Gegensätze liegt die Gefahr eines kommenden Bruchs, der Entstaatlichung der Kirche, an deren Verwirklichung in den außerkirchlichen Kreisen (Dissent) nicht verächtliche Mächte arbeiten. —

Der starke, geschlossene Einfluß, der ihnen im lauten Kampfe der Meinungen eine Zeit lang zugefallen war, ist den Händen der Ritualisten entglitten. So tiefe Wirkungen sie auf die Kirche ausgeübt haben (vgl. S. 41 f. u. 51 f.), ihr Tag ist, seitdem sie durch ihre Hinwendung zum Hochkirchentum ihrer früheren Einheit und Kraft verlustig gegangen sind, dahin. Grade der Stand der Dinge, wie er sich aus den Erhebungen der Royal Commission ergiebt, zwingt ihnen die Erwägung auf, daß, wenn Autorität und Führung einmal verloren sind, es der selbstverleugnenden Geduld, der Weite des Blicks, Fülle des Innenlebens, psychologisch schöpferischer Gestaltungskraft und der Kunst des Abwartens bedarf, um wieder in die erste Reihe zu kommen. — Was die Zukunft aber an Schwierigkeiten und Kämpfen noch bringen mag, das eine haben die Oxforder erreicht, daß sie abgesehen vom kirchlich-praktischen auf dogmatischem Gebiet den Lehren der Realpräsenz und des Eucharistieopfers einen legitimen Platz in den Theologie, der Frömmigkeit und dem Kultus der Kirche von England erkämpft haben. —

IV. Die kirchliche Arbeit der Oxforder. So lange die Oxforder den Grundsatz, der ihnen Recht und Kraft gegeben, die Bekämpfung des Liberalismus, der mit unheiliger Hand in das Recht der Kirche, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen, eingriff, in seiner ursprünglichen Reinheit vertraten, waren sie im Laufe der Zeit eine Macht in der Nationalkirche geworden. In den 1830er Jahren focht der kirchliche Geist einen gesunden Kampf aus und feierte seine schönsten Siege. Dann wurde die spitzfindige Dialektik Newmans für gesunde Weiterentwickelung zum Verhängnis; die Puseyiten, die zwar der römischen Lockung widerstanden, siegten sich zu Tode im ohnmächtigen Kampfe gegen eine Staatsgewalt, auf deren Mitarbeit und Unterstützung sie eine 300jährige glorreiche Geschichte wies, die Ritualisten endlich verschwendeten ihre Kraft an den bunten Flitter. So tief die Bewegung die englische Kirche erregt hat, die theologische Wissenschaft verdankt ihr so gut wie nichts; in ihren geschichtlichen, dogmatischen und exegetischen Disziplinen ist sie peinlich unfruchtbar geblieben. Ihrer biblischen Theologie fehlt Tiefe und Freiheit der Gedanken, der Exegese Vertrautheit mit den kritischen und zeitgeschichtlichen Problemen; der große Newman hat zum tieferen Verständnis der hl. Schrift in seinen 37 Bänden kaum einen Beitrag geliefert; den patristischen Studien aber hat sie, noch ohne Vertrautheit mit der neu aufkommenden geschichtswissenschaftlichen Technik, die Wege geebnet; die Ansätze dazu sind Puseys Library of the Fathers und die etwas spätere Library of Anglocatholik Theology, die die Schriften von 56 großen Anglikanern (der Laudschen) Schule enthält; aber als wissenschaftliche Leistungen können beide nicht angesehen werden, weil sie Tendenzschriften sind.

Unanfechtbare Erfolge aber stehen dem Anglokatholicismus auf dem Gebiete der praktischen Theologie zur Seite. Was 100 Jahre vor ihm die erste Oxforder Bewegung unter Wesley und Whitefield in die Hand nahm, die erstarrte Kirche zu einer Lebensmacht der Nation zu machen, ist der zweiten im wesentlichen gelungen. Den Methodismus stieß die Kirche aus, die Anglikaner hat sie nicht los werden können. Daß im Establishment eine tiefe Liebe zur katholischen Kirche der Väter erwacht ist, eine Liebe, die reich an Werken der Liebe ist, der Innern und Außern Mission, auf sozialem und kirchlichem Gebiet, in der Heimat wie in der Fremde, hat sie zum großen Teile den Oxfordern zu danken.

In erster Linie ist die Wiedererweckung des kirchlichen Geistes im Establishment ihr Verdienst und Ruhm. Sie haben durch eine 50jährige Arbeit vor allem in der Seelsorge eine neue Epoche heraufgeführt. Gerade unter den der Kirche entfremdeten höheren Ständen ist ihre Arbeit am wirksamsten geworden; in diesen Kreisen haben sie die meisten und begeistertsten Anhänger, und der nicht immer gesunde Kult, den die Damen der englischen Aristokratie mit den ritualen Beichtvätern und Kirchen treiben, ist nicht lediglich als Modesache anzusehen. Weil jene Ernst machten mit der Gleichberechtigung von Hoch und Niedrig und der Armen, Verlassenen und Kranken in selbstlosen Liebeswerken sich annahmen, haben auch die von der Kirche stiefmütterlich behandelten unteren Volksschichten die Mutter wieder lieben gelernt. Sie haben Kranken-, Waisen-, Missions- und Erziehungshäuser im großen Stile gebaut; durch die Aufwendungen der Kirchengemeinden sind neun neue Bistümer (Manchester, Ripon, Newcastle, Liverpool, Southwell, St. Albans, Truro, Wakefield und Bristol) gegründet und ausgestattet worden; die Zahl der auswärtigen Bistümer unter dem Primat von Canterbury, im J. 1877 im ganzen 23, ist (—1900) auf 170 gestiegen. In 25 Jahren errichteten sie in einem der verworfensten Viertel des Ostens (St. George's in the East) eine neue Kirche, Tages- und Sonntagschulen, Bibliotheken, Spar- und Vorschußkassen und stellten Gilden- und Schwestervereine an die Arbeit, kurz alles, was zur Gesundung und Erholung nach menschlichem Ermessen gethan werden konnte. An Mackonochies Kirche St. Margaret's gliederten sich in zehn Jahren eine Reihe wohlthätiger Werke, dazu Bruder- und Schwesterschaften, und überall im Lande, auch über die eigene Parochie hinaus, waren sie an der Gründung von Anstalten für Waisen, Genesende, Gefallene, Halbsinnige u. ä. thätig. Sie spielen eine schlechte Rolle, diese Ritualisten, wenn man sie vor Gericht um Casula und Weihrauchfaß, Beichtstuhl und Kruzifix streiten sieht; aber man sehe sie in ihrer Gemeinde, und das Urteil wird ein anderes.

Alle diese lebenschaffenden inneren und äußeren Werke sind das Ergebnis einer Organisation, die, derjenigen der römischen Kirche in Verfeinerung nachgebildet, selbst in dem von praktischen Gesichtspunkten beherrschten Gemeinschaftsleben Englands kaum ihresgleichen hat.

Die Centralgewalt dieser Großbritannien und die Kolonien umfassenden Organisation

ruht bei der nur aus Priestern gebildeten Society of the Holy Cross, deren Existenz (seit 1853), bis dahin vor der Öffentlichkeit geheim gehalten, 1873 durch eine Notiz im Rock bekannt wurde. Sie hat in ihrer Hand die Oberleitung der mannigfaltigen Arbeiten der Inneren und Äußeren Mission, der Kultfragen, Traktat- und Andachtsbücherverteilung, des Beichtwesens, der öffentlichen Versammlungen, endlich der Gilden und Vereine. Eiferer wie Mackonochie, Carter, Ridsdale, Tooth und Lowder haben ihr offensive Tendenzen zu geben versucht; indes wird die Arbeit im geheimen gehalten und ist, weil sie den Tag scheut, vielen (römischen) Verdächtigungen ausgesetzt gewesen; die Cowley Väter, (Soc. of St. John the Evangelist in Cowley), in deren Händen die nach römischem Vorbild arbeitenden Missionen unter den Gefährdeten und den „Protestanten" sind, scheinen jener angegliedert zu sein; sie bindet ihre Mitglieder durch die drei Mönchsgelübde, zu denen die Forderung der (täglichen?) Ohrenbeichte tritt. — Einen weiteren Kreis — in den 1890er Jahren über 12000 nach Bischöfen, Priestern, Bruder- und Schwestergilden und Kommunikanten geordnete Mitglieder von Geistlichen und Laien zählend — bildet die 1862 gegründete Confraternity of the Blessed Sacrament, mit gegen 250 Zweigen in den Kolonien, die für die rituale Ausschmückung der Gottesdienste und Kirchen, für das Fasten, Gebete für die Toten, die Erhebung der Eucharistie zum Höhepunkt der Feier, endlich für die tägliche Beichte und Messe im Morning Prayer eintritt. Ferner die Association for Promoting the Unity of Christendom, deren Mitgliedernamen nicht veröffentlicht werden; sie betreibt die Vereinigung der anglikanischen, römischen und griechischen Kirche; die Geheimgesellschaft des Order of Corporate Reunion, die staatskirchliche Kleriker neu ordiniert und den römischen Papst als den ersten Bischof der Kirche und deren sichtbares Haupt anerkennt (so in der Zeitung des Ordens, dem Reunion Magazine vol. I, 242); endlich die Guild of All Souls, der Alcuin Club, auch die Church Extension Association gehören hierher. — Die Aktion in der Öffentlichkeit hat die oben (S. 35, 52) genannte, 1859 gegründete English Church Union, die 1884 als Mitglieder 2675 Geistliche (darunter 50 Bischöfe, d. h. 45% der Gesamtzahl) und 18600 Kommunikanten (Männer und Frauen) in 200 Zweig- und 50 Distriktsvereinen zählen soll; die ihr angegliederten bezw. unterstützten Zeitungen Church Union Gazette, Church Times und Church Review haben zur Aufgabe die öffentliche Verteidigung der Partei und den kirchlichen Ausbau des Systems, das sie mit Kraft und rücksichtslosem Freimut vertreten.

Die Kleinarbeit aber wird von den zahlreichen Gilden, Orden, Schwester- und Bruderschaften gethan, die wie ein Netz engerer und weiterer Verbindungen die ganze Staatskirche, auch in den Kolonien überziehen. Besonders verdient um sie ist der in den 1870er Jahren vielgenannte Father Ignatius, der in Wales ein Männerkloster mit strenger Regel (braune Kutte mit Leibstrick, Sandalen u. s. w.) zur Ausbildung von Missionspredigern gegründet hatte. Ferner gehört hierher The English Order of St. Augustin, der seine für die Ordination sich vorbereitenden geistlichen Brüder gleichfalls in strenger Abgeschlossenheit und Regel hält. Die Schwesterschaften, die im englischen Volksleben breiten Raum einnehmen und dem großstädtischen Straßenbilde einen markanten Zug geben, — die erste wurde von Pusey unter Miß Sellons Leitung ins Leben gerufen — widmen sich der Krankenpflege und haben heute fast alle großen Hospitäler Londons in ihrer Obhut; zu ihnen stehen in loserer Verbindung Tausende von Damen der vornehmen und mittleren Stände, die durch Geld oder freiere persönliche Beteiligung das Anstaltswerk unterstützen und sich verpflichten, tägliche Fürbitte für das Mutterhaus und seine Pfleglinge zu thun. Und alle diese Organisationen, von denen das große Hilfswerk getragen wird, halten sich, wie die öffentliche Liebesarbeit der Geistlichen, im wesentlichen in parochialen Formen. Immer steht am Anfange ein thatenfroher Geistlicher, der dem Helfergedanken in seiner Gemeinde zur Verwirklichung hilft, Frauen, Jungfrauen und junge Männer an die Arbeit stellt und diese, wenn sie lebenskräftig geworden, in die weiteren verwandten Kreise führt.

So bedeutsam also die Einwirkungen der Oxforder auf das kirchliche und soziale Leben der Gemeinden sind, auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft haben sie, wie ich oben kurz andeutete, wenig oder nichts geleistet. Ihre Dogmatik ist der Verzicht auf philosophische Spekulation und frommes Nachdenken und wenig anderes als die begriffliche Verwertung des in einer jahrhundertelangen Entwickelung gewonnenen theologischen Gutes, Erneuerung vergangener Werte: der Anglikanismus des 16. Jahrhunderts in modernem Aufputz. Ihre Lehre ist Geschichte. In den theologischen Erörterungen der 1860er, 70er und 80er Jahre geht der Streit weder um neue Gedanken, noch neue That-

sachen, noch neue Gesetze; in technischem Sinne hat in allen „Fällen" die Vergangenheit, die Geschichte das letzte und entscheidende Wort behalten. Der Tr. hat den dogmatischen Lehrkomplex des 16. und 17. Jahrhunderts in kräftiger Metempsychose zu neuem Leben erweckt und in den Ring der Oxforder Gedankenreihen eingeschaltet.

Seine Versenkung in das kirchliche Altertum wurde zweifellos einerseits durch das Erwachen des historischen Geistes in England bedingt, das zeitlich mit der traktarianisch-ritualistischen Bewegung zusammenfällt. Dem Aufkommen der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnistheorie und der Erhebung der englischen Historik zur Wissenschaft (durch Freeman, Stubbs, Froude, Green) verdankt sie einen wesentlichen Teil ihrer Kraft, ihre geschichtliche Selbstbesinnung und ihre Erfolge beim Bemühen um die Wiedererweckung vergangener kirchlicher Werte.

Anderseits weist seine Wiederbelebung des kirchlichen Altertums den romantischen Zug auf (vgl. oben S. 20), den Walter Scott, Tennyson u. a. dem litterarischen Empfinden Englands aufprägten. Seine Forderung vertiefter Andacht, mystischer Erhebung der Seele, der Realismus seiner Sakramentslehre und sein Verlangen nach dem inneren Erlebnis lag auf der romantischen Linie. — Endlich forderte auch die von ihm in den Vordergrund gestellte Lehre von der apostolischen Succession die Versenkung in das kirchliche Altertum, in dem er die Waffen für seinen Kampf suchte und fand.

Die Darstellung seiner Lehre unterliegt insofern Schwierigkeiten, als er ein anerkanntes Bekenntnis oder Lehrschriften, die seine Eigenart zum Ausdruck brächten, nicht aufzuweisen hat. Sein Credo ist dasjenige der Staatskirche, die 39 Artikel und das Allgemeine Gebetbuch. So ist seine 70jährige Arbeit niemals auf die Beseitigung oder Abänderung einer dem staatskirchlichen Protestantismus eigentümlichen Lehrmeinung gegangen, sondern, wie oben nachzuweisen versucht worden ist, um das Recht kirchlicher Selbstbestimmung und um gewisse auf den Grenzlinien liegende kultische Bestimmungen, die mit der dogmatischen Grundstimmung viel, mit der Einzellehre so gut wie nichts zu thun haben. — Wir haben daher die private traktarianische Litteratur, die wie die pietistische vorwiegend der Asketik sich zugewandt hat — ich nenne Dr. Lees **Directorium Anglicanum**, Carters **Treasury of Devotion**, Gresleys **Ordinance of Confession**, Littledales **The People's Hymnal** und eine stattliche Reihe von **Breviaries, Manuals, Ordinances** — in Betracht zu ziehen, die freilich nur mit Vorsicht wegen ihrer subjektiven, impulsiven und vielfach ungesunden Gedankenführung gebraucht werden darf. Um den Ritualismus zu begreifen und richtig einzuschätzen, darf man ihn nicht als ein theologisches System fassen; er ist, was G. Freytag vom Pietismus sagt, eine vorübergehende Bildung; die Einwirkungen aber, die er auf Religion, Kultur und Sitte ausgeübt hat, sind noch heute erkennbar. Einzelnes davon ist Erwerb der Nation geworden.

An dieser Stelle also wird es geboten sein, in dem Bilde der traktarianischen Kundgebungen diejenigen Grundzüge festzustellen, die einerseits von der in den 39 Artikeln vertretenen Anschauung abweichen, anderseits den Konsens der Oxforder Schule darstellen: die Sätze von den religiösen Erkenntnisquellen, den Gnadenmitteln, der Kirche, der apostolischen Succession, der Realpräsenz und die aus diesen Centren abgeleiteten Lehrmeinungen.

Für sein religiöses Erkenntnisprinzip geht der Traktarianismus von dem Satze aus, die absolute Wahrheit ist objektiv gegeben, Recht und Aufgabe des denkenden Geistes ist nicht, sie auf ihre spekulative Erfassung und Verwirklichung zu untersuchen, sondern die gegebene dem Geiste zu vermitteln. **Credo ut intelligam.** Gegeben ist sie nach Form und Inhalt im Lehrkomplex der primitiven Kirche; dieser ist Inhalt des Glaubens; als allgemeine Lehre der Kirche erwiesen, bedarf er weder gelehrter Untersuchung, noch der Prüfung an der hl. Schrift; die Aussagen der Väter stehen, wenn nicht über der Schrift, so ihr doch gleich und werden als solche verehrt und als indiskutabel hingenommen.

Die hl. Schrift kann Glaubensregel nicht sein. Nachdem Froude in dem Satze: **quod semper, ubique et ab omnibus** die katholische Norm für kirchliche Lehre und Praxis gefunden, haben Spätere eine Ergänzung der Schrift durch „das Zeugnis der allgemeinen (unter Hinweis auf 1 Ti 3, 15) Kirche", wie es in den Schriften der Väter, der katholischen Bischöfe und der ökumenischen Konzilien niedergelegt ist, gefordert. Wird die Schrift als **regula fidei** im allgemeinen anerkannt, so bedarf sie doch wegen der Vieldeutigkeit ihrer Auslegung, wegen ihrer Unvollständigkeit der Ergänzung. Für die Bestimmung der rechten Lehre ist sie wertvoll; indes über die kirchliche Disziplin, Praxis (Ceremonien) und Regiment bietet sie „fast nichts". Die Schrift ist demgemäß zu erklären nach der Tradition; denn diese war vor der Schrift und hat den Kanon gemacht;

wenn auch nicht nach der Autorität irgend eines einzelnen Vaters, der besondere Anschauungen vertreten mag, so doch „nach der übereinstimmenden, einheitlichen Lehre der katholischen Bischöfe und Väter". Exemplifiziert wird dabei auf das Nizänische Konzil, das die Trinität als Schriftlehre für die Kirche endgiltig festgestellt hat, weil sie im Nicänum „das Zeugnis der ganzen Kirche hat, daß es so ist", mag man die Sätze verstehen oder nicht. Dementsprechend hat Pusey den Grundsatz formuliert in der These: „Das A und das NT sind die Quelle der Lehre, die katholischen Väter der Kanal, durch den diese zu uns herabfließt" (vgl. Vorwort zum 1. Bde der Libr. of the Fathers).

Der Schlußsatz also lautet: die hl. Schrift ist Glaubensregel nicht an sich, sondern nach Maßgabe der patristischen Tradition, oder: die Kirche als die alleinige, von Gott eingesetzte Autorität ist Auslegerin der Schrift, wobei zu beachten ist, daß in dieser lehramtlichen Eigenschaft der Begriff der Kirche in alle Wege nicht erschöpft ist; die andere, ungleich höhere Würde beansprucht sie, wie oben angedeutet, als Vermittlerin der Sakramentsgnade. Sie ist nicht sowohl Lehr- als Sakramentsanstalt. Als wohlgegliederter Organismus kommt sie zur Erscheinung nach drei Seiten: als Auslegerin der Schrift, in der Vermittlung des Sakraments und in der Totalität ihrer institutionellen Ausprägungen, d. h. sie ist nicht nur Quelle und Norm der kirchlichen Lehre, sondern auch des kirchlichen Handelns, in Kultus, Verfassung, Disziplin, und die Darstellung ihrer Idee nach diesen Seiten ist wie Gottes Wort und Sakrament Gegenstand heiliger Scheu; denn dieses früheste Gebild des christlichen Geistes stellt zugleich das Urbild und Vorbild, ein höheres Kirchentum als alle späteren Ausprägungen dar, die Kirche als das absolute Fundament aller Wahrheit, auch in dem Geheimnisvollen und Nichtverstandenen (der Arkandisziplin) der Mystik und dem Symbolismus der Auslegung u. ä., die beide die Zurückhaltung in der Mitteilung gewisser Stücke des Glaubens bedingen und in weiterer Folge (wenigstens nach der Meinung der Fortgeschrittenen) zwischen eso- und exoterischer Wahrheit scheiden.

Nach Glauben und Praxis also ist die Kirche in ihrer zeitlichen Erscheinung an die apostolische als das Urbild und Quellhaus der in Glauben und Wandel sich darstellenden religiösen Lebensmächte gewiesen. Aus ihr fließt der Strom der Gnade auf alle Zeiten. Vermittelt wird die Gnade d. h. das Heil allein durch die objektive Kraft der Sakramente. „Der einzige Weg zur Seligkeit", so wird dieser 1. grundlegende Satz formuliert, „ist der Genuß des Leibes und Blutes des geopferten Erlösers im hl. Sakrament der Eucharistie." Die Wirkung aber des Sakraments, so lautet der 2. Fundamentalsatz, beruht auf der Spendung durch den Priester in Kraft seiner apostolischen Vollmacht; „die Gewähr für Fortbestand und rechte Austeilung des Sakraments ist der apostolische Auftrag der Bischöfe und, durch diese, der spendenden Priester". Ohne eine solche Vollmacht aufzuweisen, wird gesagt, „können wir nicht sicher sein, daß wir das Sakrament wirklich austeilen. Die Kirche Englands hat vermittelst der apostolischen Succession diese Vollmacht überkommen und ist die einzige in diesem Reiche, die die Gewißheit hat, des Herrn Leib seinem Volke zu geben", d. h. sie ist die einzig berechtigte Spenderin des die Seligkeit vermittelnden Sakraments, weil sie vermöge der Succession Inhaberin und Zeugin der Wahrheit ist.

Diese Lehre steht breit und richtunggebend an der Schwelle der Bewegung; sie durchzusetzen sind die Traktate ins Leben gerufen worden. Newman nimmt sie gleich im 1. auf (Thoughts on the Ministerial Commission) und J. Keble begründet sie im 4. (Adherence to the Apostolical Succession the safest course); beide Flügel der Partei, der konservative mit Rose, Palmer und Perceval und der fortschrittliche unter Froude und Newman sind eins in dem Satze und vertreten ihn mit Nachdruck als den Grundpfeiler des priesterlichen Amts. Wenn, so wird er begründet, wie es den Anschein hat, der Staat die Kirche zu beseitigen wünscht, worauf hat der Priester seinen Anspruch auf Autorität und Achtung in der Gemeinde zu gründen? Die priesterliche Magna Charta ist der Auftrag Christi. Er „gab den Jüngern seinen Geist, diese legten die Hand auf ihre Nachfolger, diese auf weitere, und so ist die heilige Gabe auf die Bischöfe der Gegenwart gekommen, die uns zu ihren Gehilfen und gewissermaßen Stellvertretern bestellt haben" (Tr. 1). Es ist ein altanglikanischer Satz, der im Ordinationsformular dem Sinne nach ausgesprochen ist; jetzt wurde er unter dem Bemühen um eine unangreifbare Basis gegen die staatlichen Übergriffe von den Traktarianern in den Vordergrund gerückt. „Die Gabe beruht auf der Handauflegung, nicht auf irgend einer Formel, die den Akt begleitet"; sie ist nicht notwendig mit dem Episkopat als dem Amt der Aufseher ver-

bunden; die Apostel haben sie auch Nichtbischöfen, Priestern und Diakonen erteilt. Da indes in Konsequenz dieses Satzes auch nicht-bischöfliche Kirchen sie besitzen können, wird die geschichtliche Konstruktion der Thatsache versucht, daß von der Apostel Zeiten bis auf die Reformation und dann in allen wahren Kirchen die Ordination durch die Bischöfe erteilt worden sei. Sie ist nach Keble (Primitive Tradition) nicht bloß die Nachfolge im Dienst am Wort, in der Verwaltung der Sakramente und der Schlüsselgewalt, sondern vor allem eine heilige Gabe; diese aber ist in der Zeit einzig durch die apostolische Succession erhalten worden (Froude, Remains II) und deren wesentlicher Inhalt. Sie befähigt zur rechten Amtsführung, besonders zur Sakramentsspendung und „zum mysteriösen Machen des Leibes und Blutes Christi". Wer nicht ein Glied an dieser apostolischen Kette ist, hat kein Recht zum Amt und zur Sakramentsausteilung.

Da weiter der Auftrag Christi allein es ist, der Predigt und Sakrament wirksam macht zur Seligkeit (Tr. 35), so wächst aus der apostolischen Succession (gegen das 1 Pt 2, 9 gelehrte allgemeine Priestertum der Gläubigen) die römische Lehre von dem einzigen und notwendigen Mittleramte des Priesters zwischen Christus und dem Gläubigen und der Scheidung der Geistlichen und Laien. —

Im Hinblick auf die Bedeutung der Sache ist von den Oxfordern auch die historische Begründung versucht worden, daß die Kette der staatskirchlichen Succession wirklich bis zu den Aposteln reiche. Der Nachweis im einzelnen Falle wird freilich als unmöglich preisgegeben, aber historisch ersetzt durch den „Wahrscheinlichkeitsbeweis, die Gewißheit der ununterbrochenen Succession sei wie 8000:1" (!), und dogmatistisch durch die (später von Newman in seinem Grammar of Assent aufgestellte) religiöse Erkenntnistheorie, daß „religiöse Überzeugung nicht auf intellektuellen Gründen beruhe, sondern auf emotionellen (!), indem die theoretisch nicht zureichende Wahrscheinlichkeit durch die vertrauensvolle Annahme zur Gewißheit wurde". Dieser an sich richtige Satz, dem in seiner Überspannung schon von J. Tulloch (Mov. 103) entgegengehalten worden ist, daß ein Gewißheitsprinzip, das weder in der Vernunft, noch in thatsächlichen Beweisen der Geschichte und Erfahrung begründet ist, sondern bloß in der Kraft des Willens, etwas für wahr zu halten, keinen Wert hat, weil auf dem Grunde einer derartigen Willens- oder Gefühlserzeugung ebensogut der Aberglaube wie der Glaube ruhen kann, macht in religiösen Dingen, wie Newman zugiebt, zuletzt „das Argument von der Wahrscheinlichkeit zu einem Argument von der Persönlichkeit, d. h. zu einer Form des Arguments von der Autorität" (vgl. dazu Pfleiderer 449); sie bedarf, da sie auf sich selbst nicht beruhen kann, zu ihrer Sicherheit der Anlehnung an andere, d. h. eben der Autorität, die Newman aus dem ποιεῖτε (1 Ko 11, 24/25) heraus zu konstruieren versucht, mit dem Christus den Jüngern als Priestern eine Konsekrationsgabe verleihe; und aus der Bestellung des Titus und Timotheus zu Bischöfen wie aus dem Episkopat der Urkirche wird von Newman die absolute Notwendigkeit der bischöflichen Konsekration abgeleitet, d. h. auf die Autorität der Kirche zurückgegangen, wo die Schrift nicht ausreicht. —

Der Tr. weist also nach dem Vorgang der Reformationskirchen auf dem Kontinent zwei Fundamentalsätze auf, einen materialen von der durch die Sakramente bedingten Heilsvermittlung und einen formalen von der alleinigen Autorität der Kirche. Er ersetzt das gläubige Subjekt, das die Gnade empfängt, durch die Kirche als objektive Instanz, die nach beiden Seiten, als Spenderin des Sakraments und als autoritative Inhaberin der Wahrheit, das Heil vermittelt. Da aber die Sakramente der konstitutive Faktor der Gnade, das eigentliche Heilsgut sind und die Kirche nur zur heilskräftigen Spendung und Wirkung verhilft, so ist ersichtlich, daß das Sakramentsprinzip dem kirchlichen übergeordnet ist; dieses ist das bloße Korrelat des ersteren, d. h. Mittelpunkt des Systems: Fundamentalsatz ist die alleinseligmachende Kraft der Sakramente. Von diesem Satze ist die Bewegung ausgegangen. Schon in der Vorrede zum 1. Bde der Traktate wird gesagt, die Sakramente, nicht Wort und Verheißung Gottes (Predigt) sind die Quellen der göttlichen Gnade, und R. Wilberforce nennt das Mittleramt Christi die Grundthatsache des göttlichen Heilsplans, die Sakramente aber die Mittel, welche das Heil aneignen. Sie sind das erste. Der Tr. ist die Kirche des Sakraments. —

Die Kirche nun als die Übermittlerin des Schatzes, den jene bergen, an die Christen ist die von Christus und den Aposteln gegründete und durch die apostolische Succession in Reinheit erhaltene Heilsanstalt, alleinige Spenderin der Gnadenmittel, alleinige Zeugin der Wahrheit und letzte Autorität in Fragen des Glaubens, der Lehre und Lebens. Diese begriffliche Fassung der Idee wird von den Traktarianern auf Kosten der

in den 39 Artikeln (Art. 19, 20, 34) vertretenen Auffassung der „Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, in der das reine Wort Gottes gepredigt und die Sakramente in allen wesentlichen Stücken rite verwaltet werden", als das System beherrschend vorangestellt. Gegen die reformatorische Fassung des Begriffs, nach der sie die Gemeinschaft der zu allen Zeiten und unter allen Völkern wirksam Berufenen ist, das geistliche Amt indes nur die Bedeutung einer der Ordnung dienenden Einrichtung hat, nicht aber de iure divino ist, setzen die Traktarianer die andere von der Kirche als der von Christo gegründeten realen und sichtbaren Heilsanstalt. Wie Christus durch sein Erlösungswerk der Mittler zwischen Gott und Menschen geworden, so ist der Bischof (und Priester) Mittler zwischen Christus und der Gemeinde und höchste Autorität für die Laien. — Die unsichtbare Kirche wird gebildet lediglich aus den lebendigen Gliedern der sichtbaren, an die durch den Besitz des allein heilskräftigen Sakraments das Heil gebunden ist. Die Schrift, heißt es im 11. Traktat, macht die sichtbare Kirche zur Bedingung der unsichtbaren. Es giebt eine göttlich eingesetzte sichtbare Kirche, und diese ist eine und dieselbe gewesen durch die successive Eingliederung ihrer Mitglieder. Allein die sichtbare gewährleistet die Mitgliedschaft der unsichtbaren, d. h. ohne die sichtbare Kirche nulla salus. — Das Kennzeichen aber der wahren Kirche ist abermals die apostolische Succession der Bischöfe, in der die anderen affectiones, Apostolicität, Katholicität und Autonomie beschlossen sind. Jene ist das Kennzeichen, das signum signans der wahren Kirche, die bischöflich-anglikanische demgemäß von allen andern (auch den bischöflichen) auf Erden die vollkommenste; die übrigen episkopal verfaßten (insonderheit die römische) sind „ungesunde", „erkrankte", die nichtbischöflichen (die Dissenter- und protestantischen Kontinentalkirchen) „abgeschnittene Zweige" der einen allgemeinen: Sekten, in denen es Heilsmittel nicht giebt, eben weil ihnen die apostolische Succession fehlt; mögen sie in der apostolischen Lehre geblieben sein oder nicht, sie haben kein apostolisches Amt. Die römische Kirche ist keine Sekte, — als solche bezeichnen sie nur einzelne Traktarianer — sie ist in der Apostelgemeinschaft, aber (mit ihren Sätzen von der Papstgewalt und Unfehlbarkeit) nicht in der apostolischen Lehre geblieben; die Griechische hat Gemeinschaft und Lehre reiner bewahrt, und die übrigen (bischöflichen) Kirchen, die schottische, amerikanische, dänische und schwedische sind gesunde Zweige, wiewohl über die Echtheit der beiden letzten nicht alle Zweifel behoben sind. Allein die Kirche von England, die Ost und West vereinigt und ihre Zweige nach den vier Enden der Welt ausbreitet, ist eine Art Typus der einen katholischen Kirche" (Pusey).

Die Sakramentallehre des Tr., anknüpfend an die in der Conf. Angl. niedergelegte Fassung, versucht eine Weiterbildung und Vertiefung des Wesens und der Wirkung auf römisch-katholischen Linien durch starke Betonung des Begriffs Wiedergeburt. Nach Conf. Angl. (Art. XXV) und dem Katechismus sind die Sakramente „gewisse Zeugnisse und wirksame Zeichen der Gnade Gottes; sie sind von Christo eingesetzt, nicht daß sie begafft und herumgetragen, sondern daß sie gebraucht werden. Dem, der sie würdig (im Glauben) empfängt, vermitteln sie eine Heilswirkung, dem Unwürdigen das Gericht". Sie sind das äußerlich sichtbare Zeichen einer geistlichen Gnade, ein Unterpfand, den Gläubigen der Gnade zu vergewissern (Church Catechism). Dieser calvinischen Definition wird der Satz entgegengesetzt: Die Sakramente sind die Kanäle, die die göttliche Gnade in die Seele leiten; der Unglaube verschließt, der Glaube öffnet sie. Beide Sakramente sind wesentlich eins; durch die Taufe wird der natürliche Mensch wiedergeboren, und dies neue Lebensprinzip wird durch das A. M. entwickelt (Denison, Real Presence 29), und Pusey (On Baptism) zieht die Konsequenz: Sie sind die einzigen rechtfertigenden Riten oder Mittel, um die Versöhnung mitzuteilen"; ebenso Newman im 90. Traktat. Ihren Gegnern, die das neue geistliche Leben nicht der Gabe Gottes im Sakrament, sondern der Glaubensthat zuschreiben, halten sie die objektive Realität der Gnade im Sakrament, die der gläubige Empfänger (receptiv) erlangt, entgegen. — Aber an diesem Punkte, über das Verhältnis von Heilsgabe, Glaube und Sakramentsgenuß ist die Sprache schwebend, und die eigentliche Meinung kommt (aus den Vorbehalten) nicht klar heraus. Die Wiedergeburt, wird gesagt, ist an den objektiven Genuß der Sakramente gebunden, die jene vermitteln, ohne Zuthun des gläubigen Empfängers, d. h. sie wirken ex opere operato; auch der reumütige, liebende und ernste Glaube, der rechtfertigt, ist eine Gotteswirkung im Subjekt, das ohne die zuvorkommende und mitwirkende Gnade Gottes kraftlos ist. — Werden demnach die Sakramente als „die einzigen rechtfertigenden Riten" behauptet, so ist das protestantische sola fide beseitigt. „Der Glaube", sagt Pusey, „rechtfertigt nicht an und für sich, son-

dern bringt uns zu Gott, der uns aus Liebe rechtfertigt", d. h. die Gerechtigkeit nicht nur „imputiert, sondern auch impartiert". Wir werden gerechtfertigt vor den Werken, aber potentiell ist der künftige neue Gehorsam durch Gottes Gnade in dem rechtfertigenden Glauben enthalten. — In dieser geschlossenen Verbindung nun mit dem rechtfertigenden Glauben werden die Werke von entscheidender Bedeutung für die Seligkeit. Gott giebt jedem das ewige Leben nach seinen Werken, nicht als freie Gabe nach seinem Wohlgefallen, sondern denen, die in guten Werken nach dem ewigen Leben trachten. Die Werke stehen in einer gewissen Beziehung zu dem Gnadenlohn. Im wesentlichen nur darin, daß die Traktarianer die Werke als äußere verdienstlose Bewährung des inneren Glaubens ansehen, weichen sie von der römischen Lehre ab. Der Glaube bleibt aus dem Heilsplan ausgeschieden; an seine Stelle wird die reale Mystik der sakramentalen Kraft gesetzt.

Den Begriff der Taufe bestimmt die Conf. Angl. (XXVII) dahin, daß sie nicht nur ein Zeichen des Bekenntnisses (Unterscheidung der Christen von Nichtchristen), sondern auch ein Zeichen der Wiedergeburt (sign of Regeneration or New Birth) sei, whereby, as by an instrument, they that receive Baptism rightly, are grafted into the Church; genauer bezeichnet der Katechismus die innere geistliche Gnade der Taufe als a death unto sin and a new birth unto righteousness whereby the children of sin are made children of grace, und das Taufformular nennt in allen den Akt begleitenden Gebeten als Gabe der Taufe die Wiedergeburt. Die staatskirchliche Theologie hat indes an dieser Fassung nicht festgehalten; durch die Westminster Confession, die die objektive Wirkung der Sakramentshandlung ablehnt (grace and salvation are not so inseparably annexed into this ordinance as that no person can be regenerated without it, or that all that are baptized are undoubtedly regenerated, unter Berufung auf AG 8, 13 und 23; Rö 4, 11; AG 10, 2, 4, 22, 47; vgl. Confession of Faith Chap. XXVIII, I und V), beeinflußt, haben hervorragende staatskirchliche Theologen die geistliche Taufgabe beschränkt auf die Erwählten, denen die neue Geburt nicht in Kraft des sakramentalen Akts, sondern des decretum absolutum mitgeteilt wird, während die Nichterwählten lediglich die Besprengung mit Wasser empfangen. An dieser Entleerung des Begriffs, die Wasser- und Geistestaufe auseinanderreißt und an die Stelle des die Gnade objektiv vermittelnden Sakraments den Heilsratschluß Gottes, die unmittelbare, an die Taufe nicht gebundene Wirkung des hl. Geistes setzt, hatte sich s. Z. der Gorhamstreit (vgl. oben S. 33, 1) entzündet. Das Judicial Committee des Geheimen Rates hatte diese Verflüchtigung der Lehre für zulässig erklärt gegen den Einspruch der Traktarianer. Pusey, an dessen Worten in diesem Stücke das Schwergewicht der patristischen Autorität und der kirchlichen Bekenntnisse hing, trat indes in seinem Traktate „Über die Taufe" der Neufassung entgegen, diesmal mit dem Schriftbeweis als entscheidender Waffe. In der hl. Schrift, heißt es bei ihm, ist die Wiedergeburt mit der Taufe verknüpft, nirgends von ihr getrennt; der Mensch wird (nach Jo 3, 5; Tit 3, 5) aus Wasser und Geist, (nach 1 Jo 3, 9) aus Gott, (nach 1 Pt 1, 23) aus unvergänglichem Samen durch das Evangelium wiedergeboren, nicht durch Glaube, Liebe, Gebet, Buße, Reue, Sinnesänderung, wie die Evangelische Partei in Unterschätzung der eigentlichen Wiedergeburtsmomente lehrte. Es widerspricht, sagt er, der Schrift, den Anfang des neuen Lebens nach der Taufe, überhaupt in irgend einen anderen Moment als den Taufakt zu setzen, so wenig als das leibliche Leben erst nach unsrer Geburt anfängt. Die Taufwiedergeburt ist Gottes Werk, das nur insoweit bedingt ist, als der Mensch durch Unglauben und Sünde ihm Widerstand entgegensetzen kann. Durch die Taufe werden wir thatsächlich selig gemacht, eben im Taufakte, und sind von da ab im status salvationis, es sei denn, daß wir aus der Gnade fallen.

Ohne Frage bewegt sich der Tr., der für seine Lehre auf die älteren hochkirchlichen Theologen wie Hooker, Bancroft u. a. sich berufen konnte, mit dieser Fassung auf den Linien des kirchlichen Credos, dessen Verflüchtigung zur zwinglischen Doktrin er gegen die Evangelischen vertrat, freilich nicht, ohne daß in den hochgespannten Erörterungen um das Recht ihrer Sache einige Entschiedene (u. a. Newman, Ward und Carter) sich in Anschauungen verloren, die von den römischen sich kaum noch unterscheiden lassen, indem sie zwar die Imputation des Erlösungswerks durch die Taufe gelten lassen, aber das Hauptgewicht auf die Infusion der Kraft des hl. Geistes legen. —

In der Lehre vom Abendmahl bestimmt die Conf. Angl. (Art. XXVIII), unter Ablehnung der römischen Wandlung und in Annäherung an die lutherische Fassung von der auf 1 Ko 10, 16 gegründeten Gemeinschaft von Brot und Wein mit dem Leibe und

Blute Chriſti, daß des Herrn Mahl nicht nur ein Zeichen der Liebe der Chriſten untereinander, ſondern ein Sakrament unſerer Verſöhnung mit Gott durch Chriſti Tod ſei; der Leib des Herrn wird im Abendmahl in einer himmliſchen und geiſtlichen Weiſe (heavenly and spiritual manner) mitgeteilt und durch den Glauben genoſſen; Art. XXIX, der im Prayer Book Eduards VI. und in der lateiniſchen Redaktion der Artikel von 1563 fehlt und vielleicht erſt 1571 für die Conf. Angl. formuliert worden iſt, fügt hinzu, daß „die Ungläubigen . . . in keiner Weiſe teil haben an Chriſtus, ſondern das Zeichen oder Sakrament zu ihrer Verdammnis eſſen und trinken". Die Artikel ſtellen alſo nur dies feſt, daß durch das Medium des Glaubens Leib und Blut Chriſti in einer „himmliſchen und geiſtlichen Weiſe" empfangen werden; der Katechismus dagegen ſcheidet zwiſchen dem signum, Brot und Wein, und der res signata, Leib und Blut Chriſti, which are verily and indeed taken and received by the faithful in the Lord's Supper, jene alſo der Auffaſſung Calvins, dieſer Luther ſich nähernd. Beide Anſchauungen, die eine den objektiv-realen, die andere den ſubjektiv-ſymboliſchen Sakramentsbegriff vertretend, ſind immer in der engliſchen Kirche nebeneinander feſtgehalten worden; die zwingliſche, die das Abendmahl weſentlich als verpflichtendes Erinnerungsmahl faßt, zuletzt am entſchiedenſten von den Evangeliſchen (vgl. Schöll 767).

Dieſen Anſchauungen gegenüber ſuchen die Traktarianer dem Sakrament einen reicheren Inhalt zu geben, indem ſie den gebenden Charakter der Euchariſtie ſtark betonen. Über die calviniſche Faſſung der Elemente als Pfandes und Siegels hinausgehend, gründen ſie (ihre Hauptvertreter ſind, neben Keble, Puſey, Newman, vor allen Deniſon, R. Wilberforce, Benett, T. Carter) ihre euchariſtiſchen Anſchauungen auf die patriſtiſchen und älteren anglikaniſchen Lehrbildungen. Von Andrews und Bramhall, ſagte Puſey, habe ich gelernt, die Worte τοῦτό ἐστιν im buchſtäblichen Sinne zu faſſen. Demgemäß lehren die Traktarianer: in der Euchariſtie ſind die konſekrierten Elemente wahrhaftig, aber in myſtiſcher Weiſe Leib und Blut Chriſti geworden; der realiter gegenwärtige Chriſtus teilt ſich den Gläubigen zur Seligkeit, den Ungläubigen zum Gericht mit. — Dies iſt die in der engliſchen Theologie viel erörterte Lehre von der wirklichen Gegenwart Chriſti im Abendmahl (Real Presence), die als das Weſentliche des Sakraments bezeichnet wird. Sie iſt traktarianiſches Gemeingut; aus dem Widerſpiel der Meinungen über das Wie und Wodurch ſpringt indes weder Klarheit noch Übereinſtimmung hervor. Das Falſche in der Lehre Roms, ſagt Perceval, iſt nicht die Realpräſenz, ſondern das Bemühen, die Art der Gegenwart zu erklären. Wir nehmen die Realpräſenz als eine ſakramentale, geiſtliche und myſtiſche, Rom als ſubſtantielle, körperliche, wunderbare. Durch die Worte der Konſekration, ſtellt der Clerical Protest (unter Berufung auf den Anglikaner Coſin) feſt, ſind Leib und Blut real und ſubſtantiell gegenwärtig und werden allen Empfängern nicht in einer phyſiſchen und ſinnlichen, ſondern himmliſchen und unbegreiflichen Weiſe gegeben. Rob. Wilberforce aber bringt das Geheimnis mit der Inkarnation Chriſti in Verbindung: die Euchariſtie iſt die Vollendung des in der Menſchwerdung Chriſti begonnenen Heilswerks; wie dieſe iſt die Euchariſtie eine objektive Thatſache, von unſerer Mitwirkung oder Zuſtimmung in alle Wege unabhängig. In den Einſetzungsworten bezeichnet (das Satzſubjekt) τοῦτο das signum, σῶμα und αἷμα (das Prädikat) den wahrhaft gegenwärtigen Gottmenſchen (die res signata); ἐστιν (die Kopula) bringt die ſakramentale Identität zum Ausdruck. Zwingli wird vorgeworfen, er verflüchtige die res sacramenti, indem er die Gegenwart nur ſymboliſch behaupte; Calvin, er trenne die res sacramenti (Chriſti Leib) vom sacramentum und mache dies nur zu einem äußerlichen Siegel, wodurch Gott den Prozeß bezeuge, der in der Seele des Empfängers ſich vollziehe; endlich Luther, er behaupte zwar die wirkliche Gegenwart, leugne aber ihre Wirkung, weil er die Rechtfertigung nicht durch das objektive Sakrament, ſondern durch den Glauben des Subjekts vermittelt faſſen. — Auf weitere Zeugen und Ausdeutungen muß ich an dieſer Stelle des Raumes wegen verzichten. Viele traktarianiſche Theologen haben in den erſten 20 Jahren um die begriffliche Faſſung ſich bemüht, ohne dem Anſpruch gewachſen zu ſein; cum res ad triarios venit, trat Puſey vor die Glieder und warf das Gewicht ſeines Namens in die Wagſchale; ich verweiſe darum alle, die der Sache nachzugehen wünſchen, auf ſeine Unterſuchungen in The Doctrine of the Real Presence, as contained in the Fathers (1855), ferner auf ſeinen Aufſatz The Real Presence — the Doctrine of the English Church, (1857), endlich auf ſeinen Aufſatz On the Presence of Christ in the Holy Eucharist, (1853). Er ſelbſt faßt ſeine Meinung in den kurzen Satz zuſammen: Die konſekrierten Elemente werden kraft der konſekrierenden Worte Chriſti (nicht des Prieſters) wahrhaftig und wirklich, jedoch in einer geiſtlichen und unausſprechlichen Weiſe Sein Leib und

Blut, hält aber über das Geheimnis des Wie seine eignen Gedanken zurück, wie er denn auch für seine Meinung die allgemeine Zustimmung seiner Freunde nicht durchgesetzt hat.

Indes erhellt aus seiner These die alle anderen Momente überragende Bedeutung der Konsekration. Sie ist den von Christus ausdrücklich dazu bevollmächtigten Personen anvertraut durch die apostolische Kommission der Bischöfe und unter ihnen der Priester. Erfolgt sie nicht durch die Hand eines rechten Priesters, so ist sie keine Konsekration. Die Lutheraner und Reformierten haben kein Sakrament. Im Anschluß an Froudes Satz: „Das Machen des Leibes und Blutes Christi ist den Nachfolgern der Apostel anvertraut", sagt Denison: „Der Akt der Konsekration macht die reale Gegenwart Christi", und R. Wilberforce: „Die Konsekration ist das Hauptstück in der Eucharistie und kann nur geschehen durch die ausdrücklich dazu Bevollmächtigten". Es ist der katholische Begriff und das Sakrament ein opus operatum. — Über die Weise dieses Machens und Werdens des Leibes Christi herrscht keine Übereinstimmung; die meisten sprechen unter Ablehnung der römischen Wandlung von einer „Verbindung der Elemente mit Christi Leib und Blut durch die Konsekration" (coniunctio sacramentalis), so daß „beide Substanzen in eine einzige zusammengehen", also von einer Konsubstantiation, nicht wie die Lutheraner (auf Grund der mit den Wittenbergern 1536 vereinbarten und in die Homilien aufgenommenen „Dreizehn Artikel") von einer durch den Genuß bedingten coniunctio realis, sondern von einer objektiven, durch Christi Wort bedingten Konsubstantiation. Und da als ein Hauptartikel des Glaubens übereinstimmend die res sacramenti, die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den konsekrierten Elementen festgehalten wird, so kann jene folgerichtig nur als Transsubstantiation (wie Newman will), „wenn auch in feinerer, geistiger Weise" gefaßt werden (vgl. S. 48 Puseys These).

Auch an diesem Punkte springt die aus innerer Notwendigkeit wachsende Fortentwickelung der traktarianischen zu römischen Sätzen in die Augen. Die Frage der Wandlung ist Jahre lang der Gegenstand der Erörterung gewesen. Den Höhepunkt erreichte sie in dem vielberufenen Streite, in den sich Canon Liddon, damals der glänzendste Kanzelredner Londons, mit dem weniger beredten, aber gelehrteren Monsignore Capel einließ (Dez. 1874). Die Transsubstantiation leugnen, wie Liddon es im Interesse seiner Freunde that, geht nicht an, erwiderte ihm Capel; die ganze ritualistische Litteratur bezeugt sie. So mußte der Canon vor der überwältigenden, aus Breviaries und Manuals geholten Bezeugung der Sache die Segel streichen und seinem Gegner (12. März 1875, Brief a. d. Times) zugeben, daß „manche Dinge thäten, die sich nur auf dem Standpunkte Roms verteidigen ließen"; eine schwere Wunde, die Liddon persönlich und seine Sache traf, ohne daß er sie verdient. Er verdankte sie den unbesonnenen Drängern und ihren römischen Übergedanken. Bei den Worten: Dies ist mein Leib, heißt es im Little Prayerbook, müßt ihr glauben, daß Brot und Wein wirklich Leib und Blut Christi werden. Beugt eure Herzen und Kniee in tiefster Anbetung, wenn der Priester diese schauervollen Worte spricht; denn wirklich und wahrhaftig ist euer Heiland auf dem Altare gegenwärtig. Und: Wir müssen glauben, daß der Leib Christi, der geboren ist und am Kreuze litt, wirklich, wahrhaftig, substantiell und örtlich (really, truly, substantially and locally present) in den Elementen gegenwärtig ist; wenn hinzugefügt wird: „ohne daß die Elemente verwandelt sind", so ist das natürlich, so lange Worte Sinn haben, eben nur ein Spiel mit entleerten Worten. Beim Abendmahl wurde und wird in den Kirchen der entschiedenen Tonart gesungen: „In sein Fleisch ist Brot verwandelt, In sein kostbar Blut der Wein"; und im Kiss of Peace wird aller Verschleierung ein Ende gemacht mit dem Satze, daß der hl. Geist durch die Konsekration des Priesters eine Verwandlung der Substanz (conversion of the whole substance) des Brotes in die Substanz des Leibes Christi bewirke. Indes muß gesagt werden, daß das Überschwenglichkeiten einzelner sind, die die Führer nicht billigen.

Eine weitere römische Tendenz haftet der maßgebenden Stellung, die der Realpräsenz im Abendmahl zugewiesen wird, insofern an, als diese in der Eucharistie zum Opferbegriff weitergeführt hat. Schon Froude und Perceval hatten das τοῦτο ποιεῖτε (1 Ko 11, 23—26) gegen den Sprachgebrauch als sacrificite gedeutet; Newman (und mit ihm viele andere) fassen die Eucharistie „als kommemoratives Opfer für die Lebenden und Toten zur Vergebung der Sünden"; „als das christliche Opfer ist sie die Krone des Gottesdienstes, der besondere Akt, in Kraft dessen die wirksame Fürsprache des Hauptes der Kirche im Himmel hinabreicht in die untere Sphäre unseres Gottesdienstes". Aller-

dings keine Wiederholung des Opfers am Kreuz, denn Christus ist nur einmal für alle Zeiten geopfert, aber die Vergebung der Sünde, die Rechtfertigung und Annahme des Sünders bei Gott, durch das Opfer am Kreuz zuwege gebracht, wird durch das Opfer am Altar appliziert. Die These wird begründet durch den Hinweis darauf, daß zunächst zwar nur Christus als res sacramenti geopfert werde, die Kirche aber als der mystische Leib Christi mitbeteiligt sei. So wird die Eucharistie zum Opfer der kollektiven Kirche, aber auch zum Opfer Christi, der opfernde Christus und zugleich sein mystischer Leib die Kirche.

Endlich ist aus dem Begriff der Realpräsenz einerseits auf die objektiv reale Wirkung des Sakraments gefolgert worden. Nachdem im Anfang der Entwickelung die reformierte Lehre (Art. XXIX) acceptiert war, auch von Pusey, herrscht jetzt im wesentlichen Übereinstimmung, daß Würdige und Unwürdige im Abendmahl das Gleiche empfangen, nicht nur das Element, sondern auch den gegenwärtigen Christus, diese zum Gericht, jene zum Segen. — Andererseits hat die Realpräsenz, in der Praxis wenigstens, zur Anbetung der Elemente geführt, wenngleich die Theorie nur die Anbetung des im Abendmahl gegenwärtigen Christus fordert. Wenn gesagt wird: Anbetung gebührt dem Leib und Blut Christi, die wirklich und wahrhaftig in der Gestalt von Brot und Wein gegenwärtig sind, die Elemente aber, durch die Leib und Blut empfangen werden, dürfen nicht angebetet werden (Denison), oder: der gegenwärtige Christus, nicht das Sakrament ist anzubeten (Pusey), so ist das ein für die Praxis wertloser Doktrinarismus, der in der kirchlichen Übung, so lange Menschen die Anbetenden sind, an sich bedeutungslos ist, wohl aber die Gefahr des Götzendienstes in greifbare Nähe rückt.

Die Beichte stellt die englische Kirche im Unterschied von der römischen in die Freiheit des Einzelnen und hält damit die thatsächliche Verflüchtigung der Übung und die Abirrung ins Formentum fern. — Indes, wenn die Traktarianer Beichte und Absolution zum Rang eines Sakraments erheben, indem sie beiden die Wiederherstellung der durch die Sünde verlustig gegangenen Taufwiedergeburt und die Vollendung des geistlichen Lebens zuschreiben, so machen sie für den im Glauben stehenden Christen beide zur notwendigen und unentbehrlichen Heilshilfe. So tritt in diesem Lehrstück vor andern das System der priesterlichen Allgewalt zu Tage; die Ritualisten fassen die Absolution nicht als deklaratorischen, sondern als judiziellen Akt, als Urteil, nicht als Sache Gottes, sondern des Priesters. „Der einzige Weg zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden — ich wiederhole es, es giebt keinen andern — ist sakramentale Beichte, die Beichte vor dem Priester" (Plain Words on Confession, 6), und der erste Tract for the Days versteigt sich zu dem ungeheuerlichen Satze: der Mann, der Gott beichtet, may be forgiven, der einem Priester beichtet, must be forgiven. Hier kommt der forcierte Priesterbegriff zu seinem prägnantesten Ausdruck, wenn die Vorsichtigen derartige Übergedanken auch abzudämpfen versuchten. Bedarf nun der Priester, damit er lossspreche, über das Bekenntnis der allgemeinen Sündhaftigkeit hinaus das Bekenntnis der einzelnen Sünden, so ist die Ohrenbeichte gefordert, die, von der offiziellen Kirche nicht angeordnet, von den Ritualisten in praxi eifrig gepflegt wird und eine reiche asketische Litteratur zur Folge gehabt hat (vgl. u. a. Carter, The Doctrine of Confession, 1869 und The Freedom of Confession, 1877; Gresley, Ordinance of Confession, und das berüchtigte, hinter den schlimmsten Leistungen der römischen Bußdisziplin nicht zurückbleibende Handbuch The Priest in Absolution, dessen erster Teil 1866 anonym erschien, während II nur als Wegweiser für den Klerus 1886 gedruckt wurde). —

Aus diesem auf die wesentlichen Grundzüge beschränkten Lehrumriß treten als abschließendes Ergebnis diese zwei Sätze heraus: geschichtlich betrachtet bedeutet der Tr. den Protest gegen den Protestantismus des 16. Jahrhs. Nachdem in der Kirche Elisabeths das Gebetbuch Eduards VI. gegen den kontinentalen Import sich siegreich verteidigt, hatte mit Hooker, Bancroft und den Canons von 1604 der Gegenstoß eingesetzt, dessen Wirkungen durch die „großen Anglikaner" Andrewes, Herbert, Donne, Laud, Jer. Taylor, Sheldon, Cosin, Wilson, Bancroft und Ken vertieft wurden; aber sie ganz durchzusetzen, in Lehre, Kult und Verfassungsfragen (Verhältnis zum Staate) war keinem gelungen. Die Traktarianer setzten ein, wo Ken und Bancroft aufgehört, und gaben der anglikanischen Idee zwar nicht ihr endgiltiges und letztes Gepräge, immerhin aber führten sie zu einer Überwindung der kirchlichen Nöte, unter denen nach ihrer Meinung die englische Kirche durch die Vergewaltigungen der Reformation gelitten. Ihre Aufgabe war die Beseitigung des akatholischen Fremdgutes, das im 16. Jahrhundert die freie Fahrt der englischen Reformation zu beschweren und ihre Richtlinien umzubiegen versucht hatte, d. h. die Wiederherstellung

der Nationalkirche auf den Linien Eduards VI. Die Bewegung strebt die Säuberung der Kirche Englands von den religiösen Wucherungen, die sie in den Lehren und Systemen Zwinglis, Luthers und Calvins fand, an und erhebt den Anspruch auf historische, dogmatische und organisatorische Kontinuität mit der primitiven Kirche, auf den Namen einer reformierten Kirche zwar, weil sie mittelalterliche Mißbräuche beseitigt, die Bibel dem Volke wiedergegeben und die Gewalt des Papstes zerbrochen hat, zugleich aber „in der Fülle ihres geschichtlichen Rechts und der wiedergewonnenen freien Praxis auf den Namen einer katholischen Kirche" (Wakeman, 493).

Dogmatisch angesehen bedeutet er anderseits die Umwertung der idealen Lebensgüter des gläubigen Subjekts in objektiv-faßbare Thatsachen. Das innere Erlebnis verobjektiviert sich ihm in äußere Darstellung des religiösen Empfindens, der Glaube in das Werk, die Übung. So wird ihm, während als seine Grundierung die starke Nachdrücklichkeit erscheint, die er auf die Erhebung des Priesters zu einer Art Übermenschentum legt, eine Kirche der Wirklichkeiten zum Ziel. Der Tr., auch in der Form des Ritualismus hungert nach Realitäten. Das ergiebt sich aus seinem Begriff der Kirche als einer sichtbaren, realen, in der alle Wahrheit objektiv gegeben ist, der Rechtfertigung als realer, durch die Sakramentsgabe vermittelten Lebensmitteilung, der durch die apostolische Succession realiter mitgeteilten Amtsgabe und aus der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie, in abgeleiteter Weise aus seiner Stellung zum Kultus, dessen Formen die faßbare Ausprägung religiöser Wirklichkeitswerte sind. Die Form ist ihm kein Adiaphoron, sie muß dem Inhalt, der Idee entsprechen; daher seine Vorliebe für die reiche Ausgestaltung und Pracht (gorgeousness) der Gottesdienste, die er aus formloser Nüchternheit in die Sphäre der Anbetung (more worship) erhoben hat. Endlich hat er es unternommen, diesen Wirklichkeitszug dem christlichen Leben zu geben. Die Kirche, als Leib Christi ein Organismus in festgefügter Geschlossenheit kirchlicher Grundsätze und Vorschriften, soll durch das ganze Reich hin das Leben regeln in Haus, Kirche, Schule, in den wirtschaftlichen und politischen Bethätigungen. Ihre wahren Glieder werden dies nicht durch die innere Erfahrung der Gnade (Bekehrung), sondern durch das Sakrament der Taufe, bedürfen aber zur Erhaltung des Gnadenstandes des Priesters als geistlichen Beraters; und dieser priesterlichen Aktion soll eine reiche asketische Litteratur zur Auswirkung in der Gestaltung der geistigen Kultur verhelfen. —

V. Die Wirkungen der Bewegung. Wir sehen es, auf sehr vielen Gebieten, und nicht nur des kirchlichen Lebens, hat der Tr. tiefgehende Wandlungen zur Folge gehabt. Sein unbestreitbares Verdienst ist in erster Linie die Erneuerung und Vertiefung des kirchlichen Geistes. Er hat die nationale Kirche aus öder Thatenlosigkeit, geistloser Flachheit, hinträumendem Behagen am Lebensgenuß, von der unfreien Erfüllung formaler Pflichten und dem Banne der Phrase und Formel, mit dem der Kern des Lebens dicht umhängt war, befreit, sie erfüllt mit priesterlichem Geiste und angespornt zu den großen, befreienden Thaten, die der Menschheit aus der Tiefe des Gemüts geboren werden und sie auf die Höhen führen, wo Ewigkeitsluft weht. In manchen Beziehungen schoß er übers Ziel hinaus, in andern tappte er blind auf den Irrweg. Soweit es sich um seine letzten Ziele handelte, ist er in Mißerfolge geraten; er vergaß, daß „Himmel und Welt sich nur berühren und unvollkommen sind, weil sie es mit Menschen zu thun" haben. Aber er ist aufgestiegen aus edlen und fruchtbaren Motiven. Die Wahrheit und das Gute, das er gewollt und mit dem er begann, hat zuletzt als fruchtbringender Same in der ganzen Kirche nachgewirkt, als Bodensatz sind nur die extremen romanisierenden Elemente zurückgeblieben, und diese sind im Laufe der Entwickelungen nicht mehr die Verführer geblieben, als die sie anfangs das odium des ganzen Kirchenvolks zu tragen hatten. In seiner gemäßigten Form hat er also der heimischen Kirche sehr wesentliche Dienste geleistet.

Unbestreitbare und unbestrittene Erfolge weist er auf dem Gebiete der sozialen Arbeit auf. Der Seelsorge hat er ganz neue Wege gewiesen. Seine Geistlichen verzehren in der Arbeit an den Massen ihre Kraft bis zur Erschöpfung, soweit das Kuratentum in Frage kommt, bei meist unauskömmlichem Gehalt. Indem er mit der Gleichberechtigung von Arm und Reich in der Kirche Ernst machte, hat er die Versunkenen und Verirrten auf den rechten Weg gebracht und den Elenden durch ein Netz großartiger Liebeswerke zu einem Anteil an stillem Lebensglück verholfen.

Seine Würdigung der Kunst hat eine kirchliche Ästhetik geschaffen, in kraft derer er viele aus den der Kirche entfremdeten oberen Gesellschaftschichten dieser wieder gewonnen hat. Durch Herübernahme der Prozession, Kirchenfahne, Weihrauch, Spreng-

waſſer, Altarkreuz und -licht, Meßgewand und Blumenſchmuck (namentlich im Winter) und andere auf das Gefühl wirkende Dinge hat er ſich namentlich unter der Frauenwelt eine begeiſterte und opferwillige Gefolgſchaft geſchaffen. Seit den 70er Jahren hat dieſer Kultus des Schönen die Kirchgemeinden weit über die Grenze des in der „reformierten" Kirche Englands Statthaften in Anſpruch genommen. Die frühere Einfachheit und herbe Kraft der Gottesdienſte hat der Tr. verlaſſen und einer Hypertrophie des kultiſchen Ausdrucks die Wege gebahnt, die einen Zug narkotiſcher Sinnlichkeit trägt. Ein ſchwüler, weicher Ton, der in Verbindung mit dem durch farbige Fenſter geſchaffenen Halblichte die myſtiſchen Kräfte der Seele auslöſt und der auf die von ihm geſuchte Erregung und Vertiefung der Andacht betäubend wirkt, iſt die Signatur der Gottesdienſte (beſonders in den Städten). Wenn aus den in den Wölbungen verdämmernden Klängen des geiſtlichen Volksliedes — einen Choral hat die engliſche Kirche nicht — weiche Andacht in die zitternde Seele ſich taſtet, wenn in der Euchariſtie bei den Worten: Take and eat this body die polyphone Gewalt des vollen Werks majeſtätiſch einherbrauſt oder beim Credo ein Meer von Tönen auf rauſchenden Fittigen durch die Hallen flutet, wähnt der Hörer ſich in einen katholiſchen Dom verſetzt. — Aber die Gefahr der 40er und 50er Jahre, daß der Tr. auch durch dieſe Dinge zum Bahnbrecher für Rom werde, beſteht nicht mehr. Die Übertritte haben aufgehört, und das Kirchenvolk ſieht intereſſiert, aber ungeängſtet auf den Firlefanz der Gewänder; eine mehr als 50jährige Erfahrung hat gelehrt, daß er den nach myſtiſcher Erregung verlangenden Gemütern vielfach gerade dasjenige bietet, was ſie ohne ihn in die römiſchen Arme treiben würde. Inſoweit hat er den Erfolgen der Propaganda Roms ſogar Abbruch gethan. Hat der Tr. in den Zeiten hochgradiger Spannung viele Geiſtliche und Laien hinübergetrieben, der Ritualismus, aus Schwäche und Unterdrückung herausgewachſen und auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens zu Einfluß gelangt, hat mit ſeiner früheren Einheitlichkeit und Geſchloſſenheit die etwa Schwankenden in feſter Klammer gehalten; auch ſeine Verbindung mit dem Hochkirchentum, an das er ſeit der Jahrhundertwende ſeine Kräfte abzugeben begonnen hat, hat ihn mehr und mehr vor den alten Irrwegen bewahrt, und in den Formen des Kultus und der Seelſorge, die jenes von ihm als Erbe überkommen hat, ſteht er mit breitem Fuße im kirchlichen Leben; von den rund 1000 Londoner Staatskirchen ſollen etwa die Hälfte mehr oder weniger die ritual-hochkirchliche Weiſe pflegen.

Sein aus der Liebe zu der katholiſchen Vorzeit geborenes Kunſtintereſſe hat nicht minder auf die kirchliche Baukunſt, Architektur, Malerei und Muſik gewirkt. Aus der würdeloſen Vernachläſſigung, unter der die unvergleichlich ſchönen engliſchen Dome, faſt alle Denkmale aus der Blütezeit der mittelalterlichen Kunſt, im 17. und 18. Jahrhundert litten, als die kirchliche Architektur eine vergeſſene Kunſt geworden war, ſind ſie zur alten Einfachheit und Schönheit wieder emporgeſtiegen, viele neue Kirchen ſind nach den beſten alten Muſtern gebaut, und die beſtehenden von geſchmackloſen Einbauten und ſonſtigen Verſchlimmbeſſerungen befreit worden. Ihre Innenwirkung iſt durch Farbenreichtum an Säule und Fenſter vertieft, dem Ganzen eine edle Weihe gegeben und durch ſtilvolle Bildwerke an Kanzel, Taufſtein, Lettner und Wänden die in der „Epoche der Tünche" untergegangenen intimen Reize zu neuer packender Wirklichkeit geweckt worden. Die Ritualiſten nehmen dieſen Aufſchwung der kirchlichen Kunſt für ſich gern in Anſpruch, nicht ganz mit Recht. Den Gedanken einer äſthetiſchen Reform hat vor ihnen die Church Building Society vertreten, die ſchon in den Jahren 1818—33 durch Aufwendung von 6 Millionen Pfd. St. für Neubau und Wiederherſtellung von Kirchen jenen ein nachahmenswertes Vorbild gegeben. — Auch die kirchliche Kleinkunſt (an Kreuz, Kruzifix, Leuchter, Patene und Kelch) verdankt ihnen viel Anregungen, und ſelbſt auf die Gegenſeite, wo ihre Reformen anfangs den Argwohn weckten, hat ihre Kunſtübung, nicht nur auf dem rein kultiſchen Gebiete, vielfach vorbildlich gewirkt. —

Auch auf dem Gebiet der religiöſen Malerei ſind ſie bahnbrechend geworden. Es iſt kein bloßer Zufall, daß die Präraffaeliten (Edw. Burnes-Jones, Millais, W. H. Hunt, Roſetti und W. Crane) ihr künſtleriſches Ideal in der Zeit des vom Tr. beeinflußten kirchlichen Aufſchwungs gegen ſtarke Widerſtände durchſetzten. Beide trieb der gleiche Geiſt, Vergangenheitsmächte. Sie machten Halt vor der modern-klaſſiſchen Kunſt des Cinquecento, die die Wahrheit und Einfalt der mittelalterlichen Malerei verlaſſen hatte, und fanden ihr Ideal zurückgewendet zu den Zeiten, in denen alles Äußere Chriſtum bekannte und die Kunſt, eine Magd der Kirche, zuerſt die Wahrheit, danach die Schönheit ſuchte.

Endlich haben die Traktarianer auch die Musik in den Dienst der Kirche gestellt und durch Rückgang auf die alte Klassik (16. und 17. Jahrhundert) und durch Ausbildung guter Kirchenchöre dem Elend des in England sich wie nirgends breitmachenden Dilettantentums vielfach ein Ende bereitet. Man kann in den Londoner Kirchen im Winter die Passionen J. S. Bachs und die Messen Palestrinas in vollendeten, oft wiederholten Aufführungen unentgeltlich genießen. Und auch hier sind ihre vorbildlichen Rückwirkungen auf die ihnen nicht angehörigen kirchlichen Kreise unverkennbar. —

Endergebnis. Nach alledem ist der Tr., wie Schöll treffend gesagt hat, ein Ferment geworden, das in das faulende Hochkirchentum neues Leben brachte; aber sein letztes Ziel, die englische Staatskirche in die primitive zurückzubilden, selbst auf dem Umwege über Rom, hat er nicht erreicht. Auf allen Punkten, wo er das primitive System grundsätzlich durchzusetzen versuchte, ist er auf gesetzliche Hindernisse und auf den Widerspruch aus der eignen Mitte (aus dem Goreschen Kreise) gestoßen und an dem protestantischen Sinne des englischen Volkes gescheitert. Nur dies hat er vermocht: er hat viele Wege zu der Seele des Volks zurückgefunden und die treibenden Keime, die aus dem kirchlich gesinnten Mittelalter wie die Ahnungen eines triebkräftigen Neuen, Überwindung der Gegenwartsnöte und Vertiefung des kirchlichen Empfindens, in zitterndem Hoffen in den englischen Herzen wirkten, zu kräftigem Antrieb gebracht. Das Wahre und Gute, mit dem er begann, hat er nach heftigem, oft leidenschaftlichem Streite zum Leben gebracht. Aber sein Mangel an Besonnenheit und spekulativer Kraft und seine Uebertreibungen waren sein Unrecht und seine Schwäche. **Rudolf Buddensieg.**

**Traktatgesellschaften.** — Litteratur: Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause von 1844 an; Wichern, Die Innere Mission der deutschen evang. Kirche. Denkschrift 1849, Hamburg 3. Aufl. 1889, S. 62 ff.; Löwe, Kritische Musterung der Traktate deutsch-evangelischer Gesellschaften, Hamburg 1852; Schaubach, Zur Charakteristik der heutigen Volksliteratur, Hamburg 1863; Bodemann, Die Verbreitung christlicher Schriften, Gotha 1868; Stähelin, Das Traktatwesen, 2. Aufl. Basel 1873; Höpfner, Praktischer Wegweiser durch die christl. Volkslitteratur, Bonn 1873; Lobeck, Die Sorge für das Volksschriftenwesen, Leipzig 1877; Schäfer, Monatsschrift f. Inn. Mission, Hamburg 1878/79 (Gerlach); ders., PRE², Bd XV: Traktatgesellschaften; Schnell, Die 50 ersten Jahre des Vereins zur Verbreitung christlicher Schriften, Basel 1884; Kayser, Die Versorgung der Gemeinde mit den Erzeugnissen der christl. Presse (26. Kongreß f. Inn. Mission Nürnberg 1890); Schöner, Die christl. Volksliteratur und ihre Verbreitung, Gotha 1891; Müller, Die Notwendigkeit der Verbreitung christlicher Volksschriften, Berlin 1891; ders., Die Pflichten der Inn. Mission gegenüber dem volksverderblichen Schriftenwesen, Berlin 1891; Schäfer, Monatsschrift f. Inn. Mission, Gütersloh 1893 (Crome); ders., ebd. 1893 (Reiche) (Brandenburg. Provinzialausschuß); Central-Ausschuß f. Inn. Mission, Statistik, Berlin 1899, S. 305—352; Schäfer, Monatsschrift f. Inn. Mision 1900 (Mau); ders., Evangel. Volkslexikon, Bielefeld 1900. Presse, christliche und unchristliche (Hülle); ders., ebd.: Christliche Volksschriftsteller (Bachmann); ders., ebd.: Erbauungsbücher (Petran); Central-Ausschuß f. Inn. Mission, Jahresberichte, bes. 1901 ff. Die Jahresberichte der hauptsächlichsten deutschen evangel. Traktatgesellschaften (s. Text).

Der Reformation entstammt das Bestreben, neben der Ausbreitung des Wortes Gottes selbst (s. d. A. Bibelgesellschaften Bd II S. 691 ff.) die Verkündigung des Evangeliums in seiner Anwendung auf besondere Zeitfragen und Lebenslagen durch gemeinverständliche anregende Schriften von geringem Umfange (Traktate) in weitere Kreise zu tragen, als die durch die Predigt erreicht werden, und damit der Ausbreitung glaubensarmer oder glaubensfeindlicher Anschauungen und Grundsätze im Volksleben wirksam entgegen zu treten. Luthers 95 Thesen vom Jahre 1517, ins Deutsche übertragen und wie durch der Engel Botendienst in kurzer Zeit fast die ganze Christenheit durchlaufend, machten den Anfang. Zahlreiche Flugschriften ließ der Reformator selbst nachfolgen, von denen er sagte: „Wiewohl ich ihrer viele weiß und täglich höre, die meine Armut gering achten und sprechen, ich machte nur kleine Sexternlein und deutsche Predigten für die ungelehrten Laien, laß ich mich nicht bewegen; wollte Gott, ich hätte einem Laien mein Leben lang mit allem meinem Vermögen zu der Besserung gedienet!" (WW EA XX, 194) (vgl. das chronolog. Verzeichnis seiner Schriften in Köstlins Luther II, 723 ff.). Seine deutschen Mitarbeiter sowie ihm nach evangelisierende Schweizer und Franzosen (Berquin PRE III. Aufl. Bd II S. 643 ff. und Farel, PRE III. Aufl. Bd V S. 762 ff.) schlossen sich eifrig an, desgleichen der unbekannte Verfasser des italienischen Traktats „Von der Wohlthat Christi".

Später nahmen besonders in ihrer Weise englische Puritaner (Baxter, Bunyan) und Methodisten (Wesley gest. 1791, über Trunksucht, Erziehung u. s. w. und Fletcher) und

deutsche Pietisten (A. H. Francke) diese Arbeit auf (Francke: Pfennigartikel. Kurzer Unterricht, wie man die hl. Schrift lesen soll), besonders auf persönliche Bekehrung und Heiligung dringend. Die Brüdergemeinde fuhr darin treulich fort.

Zu neuem Aufschwung führte die thatkräftige Anregung des Augsburger Seniors Dr. Joh. Urlsperger und der englischen Schriftstellerin Hanna More gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Ersterer begründete 1782 die „Deutsche Christentumsgesellschaft" in Basel (s. Bd III S. 821 ff.), die gegenüber der rationalistischen Verödung der evangelischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz die bibelgläubigen Glieder zu lebendigem Zusammenwirken zu verbinden unternahm durch „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit" und der Mutterschoß zahlreicher Anstalten und Vereine der inneren und äußeren Mission wurde. Ihr Sekretär Steinkopf bildete nach seiner Berufung an die deutsche Kirche in London das persönliche Bindeglied zwischen der deutschen und der englischen Missionsarbeit, von letzterer der ersteren neuen Ansporn zuführend. — Hanna More (ihr Lebensbild nach Roberts und Thompson herausgegeben in Stuttgart 1847) bekämpfte die von Frankreich hereinbrechende Freigeisterei zuerst allein und dann von Freunden unterstützt durch eigene hervorragend wirksame, in 2 Millionen Exemplaren verbreitete Traktate und fand für ihr Vorgehen eifrige Nachfolge durch die 1796 begründete „Edinburgher Traktatgesellschaft" und durch die 1799 auf dem Boden der Londoner Missionsgesellschaft entstandene „Religious Tract Society", deren vorbildlich gewordene Grundsätze lauten: „Traktate müssen die reine Wahrheit enthalten, welche Gott in der hl. Schrift niedergelegt hat und welche alle lebendigen Glieder der Kirchen der Reformation von Herzen annehmen; ihre Sprache muß klar sein, damit auch Leute, die nicht an Nachdenken gewöhnt sind, sie verstehen. Jeder Traktat muß, was auch immer der Gegenstand ist, den er behandelt, dem Sünder die Wahrheit vorhalten, daß er nur durch den Glauben an Jesum Christum gerecht werden kann und daß er durch den heiligen Geist von neuem geboren werden muß. Traktate sollen dem Reiche Gottes und nicht einer einzelnen bestimmten Kirche dienen; frei von allem, was an das Schibboleth einer Sekte erinnert, sollen sie nur die großen Wahrheiten verkünden, welche zu allen Zeiten mächtig gewesen sind vor Gott, Seelen zu erwecken, zu bekehren, zu heiligen und zu trösten, und welche einen Menschen befähigen, dem Herrn zu leben und zu sterben."

Nach dem Muster und zum Teil auch mit der Beihilfe der Rel. Tract. Soc. bildeten sich bald hin und her Vereine, welche die Herstellung und Verbreitung von Traktaten teils ausschließlich teils zusammen mit verwandten Bestrebungen der inneren Mission sich zur Aufgabe machten. In Wechselwirkung mit der Erweckungszeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam es auf diesem Gebiete zu immer reicherer Entfaltung, deren segensreiche Bedeutung J. H. Wichern in seiner Denkschrift 1849 über „die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" warm und anfeuernd bezeugte (3. Aufl. Hamburg 1889, S. 62 ff.), indem er zugleich mahnte, den Schriften ein mehr deutsch-evangelisches Gepräge zu geben und die tüchtigsten Federn wahrer kirchlicher Volksmänner dafür in Bewegung zu setzen, um „diejenigen Massen innerhalb der Kirche, die ihr fern getreten sind und in Gefahr stehn, von ihr ganz geschieden zu werden, für Buße und Glauben wieder zugänglich zu machen und für den Herrn aufs neue zu gewinnen".

Die namhaftesten Traktatgesellschaften auf deutschem Boden sind: Der „christliche Verein im nördlichen Deutschland", Eisleben 1811. Die „Wupperthaler Traktatgesellschaft", gegründet 1814 auf Anregung von Dr. Pinkerton aus London. Der „Hauptverein für christliche Erbauungsschriften in den preußischen Staaten", Berlin 1814. Die „Niedersächsische Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften", Hamburg 1820. Die „Evangelische Gesellschaft" in Stuttgart 1832. Die „Evangelische Bücherstiftung in Stuttgart" bezw. der „Calwer Verlagsverein" 1833. Die „Evangelische Gesellschaft in Straßburg", 1834. Der „Verein zur Verbreitung christlicher Schriften", Basel 1834. Die „Agentur des Rauhen Hauses", Hamburg 1842. Der „Evangelische Bücherverein" in Berlin 1845. Die „Evangelische Gesellschaft für Deutschland", Elberfeld 1848. Der „Evangelische Verein für die protestantische Pfalz", 1848. Der „Nürnberger evang. Verein für innere Mission", 1850. Die „Schriftenabteilung der Gesellschaft für innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche", 1850. Der „Christliche Kolportageverein in Baden", 1867. Der „Nassauische Kolportageverein", Herborn 1873. Die „Deutsche evangelische Traktatgesellschaft", Berlin 1879. Der „Christliche Zeitschriftenverein", Berlin 1880. Verwandt ist die Verbreitung von Pfennigpredigten, von der Berliner Stadtmission 1881 angefangen, der „Verein für christliche Volksbildung für Rheinland und Westfalen", Köln 1882, die Menge der christlichen Sonntagsblätter, Familien-Zeitschriften und Volkskalender,

die von Vereinen für innere Mission gepflegte Bezirkskolportage und von den jüngsten Unternehmungen in weiterem Rahmen: die Versorgung der Tagespresse durch Artikel und Korrespondenzen seitens des Zentralausschusses für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche und verbundener Preßvereine seit 1892, die „Deutsche Zentralstelle zur Förderung der Volks- und Jugendlektüre", Hamburg 1905. Die volkstümlich-wissenschaftlichen Abhandlungen „Lehr und Wehr fürs deutsche Volk", Hamburg, Rauhes Haus seit 1904.

Welche segensreiche Bedeutung im Geiste des Evangeliums wirkende Traktatgesellschaften bei zweckmäßiger Arbeitsweise haben, bedarf um so weniger eines Nachweises, je handgreiflicher in unserer Zeit das hochgesteigerte Lesebedürfnis durch Schriften in planmäßigem, jedes Mittel der Kultur benutzendem Vertriebe befriedigt wird, welche Glauben, Treue, Familiensinn, Pietät, christliche Sitte und Sittlichkeit im Volke untergraben und vielfach durch wissenschaftlich-künstlerischen Firniß blenden oder sogar mit spannend gezeichneten elenden Zerrbildern des Lebens (Kolportage-Schauerromane) selbst in moralischer Pose den niedersten Trieben ausführlichen Anschauungsunterricht in Lastern und Verbrechen erteilen. Dagegen können kleine christliche Volksschriften allgemein erwecklichen oder speziell belehrenden oder erzählenden Inhalts treffliche Dienste thun, und auch positiv lebenzeugend wirken, wenn sie echtes biblisches Gold in Scheidemünze für den Alltagsgebrauch umsetzen, weder langweilig noch geschraubt tendenziös, sondern durch Wahrhaftigkeit und Volkstümlichkeit fesselnd geschrieben sind (wie Schaitbergers „Sendschreiben", R. Baxters „Von der Ruhe der Heiligen" aus älterer Zeit, letzteres besonders fruchtbringend bewährt in der Bekehrung eines Wilberforce, des Sklaven- und eines Chalmers, des großen Armenfreundes; oder aus neuerer Zeit eine Anzahl „Schillingsbücher" des Rauhen Hauses von J. H. Wichern, F. Oldenberg u. a., Nincks „Ein verkannter Wohlthäter", Löhes „Von dem göttlichen Wort als dem Licht, welches zum Frieden führt", manche Mäßigkeits- und Sittlichkeitsschriften, manche kleinere Erzählungen von Fries, E. Frommel, O. Funcke u. a., Ziethes „Palmzweige", Schriften des Rauhen Hauses „Für Feste und Freunde der inneren Mission", „Kirchenliederdichter" u. dgl.) — wie Löwe (Kritische Musterung der Traktate) sagt: „Der Traktat soll ein Pfeil sein, rasch beflügelt, scharf zugespitzt, die Spitze von gediegenem, reinem Metall".

Hauptaufgaben für die Gegenwart sind einerseits die gemeinverständliche Bezeugung der Grundgedanken des Evangeliums für das sittlich-wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben gegenüber dem die Massen berückenden falschen Prophetentum der Sozialdemokratie (worin Kapffs „Des Arbeiters Würde und Bürde", Stuttgart 1874, Thompsons „Der Arbeiter und seine Freunde", Berlin 1881, Gräbenteichs „Ev. Arbeiterkatechismus", M.-Gladbach 1898 bemerkenswerte Vorgänge bilden, und die soziale „Denkschrift des Zentral-Ausschusses für innere Mission", Berlin 1884 mit Nachwort 1889, Prof. Dr. von Nathusius „Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der soz. Frage", Leipzig 1897, Past. em. Köhler „Sozialistische Irrlehren", Leipzig 1899 u. a. als wissenschaftliche Rüstkammern zu verwerten sind) — und andererseits die gemeinverständliche Bezeugung der biblischen Wahrheit und christlichen Weltanschauung gegenüber alter und neuer rationalistischer Kritik und evolutionistisch-monistischer Hypothese (wofür Meinhofs „Schutz- und Trutzbüchlein", Leipzig 1903 als Muster dienen mag, und reiches Material aus Luthardts „Apologetischen Vorträgen", Leipzig 4 Bde von 1864 bis 1883, und u. a. aus Böhmer-Kropatschecks „Biblischen Zeit- und Streitfragen", Gr.-Lichterfelde 1905 ff. zu schöpfen ist) — beiderseits aber weniger zusammenfassend als einzeln beleuchtend, weniger lehrhaft als praktisch umfassend zu behandeln.

Die Verbreitung der Traktate geschieht meist mittelst Zweigniederlage und Kolportage, am besten nicht durch planloses Ausstreuen, sondern von Person zu Person auf Grund gegebener Bekanntschaft und unter sorgfältiger Auswahl des im besonderen Falle Geeigneten.

**H. Rahlenbeck.**

**Trankopfer** s. d. A. Opferkultus Bd XIV S. 390,80.

**Transsubstantiation.** — Die Litteratur ist wesentlich diejenige, die bei den Artikeln „Abendmahl. II. Kirchenlehre", Bd I S. 38, 8—29 und „Messe, dogmengeschichtlich", Bd X S. 665, 14—57 verzeichnet ist. Das Werk von J. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters vom christolog. Standpunkte, 2 Bde 1873 und 75 (nicht fertig geworden), bietet manches gute Material für die Entwickelung von Paschasius bis gegen die Zeit hin, wo der Ausdruck transsubstantiatio fixiert wurde (für den Ausdruck selbst bietet es nichts). Der „Leitfaden zum Studium

der Dogmengeschichte" von Loofs ist jetzt in vierter, völlig umgearbeiteter Auflage erschienen (1907) und auch für die Spezialgeschichte der Transsubstantiationsidee von erhöhter Wichtigkeit geworden. Instruktiv ist die Erörterung von R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, 1900 (Studien z. Gesch. d. Theol. ꝛc., von Bonwetsch und Seeberg, 5. Bd), S. 378ff. Siehe ferner P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive, 2ième série: L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, 3ième édit. 1906; H. Denifle O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung, zweite, durchgearbeitete Aufl., 1. Bd Schlußabteilung, herausgegeben von A. M. Weiß O. P., 1906, S. 612ff.: „Thomas von Aquino nach Luther auch Erfinder des Wortes und Begriffes Transsubstantiatio". — Für die griechische Kirche vgl. speziell Kiesling, Historia concertationis Graecorum Latinorumque de transsubstantiatione in sacrae eucharistiae sacramento, 1754; G. E. Steitz, Die Abendmahlslehre der griech. Kirche in ihrer geschichtl. Entwickelung, Schluß, § 47—57, JdTh XIII, 1868, S. 649—700; M. Jugie, Le mot transsubstantiation chez les Grecs (1. Artikel): avant 1629, (2. Artikel): après 1629, Échos d'Orient, X, 1907, S. 5ff. und 65ff. — Im weiteren ist derjenige Teil des von Steitz für die erste Auflage verfaßten, von Hauck für die zweite überarbeiteten Artikels im wesentlichen erhalten geblieben, der der eigentlich scholastischen Lehre galt. Denn Steitz hat da so viel Interesse und kongeniales Verständnis für den Scharfsinn der mittelalterlichen Theologen bewährt, daß mir seine Arbeit der Erhaltung wert schien, zumal ich keine gleicheingehende und umsichtige Darstellung dieser Materie zu nennen wüßte. Die elegante Schrift von Batiffol bricht da ab, wo die „Idee", der der Ausdruck transsubstantiatio entsprechen soll, reif geworden, ohne auf die scholastischen Begriffsklitterungen überhaupt noch einzugehen. Alles, was der Zeit *vor* dem Berengarschen Streite in Steitz' Artikel gegolten hat, ist von mir gestrichen, manches andere durch neue Darstellung ersetzt worden. Es erschien als überflüssig, die Darstellung der Entwickelung der „realistischen" Idee über die Eucharistie in der älteren Zeit nochmals, etwa mit Revision im einzelnen, abzudrucken, da der Artikel „Abendmahl II" von Loofs vollkommen ausreichend darüber instruiert. Daß ich zum Teil mit Loofs nicht ganz übereinstimme, habe ich schon gelegentlich (im Art. „Messe", auch „Sakrament") bemerkt; es ist ja selbstverständlich, daß sich die Kontroversen über die Vorstellungen der altkirchlichen Theologen fortsetzen werden. Also Teil I, speziell der Abschnitt 1 und der Eingang von Abschnitt 2, dann wieder Teil IV, ist vollständig von mir, das andere ist in der Hauptsache noch von Steitz. Wenn ich im Art. „Messe" (Bd X S. 679, 44) einmal auf den Art. „Transsubstantiation" verwiesen habe, wie wenn da über den „Symbolismus oder Realismus" bestimmter Theologen der alten Kirche näher berichtet werden werde, so hatte ich den Art. von Steitz vor Augen und war selbst noch gar nicht vor die Frage gestellt, ob ich diesen Art. neu bearbeiten wolle. Ich habe mir erst jetzt klar gemacht, daß es doch nicht wirklich Sache dieses Artikels sein könne, auf solche Fragen zurückzugreifen. — Zur Ergänzung vgl. auch Art. „Ubiquität".

I. *Das Aufkommen des Gedankens der Transsubstantiation.* Es hat fast 400 Jahre gedauert, ehe der Prozeß, in welchem dieser Gedanke sich herausbildete, zum Abschlusse kam. Er ist nicht in jeder Beziehung völlig aufzuklären. 1. *Dogmatische Fixierung und älteste nachweisliche Vertreter der Lehre.* Begriff und Ausdruck der transsubstantiatio, in Anwendung auf die Umsetzung des Brotes und Weines der Eucharistie in den wirklichen, ehedem historischen, jetzt himmlischen Leib (und Blut) Christi, ist in der römischen Kirche dogmatisiert worden durch das unter Innocenz III. abgehaltene vierte Laterankonzil, 1215 (11.—30. November), und zwar in dem Glaubensbekenntnis, welches dieses Konzil erließ. — Das Bekenntnis (eine Überarbeitung des Apostolikums) bildet das cap. 1 der decreta, die das Konzil gegen alle Häretiker der Zeit richtete; es hat zum Teil den Titel des „quartum symbolum" (vgl. A. „Symbole, Symbolik", Bd XIX S. 200, 22—31) erhalten und gehört jedenfalls dogmatisch zu den Lehrquellen ersten Ranges des Katholicismus; vgl. Enchiridion symbolorum etc. ed. H. Denzinger, 9. Aufl. von J. Stahl, 1900, § 357 (auch Mirbt, Quellen zur Gesch. d. Papsttums ꝛc., 2. Aufl. 1901, Nr. 221). Hier heißt es: una vero est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro . . . Der Ausdruck war schon längere Zeit bei den Theologen im Brauch gewesen, der Begriff der Sache nach sicher noch erheblich länger. Luther hat also ohne Zweifel geirrt, wenn er meinte, den Ausdruck und nicht nur ihn, sondern auch den Gedanken, für thomistisch halten zu sollen. Denifle hat dem Reformator seine „Ignoranz" mit der Urbanität seiner Schreibweise aufgerückt (s. oben Z. 6—9; S. 620 giebt er eine Erklärung, wie Luther zu seinem Irrtum gekommen sein möge; er wird da wohl richtig kombinieren: „mögen die protestantischen Theologen ihren Luther retten", schließt er — ich

meine, daß es dessen unter uns nicht bedarf, Luthers Gelehrsamkeit können wir ruhig preisgeben, haben auch längst gewußt, daß Luther speziell hier sehr irrte). Denifle selbst begeht übrigens in diesem Zusammenhang selbst einen Irrtum, indem er (S. 614) bemerkt, daß das Wort transsubstantiatio schon „mehr als ein Jahrhundert vor dem vierten Lateran-konzil nachweisbar sei". Denn wenn er hier Hildebert von Lavardin (= von Mans oder von Tours, geb. 1059, als Schriftsteller also vielleicht schon um 1100 thätig — er starb am 18. Dezember 1133, nicht 1134, wie Denifle meint: s. den A. von H. Böhmer in Bd VIII S. 67) nennt, so gilt Hildebert ja schon lange als derjenige, der den Ausdruck zuerst zeige und wohl in diesem Zusammenhang auch geprägt habe (so auch bei Steitz, auch noch wieder bei Batiffol, S. 372), aber mit Unrecht. Seit Hauréaus Forschung über die dem Hildebert zugeschriebenen Sermone dürfte feststehen (ich selbst kann nur referieren), daß die Mehrzahl unecht ist, s. die Liste mit der Verteilung auf andere Autoren bei Böhmer S. 69, 45—60. Steitz berief sich seiner Zeit (1862) für den Ausdruck bei Hildebert auf „serm. VI"; das ist nach älterer Bezeichnung der gleiche, wie der, auf den sich Denifle (auch Al. Schmid in dem Art. des KKL² XI, 1987), als auf „serm. 93" bezieht (MSL CLXXI, 776). Dieser Sermon gehört nach Hauréau jedoch dem Petrus Comestor (Professor in Paris, gest. 1179, „nach anderen 1198", KKL² IX, 1903) (Böhmer S. 69, 58 notiert ausdrücklich den üblichen Irrtum in Hinsicht des Hildebert, redet aber von dem „bekannten sermo 73, in dem der Terminus transsubstantiatio vorkommt" und den Hauréau ganz speziell und umständlichst beleuchtet, bezw. dem Comestor vindiziert habe: ich will hier nur festlegen, daß Böhmer einen Druckfehler hat passieren lassen, es handelt sich in Wirklichkeit um serm. 93, MSL a. a. O. 776 A; so genau und richtig bei Loofs, Dogmengeschichte⁴, S. 504, Anm. 7; serm. 73 gehört übrigens auch dem Comestor).

Ist Hildebert nicht mehr als der erste Zeuge für den Ausdruck zu benennen, so könnte zunächst in Frage kommen, ob nicht schon Petrus Damiani (gest. 1072) ihn biete. Schade, daß Denifle das nicht bemerkt hat! Er würde der Spur gewiß nachgegangen sein. Ch. Gore, The body of Christ, An enquiry into the institution and doctrine of holy communion, 1901, S. 116 Anm. 2 hat auf Damiani als den verwiesen, der „appears to have been the first to use the term"; er berief sich auf dessen Expositio canonis missae, MSL CXLV, 883 (s. hier D, § 7: „Hoc est corpus meum". Quaeritur quid demonstret sacerdos per hoc pronomen „hoc". Si panem, pani nunquam congruit esse corpus Christi, sed demonstrat corpus Christi; sed quando profertur ipsum pronomen, nondum est transsubstantiatio . . .). Leider ist diese Expositio keineswegs verbürgt als ein Werk Damianis (s. den A. von Mirbt, Bd IV S. 438, 50—52 und die dort angezogene Schrift von J. Schnitzer. Aber von wem mag sie sein?). Vorerst werden wir wohl noch stehen bleiben müssen bei Stephan von Autun, von dem Denifle den tractat. de sacram. altaris, c. 13 (s. MSL CLXXII, 1291 C, dazu auch c. 14, p. 1293 C) citiert (das Citat wenigstens von c. 13, auch schon bei Gihr, Die hl. Sakramente d. kath. Kirche², 1897, I, S. 439, A. 2); als Verfasser des genannten Traktats gilt seit Mabillon der erste der zwei Bischöfe von Autun, die im 12. Jahrh. den Namen Petrus tragen, also der, welcher 1139 oder 40 gestorben ist; s. KKL² XI, 766). Des weiteren bezeichnet Denifle als Theologen, die den Ausdruck schon im Laufe des 12. Jahrhunderts gebrauchen, den Peter von Poitiers (gest. 1205; Denifle citiert aus dem Werke Sententiarum libri V mehrere Stellen, s. aus dem 5. Buche cap. 5, 11 u. 12, MSL CCXI, 1232 B, 1243 A, 1247 B — das Werk ist nach dem A. von Deutsch Bd XV S. 227, 29, „spätestens 1175 vollendet worden"), ferner den Kardinal Peter von Pavia („vor dem letzten Jahrzehnt" des 12. Jahrhunderts; D. citiert Epist. 3; s. MSL CXCIX, 1122 A), Peter von Celle (um 1150 Abt von La Celle, später von Chartres, gest. 1183 [1187?] KKL² IX, 1897; D. citiert serm. 8, de coena Domini, MSL CCII, 770 D; R. Schmid in s. Art. über den Mann Bd XV S. 221 notiert als die Stelle, wo er „das Zeitwort transsubstantiare braucht", den serm. 41: das ist nur die neuere Zählung, die man bei Migne trifft), Peter von Blois (geb. um 1130, gest. „nicht vor 1204", s. den A. von Deutsch Bd XV, S. 218. D. und vorher auch Gihr citieren Epist. 140, s. MSL CCVII, 420 D), Alanus von Lille (ab Insulis; gest. 1203; D. citiert Contra haeret. c. 57 = Summa quadripartita adv. hujus temporis haereticos [dazu Deutsch, Bd I, S. 284, 41—285, 9] I, c. 57; s. MSL CCX, 359 A; das Werk heißt hier einfach de fide catholica), auch den Präpositinus (Prevostin, Nachfolger des Petrus von Poitiers als Kanzler von Paris; D. citiert aus dessen ungedruckter Summa, bezw.

aus der darin ſich findenden Disputatio corporis et sanguinis Christi, eine Stelle nach einer Handſchrift in Paris und im Vatikan: er gebrauche „fortwährend" die Ausdrücke transsubstantiatio und transsubstantiare, „es wäre ermüdend aus ſeiner Summa Belege dafür zu bringen"). „Den Ausdruck kannte man in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch in den Klöſtern" (D. citiert: „Exordium magnum Cisterc., dist. 2, c. 6, MSL CLXXXV, 419, ſ. ibid. auch 785": es handelt ſich um eine Erzählung im Lib. VII der ſog. „vita prima S. Bernhardi", die ein Excerpt aus dem genannten Exordium iſt, ſ. hier cap. 6: nach dem A. von Herold Bd II S. 624, 8 iſt es kaum glücklich, daß D. ſich auf den dort berichteten Vorgang beruft; der Verweis auf „S. 785" wird ein Druckfehler ſein, denn was man bei Migne hier findet, hat mit der Sache nichts zu thun); „ſelbſt die hl. Hildegard wendet ihn an" (Ep. 47 ad prael. Mogunt., MSL CXCVII, 224 C; Hildegard ſtarb 1178; der citierte Brief ſoll nach den AS l. c. 63 D, Nr. 163 aus der allerletzten Zeit der H. ſtammen. Die Stelle, die Denifle nicht zum Abdrucke bringt, lautet: oblatio panis cum vino et aqua in carnem et sanguinem salvatoris . . . transsubstantialiter „quemadmodum lignum in ardentem carbonem per ardorem ignis mutatur": der Vergleich zeigt, daß Hildegard den eigentlichen Begriffswert des transsubstantialiter nicht begriffen hat; um ſo wahrſcheinlicher, daß ſie einen Ausdruck aufgreift, der ſchon umlief).

Es iſt nach Denifles Nachweis klar, daß der Ausdruck ein ganz geläufiger war, als das Konzil von 1215 ihn, man muß doch wohl ſagen: abſichtlich ſanktionierte; denn wenn auch mit keinem Worte angedeutet wird, daß ein anderer terminus technicus für die „Wandelung" gemieden werden ſolle, ſo iſt es doch nach der Vorgeſchichte gewiß nicht zufällig und ohne ſpezielle Erwägung geſchehen, daß der Ausdruck transsubstantiare ohne Andeutung von Synonymen gewählt worden iſt. Innocenz hat ihn ſelbſt in ſeinem Werke de sacramenti altaris mysterio ll. VI wiederholt gebraucht (freilich ohne ihn ſpeziell oder antithetiſch zu urgieren, vielmehr ihn wie einen gegebenen brauchend, lib. IV, c. 17 ff., MSL CCXVII, 868 ss.). Auch der Tractatus contra Amaurianos („Ein Traktat gegen die Amalricianer" herausgeg. von Cl. Bäumker, 1893, S. 63) bietet den Ausdruck (Denifle citiert dieſen Traktat; die decreta des Konzils gelten auch den Amalricianern; die oben berührte Stelle aus Alanus von Lille zeigt noch beſonders, daß der Ausdruck im Streite mit den Katharern oder Albigenſern, denen ſpeziell das cap. 1 der decreta entgegengeſetzt iſt, eine Rolle geſpielt hat. Alanus ſchreibt: Dicunt etiam praefati haeretici panem non transsubstantiari in corpus Christi per sacra verba). In der Zeit nach 1215 kann man auch, wie mir ſcheint, ſofort bemerken, daß der Ausdruck „offiziell" iſt und anfängt, die Theologen ſpezifiſch zu beſchäftigen. Denifle notiert S. 614 Anm. 1, daß Wilhelm von Auxerre (Profeſſor in Paris, geſt. um 1230), in ſeiner Summa, ſpeziell in dem tr. de eucharistia qu. 2 (ſ. zu dem Manne und dem Werke meine Notiz in dem Art. „Sakrament" Bd XVII S. 363, 45—49) eigens titelmäßig „de transsubstantiatione" handele. Daß dann Männer wie Wilhelm von Paris (oder von Auvergne, geſt. 1249; KKL², XII, 1586), Alexander von Hales, Albertus M. den Terminus verwerten und zum Teil weitläufig erörtern (wie Denifle hervorhebt, um Luther in aller Weiſe als Ignoranten darzuthun), iſt faſt ſelbſtverſtändlich.

2. Die theologiſche Vorbereitung ſeit Paſchaſius Radbert. Es iſt immerhin intereſſant, daß der Lombarde in ſeinem dogmatiſchen Sammelwerke, wo er ſachlich keine andere Anſicht von der Euchariſtie vertritt als die ſchlechthin realiſtiſche, doch den Begriff der transsubstantiatio nicht darbietet. Daß keins ſeiner Citate ihn enthält, iſt nach Lage der „patriſtiſchen" Lehre ſelbſtverſtändlich, aber er ſelbſt könnte ihn ſchon bieten. Auch Roland bietet den Terminus nicht (Die Sentenzen Rolands, nachmals Papſt Alexander III., herausgeg. von Gietl, 1891, S. 223 ff.). Ob weitere Editionen der Lehrbücher, zu denen als Klaſſe die Sentenzen des Lombarden gehören (ſ. darüber A. „Sakrament" Bd XVII S. 359, 35—52), ihn hervortreten laſſen werden, muß ſich zeigen; (die Stellen, die Gietl S. 223 Anm. aus Omnebene u. a. mitgeteilt, enthalten den Ausdruck nicht). So weit wir die Litteratur überſehen, iſt der Ausdruck vielleicht unvermerkt in Brauch gekommen. Er mag ſchon vor dem 12. Jahrhundert, wo wir ihn bisher erſtmals konſtatieren, mehr oder weniger verbreitet geweſen ſein. Denn wir treffen ſogar ſchon bei Haimo von Halberſtadt (geſt. 853, falls er hier in Betracht kommt und nicht vielleicht, wie Hauck konjiziert hat [und was mir gar nicht übel erſcheint], Haimo von Hirſchau [Abt daſelbſt ſeit 1091]; ſ. den A. von Deutſch, Bd VII S. 348), an einer Stelle, die Denifle S. 615 (er doch nicht zuerſt; ſ. Bach, Dogmengeſch. des Mittelalters

I, 183 Anm. 1 — wenn Bach die Stelle ein „Exzerpt" aus Haimos Kommentar zum 1. Korintherbrief nennt, so irrt er übrigens) notiert, Wendungen, die es zeigen, daß der Ausdruck, wie man wohl zu sagt pflegt, „in der Luft gelegen" hat, ehe er vielleicht halb zufällig schließlich wirklich geprägt wurde. Haimo schreibt (in dem Bruchstück eines Traktats de corp. et sang. domini, den d'Achery ihm vindizierte; s. MSL CXVIII, 815 bis 816): Credimus itaque... quod substantia illa, panis scilicet et vini . . ., idest natura panis et vini, substantialiter convertantur in aliam substantiam, idest in carnem et sanguinem; es handele sich in dem Sakramente um ein „mutare naturas" . . . Commutat . . . invisibilis sacerdos suas visibiles creaturas in substantiam suae carnis et sanguinis etc. Eine ernstliche Überlegung, ob, bezw. eine Rechtfertigung, daß der Terminus transsubstantiatio für die Sache am Platz sei, findet sich an den oben citierten Stellen aus Autoren des 12. Jahrhunderts auch, soweit ich gesehen habe, nur bei Peter von Poitiers (s. o. S. 57,44—48), cap. 12. Peter schließt sich zum Teil sehr eng an den Lombarden an und es ist nicht ohne wissenschaftlichen Wert zu sehen, wie er die Lehre von der Eucharistie auf diesem Punkte gestaltet. Wie beim Lombarden steht bei ihm der Prozeß, der sich durch die Konsekration vollzieht, unter dem allgemeinen Titel der „conversio". Der Lombarde handelt de modis conversionis des Brotes und Weines im 4. Buche in Dist. XI. Er fragt zunächst, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, vel alterius generis. Ganz der Frage gewachsen zu sein, leugnet er von sich. Zwar die erste Art bestreitet er ausdrücklich, „quia species rerum quae ante fuerant remanent et sapor et pondus". Aber für die conversio substantialis, welche bewirke, „ut haec essentialiter fiat illa", macht er dann nur geltend, daß die vorher genannten „Autoritäten" ihr zuzustimmen „schienen". Er berührt dann Einwände gegen diese Vorstellung, die „ab aliis" gemacht seien. Er glaubt diese widerlegen zu können. So nimmt er auch keinen Anstoß daran, daß man sage, sacerdotes „conficere" corpus Christi et sanguinem, bezw. daß durch deren ministerium die „substantia" des Brodes „fit caro" etc. Aber wie das positiv zugehe, rechnet er zu den Fragen, von denen gelte: mysterium credi salubriter potest, investigari salubriter non potest. Er berührt aber immerhin noch verschiedene Gedanken, die über das Mysterium existierten, so zunächst a) den, daß es doch eben nicht die „substantia" panis sei, die zur caro Christi werde: es gebe Leute, die anerkennten, es „entstehe" in dem Sakramente „caro" Christi aus dem Brote, aber nur wie panis aus farina, oder Wein aus Wasser: man könne da sagen: farina „facta est" panis, aber nicht „est" panis. Andere b) legten Gewicht darauf zu sagen, quod „erat" panis vel vinum, das „sei" hernach corpus etc., und zwar so, daß das Brot nun nicht mehr substantia und also auch nicht mehr „Brot" sei. Eine dritte Klasse sage c) die conversio sei als Bewirkung dahin zu verstehen, ut „sub illis accidentibus", sub quibus erat prius substantia panis et vini, post consecrationem „sit" substantia corporis et sanguinis. Endlich gebe es eine vierte Reihe von Leuten, die meinten, d) substantiam panis et vini „remanere", aber „ibidem" sei nach der Konsekration corpus et sanguis Christi; man müsse sagen: „ubi" est haec substantia, „et" est illa. Der Lombarde entscheidet sich für keine dieser vier Theorien. Es ist klar, daß die letzte diejenige ist, die schließlich Luther acceptierte, nämlich die Lehre von der „Konsubstantiation". Die erste ist eine in der griechischen Kirche sehr geläufig gewordene, die dort, als der „Realismus" siegreich wurde, wie nunmehr eigentlich die selbstverständliche galt; sie repräsentiert die sog. Transformationslehre. Die zweite, die kaum zu verselbstständigen ist gegen die dritte, stellt in Kombination mit dieser letzteren (der sog. Annihilationstheorie), unverkennbar in der Sache die sich eben jetzt durchsetzende Transsubstantiationslehre dar. Ohne Tadel bleibt beim Lombarden nur die zweite Theorie, die also wesentlich das ausdrücken wird, was er „salubriter" zwar nicht eigentlich „behaupten", aber doch anerkennen zu dürfen meint. Es ist nicht zu erkennen, ob der Lombarde etwa wegen seiner Scheu das Mysterium allzu genau zu illustrieren, den Ausdruck transsubstantiatio meidet, oder ob letzterer ihm noch nicht in solchem Zusammenhang begegnet war, daß er ihn in der Kürze hätte in Brauch nehmen mögen, um die relativ von ihm gebilligte „Theorie" zu bezeichnen. Peter von Poitiers bezeugt ausdrücklich die Zweckmäßigkeit des Ausdrucks für den Vorgang im Sakrament. Er unterscheidet a. a. O. S. 1246 im allgemeinen tria genera conversionis oder mutationis, eines, welches wir als „Entwickelung" bezeichnen würden (er braucht das Beispiel vom Ei, welches „potestate animal" sei, quia inde fit operatio naturae), eines, welches eine „transformatio" begründet

(diesen technischen Ausdruck bringt er noch nicht bei der Schilderung, aber hernach), und schließlich das, „quod hic (d. h. im Sakrament) tantum invenitur", nämlich das, wobei eine Substanz „transit", in eine andere, „manentibus tamen omnibus proprietatibus": er kann dieses genus mutationis nur an der Eucharistie illustrieren, es kommt sonst nicht vor. Für den Gedanken setzt er den Ausdruck transsubstantiatio ein, „quia nullum verbum adeo proprie hic ponitur". „Cum vero dicitur: panis transformabitur in corpus Christi, non est satis expressum (mysterium), quia non transit forma in formam".

Daß diejenige theologische Lehrentwickelung, die mit der Dogmatisierung der transsubstantiatio zur kirchlich-exklusiven Anerkennung gelangte, d. h. zur „orthodoxen" gestempelt wurde, im 9. Jahrhundert begonnen hat, braucht nicht erst genauer ausgeführt zu werden. Paschasius Radbert (s. den A. von Steitz-Hauck Bd XVI S. 394) gilt mit gutem Recht als epochebegründend in der Abendmahlslehre. Zwar er selbst hatte kein Bewußtsein darum, daß er eine neue Lehre über das Abendmahl biete, und er hat auch höchstens im relativen Sinne etwas anderes gelehrt, als schon früher vorgekommen. Er hat nur ernstlicher und absichtlicher die Identität des geschichtlichen Leibes Christi und des Abendmahlsleibes behauptet, als diejenigen älteren Theologen, die man als seine Vorgänger bezeichnen muß (besonders „Ambrosius" de sacramentis); wenn er selbst überzeugt gewesen ist, speziell mit Augustin in Übereinstimmung zu sein, so war das ein Irrtum (wiewohl man über das Maß dieses Irrtums streiten kann). Es ist nicht eigentlich ein „Streit" über das Abendmahl, den er heraufbeschworen (vgl. auch den A. „Ratramnus" von Steitz-Hauck, Bd XVI S. 463), aber er hat durch sein Werk de corpore et sanguine domini (MSL CXXI, 125 ss.) den Anstoß geboten zur eigentlich theologischen Anfassung des Abendmahlsproblems. Sein Werk ist im Abendlande die erste „wissenschaftliche" Monographie über die Eucharistie gewesen. (Loofs[4] S. 472, A. 7 stellt daneben als erste Monographie des Morgenlands die des „Eulogios" [Druckfehler, l. Eutychios; so richtig Loofs selbst in dem A. Bd I S. 56] von Konstantinopel [2. Hälfte des 6. Jahrhunderts], die de paschate et eucharistia betitelt und von Steitz zuerst eingehend gewürdigt ist. Im Abendland hat es auch vor Paschasius gelegentlich einmal eine thematisch absichtlich darauf gerichtete „Predigt", jedoch keine eigentliche gelehrte Arbeit über die Eucharistie gegeben: s. die u. a. [und vielleicht mit Recht] dem Faustus von Reji zugeschriebene Homilie de corpore et sanguine Christi [MSL XXX. 271 ss.; hier als Epist. XXXVIII unter den Werken des Hieronymus]; dazu Harnack III[3], S. 288 A, Caspari, Briefe, Abhandlungen ꝛc. 1890, S. 418 ff. „Haimo" benutzt anscheinend die Homilie!) Es ist im Grunde das christologisch-soteriologische Problem, das sich hier fortsetzt bezw. in eine der anders (nicht etwa größer) gewordenen Zeit mehr angemessenen Form umsetzt. Das giebt der nun ansetzenden dogmengeschichtlichen Bewegung ein symptomatisches Interesse über das der bloßen Begriffsausklügelung hinaus (Harnack hat Dogmengesch. III[3], S. 284 ff. diesen Gedanken gewürdigt. In interessanter Weise hat ihn Seeberg in dem oben S. 56,3 genannten Buche S. 375 bei Duns Scotus konstatiert: ich glaube, daß er überhaupt viel wirksamer ist, als bisher herausgestellt worden, doch kann das natürlich nicht hier weiter verfolgt werden).

Der erste wirkliche „Abendmahlsstreit" (meist allerdings, unter Überschätzung der Kontroverse des 9. Jahrhunderts, der „zweite Abendmahlsstreit" genannt) im Abendlande ist derjenige gewesen, den Berengar von Tours heraufbeschwor (vgl. den A. von Jakobi-Hauck Bd II S. 607, dazu die über die andern in Betracht kommenden Theologen). Er muß hier genauer zur Sprache kommen, nämlich nicht in Hinsicht dessen, was Berengar vertrat, sondern was seine Gegner, die Männer, die sachlich die Begründer der Transsubstantiationslehre gewesen sind, wieder ihn aufstellten.

Gegen Berengar sind während seines Lebens vier litterarische Bestreiter aufgetreten: Hugo, Bischof von Langres (Tractatus de corp. et sang. Chr., etwa 1048; MSL CXLII, 1325 ss., s. A. „Berengar" S. 608, 27—31), Durandus, Abt von Troarn (Liber de corp. et sang. Chr., „wahrscheinlich 1058", MSL CXLIX, 1375 ss., s. A. von Hauck Bd V S. 104), Lanfranc (De corp. et sang. domini, 1069 oder 1070, s. A. von Böhmer Bd XI S. 254, 60—255, 12, MSL CL, 407 ss.) und Guitmund, später Erzbischof von Aversa (Libri III de corporis et sanguinis domini veritate in eucharistia, MSL CXLIX, 1427 ss., „zwischen 1073 und 1078", s. A. von Böhmer, Bd VII S. 234, 47—235, 41). Über die nicht allzu wichtigen Schriften des Hugo und Durandus braucht nicht berichtet zu werden. Lanfranc hat, was allerdings zur Realität der vollzogenen Brotverwandlung wesentlich gehört, zum ersten Male den Empfang des

Leibes Christi auch durch die Unwürdigen ausgesprochen (c. 20). Er ist da doch noch ziemlich unsicher: im Sakramente, sagt er, werde das Fleisch Christi täglich geopfert, geteilt, gegessen, und sein Blut von den Gläubigen mittelst des Mundes getrunken, obgleich man nach einer anderen Redeweise auch sage und glaube, der ganze Christus werde gegessen (manducari), nämlich wenn er als das ewige Leben mit geistlichem Verlangen begehrt werde. Beide Arten der Kommunion, die mündliche oder leibliche und die geistliche, seien zum Heile notwendig, die letztere könne nicht ohne die erstere sein (c. 15, vgl. c. 17).

Am wichtigsten ist die Schrift des Guitmund von Aversa. Was darin ausgeführt ist, wurde von Anselm von Canterbury (gest. 1109) durch eine wichtige Folgerung ergänzt, von Alger von Lüttich (gest. 1132) in seinen libri III de sacramentis corp. et sang. dominici zusammengefaßt und weiter fortgebildet (MSL CLXXX, 743ss.; wer hier p. 760 den Satz liest: in sacramento, mutata substantia, non forma, panis et vinum non fit nova caro et novus sanguis, sed existens substantia et panis et sanguinis mutatur in coexistentem substantiam corporis Christi, sieht, daß es wohl Zufall ist, daß der Ausdruck transsubstantiatio sich bei Alger noch nicht findet; wenn man von Guitmund herkommt, hat man den Eindruck, daß Alger eine schärfere Terminologie führe). Hugo von St. Viktor (gest. 1141), Robert Pulleyn (gest. c. 1150) und Peter der Lombarde (gest. 1064? 1060?) haben Guitmunds Gedanken dann vorläufig systematisiert.

Guitmund stellt den Satz auf: Ita tota hostia est corpus Christi, ut nihilominus unaquaeque particula separata sit totum corpus Christi (a. a. O. 1434 B, es handelt sich um die drei Partikeln, in welche in der Messe die Hostie gebrochen wird). In dieser ausführlich begründeten Bestimmung, mit der Guitmund die Lehre sowohl des Paschasius als auch noch Lanfrancs bereicherte, sind vier Sätze enthalten, die von den späteren Theologen als Axiome festgehalten wurden: 1. nicht ein „Teil" des „Leibes Christi" (etwa bloß das „Fleisch"), sondern der „ganze Leib", der ganze Christus ist in Kraft der Verwandlung im Abendmahle gegenwärtig; 2. der ganze Leib, der ganze Christus ist auch nicht bloß in der „ganzen Hostie", sondern nicht minder in „jedem Teile" der gebrochenen „ganz" enthalten (totus in toto und totus in qualibet parte); 3. ebenso ist er, wenn tausend Messen zugleich an verschiedenen Orten gefeiert werden, in jeder einzelnen und ganz in allen gegenwärtig; 4. durch das Brechen der Hostie und das Zermalmen derselben mit den Zähnen wird der in sich einige und folglich unteilbare Leib Christi nicht geteilt.

Man darf nur die Erörterungen des Hugo von St. Viktor (de sacr. christ. fidei [verfaßt um 1140] lib. II, p. VIII, cap. 9—12, MSL CLXXVI, 468ss.) nachlesen, um sich zu überzeugen, wie völlig die neue Theorie in die Theologie überging. So wie Guitmund sie formulierte, bedurfte sie immerhin noch einer Ergänzung. Ist nämlich der ganze Christus in der Hostie gegenwärtig, so wird er es nicht bloß seinem Leibe, sondern auch seiner Seele, nicht bloß seiner Menschheit, sondern auch seiner Gottheit nach sein, denn das alles gehört wesentlich zu seiner Person. Ist ferner in allen getrennten Partikeln der einen Hostie der eine Christus ganz und ungeteilt gegenwärtig, so muß er auch folgerichtig unter jeder Spezies, unter dem Brote und unter dem Weine sein; obgleich diese nicht zwei, sondern nur ein Sakrament bilden, wird doch unter jeder der ganze Christus empfangen. Zum ersten Male zieht diese Folgerung Anselm von Canterbury (in dem Aufsatze de corp. et sang. Domini, Epist. lib. IV, Nr. 107, MSL CLIX, 255). Er lehnt die Annahme ab, daß wir in dem Empfange des Blutes nur die Seele, nicht auch den Leib, oder in dem Empfange des Leibes nur den Leib, nicht auch die Seele in uns aufnähmen, und behauptet, in dem Empfange des Blutes empfangen wir den ganzen Christus, Gott und Menschen, und im Empfange des Leibes nicht minder den ganzen, und obgleich wir für sich (separatim) den Leib und für sich das Blut empfangen, empfangen wir doch nicht zweimal, sondern nur einmal den unsterblichen und leidensloſen Christus, aber jene Sitte, jedes für sich zu empfangen, stammt in der Kirche daher, daß Christus im Abendmahle seinen Jüngern jede Spezies einzeln (separatim) gab, damit sie erkennen möchten, daß sie sich an Seele und Leib ihm konformieren sollten. Von jetzt an blieb es stehende Formel: quod totus Christus sub utraque specie sit et sumatur, und obgleich die Späteren die Eucharistie ausschließlich als Seelenspeise auffaßten und ihre Wirkung auf den Leib nur als eine mittelbare ansahen (vgl. Thomas, Summ. Theol. III, q. 79, art. 1, ad. 3 m), wurde doch noch immer das alte Argument des Anselm wiederholt (ibid. qu. 74, art. 1).

Auch eine schärfere Bestimmung des „Vorgangs", der das Sakrament konstituiert,

hat Guitmund dargeboten. Er präludiert den Ausführungen, die wir bei dem Lombarden und Peter von Poitiers getroffen haben, indem er den Prozeß im Abendmahle unter den Gattungsbegriff der „mutatio" stellt. An dieser unterscheidet er vier Arten (Lib. I, l. c. 1443 C ss.): 1. Übergang von dem Nichts zum Sein (Schöpfung), 2. Übergang von dem Sein zum Nichts (Vernichtung, Annihilation), 3. Übergang einer bereits seienden Substanz in eine noch nicht vorhandene auf dem Wege des Naturprozesses (wenn der Kern zum Baum, Speise und Trank zu Fleisch und Blut wird) oder durch ein Wunder (wenn ein Stab in eine Schlange verwandelt wird); die 4. gehört ausschließlich dem Sakramente an und besteht darin, daß das, was ist, zu einem Anderen wird, was auch schon ist, wie das Abendmahlsbrot zu dem schon im Himmel existierenden Leibe Christi. — Die nächste Frage, die sich daran anschloß, war: wie wird der im Himmel existierende Leib im Abendmahle gegenwärtig? Alger von Lüttich, der sie erstmals aufwirft, hat den Gedanken abgewiesen, daß dies mittelst einer lokalen Bewegung vom Himmel durch den Weltraum nach der Erde geschehe; vielmehr muß die menschliche Natur kraft der schrankenlosen Allmacht, die ihr durch die Erhöhung über alle Kreatur gegeben ist, die Fähigkeit haben, ganz, ungeteilt und substantiell, da, wo sie ist, bleiben und dennoch an jedem anderen Orte, wo sie will, existieren zu können (de sacr. lib. I, c. 14, l. c. 780 ss.). Diesen Satz hat die Scholastik vollständig adoptiert.

Es ist ferner beachtenswert, daß Guitmund auch bereits die logischen Kategorien von Substanz und Accidens auf das Abendmahlsdogma anwandte, sofern er die zurückbleibenden sinnlichen Qualitäten (qualitates sensuales) der verwandelten Substanz als Accidentien bezeichnet (lib. II, 1430). Alger spricht darum den als unvermeidliche Konsequenz sich ergebenden Gedanken aus, Gott mache, daß die accidentiellen Qualitäten (accidentales qualitates), was sonst schlechthin unmöglich sei, in seinem Sakramente für sich (per se) allein (also ohne Subjekt) fortbestünden (de sacr., lib. II, c. 1).

Guitmund (lib. II, 1445—1453) und Alger (lib. II, c. 1) denken die Verbindung, in die der Leib Christi zu den Accidentien des Brotes tritt, in der Art wirkungsvoll, daß sie behaupten, wenn das Abendmahlsbrot verschimmele, von Mäusen benagt würde u. dgl., so bleibe nicht nur der Leib Christi unberührt, sondern auch an den Accidentien geschehe das alles nur zum Schein, da das substantielle Wesen des Brotes ja nicht mehr vorhanden sei. Allein diese Vorstellung konnte doch nicht befriedigen, weil es (vgl. Hugo von St. Victor, Summ. Sentent. Tract. VI, c. 8, MSL CLXXVI, 144; Robert Pulleyn, Sent. lib. VIII, c. 5, MSL CLXXXVI, 965; Thomas, Summ. Theol. P. III, qu. 77, art. 7 Resp.) der Wahrhaftigkeit des Sakraments zu widersprechen schien, Vorgänge, welche die Sinne an den Accidentien unleugbar wahrnehmen, für eine Sinnestäuschung zu erklären. Man nahm daher an, wie man es bereits rücksichtlich des Brechens und Teilens der Hostie gethan hatte, daß an den Accidentien manches geschehe, was den in ihnen enthaltenen Leib Christi nicht berühre; er werde, wie Anselm sagt, nicht wie die Spezies räumlich umschlossen, von den Mäusen zernagt, in den Bauch aufgenommen (a. a. O.). Auf gleiche Weise erklärten sich Hugo (a. a. O. und de sacram. lib. II, p. VIII, c. 12) und Robert Pulleyn (a. a. O.). Freilich waren damit die Accidentien des Brotes und der Leib Christi in eine durchaus lose Beziehung zueinander gesetzt; er ist unter ihnen zwar enthalten, und doch liegen beide völlig auseinander, — aber eben damit war nur zum ersten Male ein Gedanke ausgesprochen, der fortan integrierendes Moment des römischen Dogma blieb.

Schon Paschasius Radbert hatte das Brot und den Wein Bilder des Leibes und Blutes Christi genannt, in welche sie „verwandelt" werden, aber den Leib Christi doch nur als Gegenstand eines geistlichen Genusses bezeichnet, an welchem der Unwürdige und Ungläubige keinen Anteil nimmt. Darin lag ein Widerspruch: die Realität der Verwandlung hat zu ihrer Konsequenz, daß alle Kommunikanten, ganz abgesehen von ihrer religiösen oder sittlichen Qualität, den Leib Christi als realen Inhalt des Sakramentes empfangen; daß aber die Unwürdigen von dem Segen ausgeschlossen bleiben. Dieser Gedanke, den schon Lanfranc (c. 20) ausgesprochen, forderte eine erweiterte Anschauung von dem Verhältnisse zwischen Bild und Sache. Guitmund hat auch darin eine neue Bahn gebrochen; der im Abendmahle gegenwärtige Leib Christi ist ihm selbst wieder ein Bild, ein Zeichen, daß die Gläubigen aus dem Schoße der jungfräulichen Mutter, der Kirche, wiedergeboren werden, ein Zeichen also der Kirche selbst, der Gemeinschaft des Hauptes und der Glieder, des mystischen Leibes, und durch den eucharistischen Genuß bezeugen die Glieder sich als geistlich Geborene, als solche, die mit Christus gestorben, begraben und auferstanden sind (lib. II, pag. 1457—1460). Auf dieser Grundlage war der Satz des Lanfranc

erst wirklich durchzuführen. Eine Substruktion war um so notwendiger, als der neue Gedanke selbst den Freunden der Wandlungslehre noch vielfach widerstrebte. Guitmund macht geltend, daß allerdings die Unwürdigen nur leiblich, nicht geistlich genießen und darum den spezifischen Inhalt der geistlichen Nießung, das Bleiben in Christo und das Bleiben Christi in ihnen, nicht empfangen, aber nichtsdestoweniger dasselbe Fleisch und dasselbe Blut Christi wie die Würdigen genießen (lib. III, 1491—1493). Hier greift Hugo von St. Victor ein. Er spricht keinen wesentlich neuen Gedanken aus, aber er faßt sämtliche Gedanken Guitmunds fest zusammen und giebt ihnen die geschlossene Form, in der sie fortan in der Scholastik und in der Kirchenlehre fortleben. Ihm sind 1. die Spezies bloßes Bild, nicht Sache (sacramentum tantum, non res), ein bloßes Bild des eucharistischen Leibes; 2. der eucharistische Leib ist Bild und Sache zugleich (sacramentum et res), nämlich die durch die Spezies bildlich dargestellte Sache, ihr bildlich signifizierter Inhalt, und doch zugleich selbst wieder Bild eines Dritten; 3. dieses Dritte, welches nur Sache und nicht wieder Bild ist (res tantum et non sacramentum) und somit den letzten Zweck des eucharistischen Genusses ausmacht, ist der Segen des Sakramentes, das geistliche Fleisch Christi im Sinne des Hieronymus (ipsa efficientia sacramenti, quae spiritualis caro Christi appellatur), der mystische Leib, die Einheit des Hauptes und der Glieder, welche allein durch den Glauben an den Leib und das Blut des Herrn vermittelt wird (quam efficit fides corporis et sanguinis Domini) und darum spezifischer Segen und Inhalt der geistlichen Nießung bleibt (Summ. Sent. Tract. VI, c. 3). Dagegen werden nicht bloß die Spezies, sondern auch der von der Jungfrau geborene Leib, welcher das Bild jener mystischen Einheit ist, von Würdigen und Unwürdigen gleichmäßig empfangen, aber von diesen nur quantum ad essentiam, sed non idem quantum ad efficientiam (Summ. Sent. I, l. c. cap. 7; de Sacram. lib. II, p. VIII, c. 5).

In der Zeit Algers und des großen Viktoriners (ja selbst vorher) mag der Ausdruck transsubstantiatio schon von andern gebraucht worden sein; alsbald nachher können wir ihn jedenfalls konstatieren. Als er erst dogmatisiert worden, begann er von sich aus der Lehre „Probleme" zu stellen. Ist er offenbar aufgekommen, weil er in der Kürze der treffendste schien für die sachlich gewonnene und gesichert erscheinende Anschauung vom Sakrament (s. oben bei Peter von Poitiers, S. 59,55), so verselbstständigt er sich auf Grund der „Dekretierung" durch das Konzil von 1215, will nun seinerseits „durchgedacht" werden und schafft dadurch weitere Fragen für die Theologie.

II. Die scholastische Ausführung der Transsubstantiationslehre. Die Scholastik hat durch ihre Bestimmungen der Lehre die Abrundung gegeben, in der sie der römische Katechismus (II, c. 4) und Bellarmin (Disp. t. III, de euch. l. III) darbieten. Die „Materi" des Sakramentes, an der die Verwandlung vollzogen wird, ist ungesäuertes Weizenbrot und Wein, dem etwas Wasser beigemischt wird. Die Form des Sakramentes, wodurch die Verwandlung zu stande kommt, sind die Worte: Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus (die vorhergehenden Worte edite u. s. w. gehören nicht zur Form). Durch sie wird im aristotelischen Sinne die Materie das Neue, wozu sie die Möglichkeit in sich trägt. Die Form wirkt in göttlicher Kraft, allein wie über die Wirksamkeit der Sakramente selbst die Scholastik nach zwei Seiten auseinander geht, insofern die Einen die wirkende Kraft den Sakramenten immanent, die Anderen nur konkomitierend dachten (s. A. „Sakrament" Bd XVII S. 362,30—363,16), so zeigt sich dieselbe Verschiedenheit wieder in der Beurteilung der eucharistischen Form. Albert der Große (in libr. 4, dist. 10, art. 7) und Thomas behaupten eine in den Konsekrationsworten liegende geschaffene Kraft, durch welche sie die Veränderung der Materie hervorbringen (P. III, qu. 78, art. 4. Resp., vgl. Alexander von Hales S. th. IV, qu. 34, 1, 1), dagegen führen andere, wie Bonaventura (in Sent. libr. IV, dist. 10, pars II, art. 1, qu. 3 concl.) und Gabriel Biel (expos. can. miss. lect. 47 T. und in libr. IV, dist. 10, qu. unica Lit. O. in fine) diese Veränderung auf eine den Konsekrationsworten vermöge der Einsetzung gesicherte bloße Assistenz der göttlichen Allmacht zurück.

Die Anwendung der Form an der Materie geschieht durch die priesterliche Konsekration und ihr unmittelbarer Effekt ist die Transsubstantiation. Es ist klar, daß das Wort transsubstantiatio mit seinem philosophischen Grundgepräge in gewisser Weise allen Theologen unmittelbar das gleiche sagte; immerhin blieb in bestimmten Beziehungen mancher Schulstreit möglich.

1. Alger von Lüttich (de sacr. lib. I, cap. 7) vertritt die Anschauung, daß die Substanz des Brotes infolge der Verwandlung zu sein aufhöre. Er hatte die Zukunft für

sich, aber nicht seine Zeitgenossen. Nach ihnen hört die Substanz des Brotes und Weines durch die Konsekration nur auf, das zu sein, was sie bisher gewesen, und wird etwas, was sie bisher nicht gewesen war. Aus diesem Grunde erklärt sich schon Hugo von St. Viktor (de sacr. II, p. VIII, cap. 9) gegen den Gedanken, daß die früheren Substanzen vernichtet würden. Ebenso Robert Pulleyn (Sent. lib. VIII, c. 5) und der Lombarde (IV, dist. XI D, s. dazu o. S. 59, 48—51). Noch Thomas erklärt sich äußerst schwankend und unbestimmt über die Natur der Verwandlung, scheint sich aber doch bereits auf die andere Seite zu neigen (l. c. qu. 75). Klarheit bringt erst Duns Scotus in den Begriff. Trotz mancher Bedenken gestattet er dennoch, die Transsubstantiation unter den Gattungsbegriff der Mutation zu stellen; nach Aristoteles nimmt er drei Mutationen an, während die eine Übergang von einem negativen (a non subjecto) zu einem positiven Termin, zu einer Substanz (Schöpfung), die andere von einem positiven zu einem negativen Termin ist (Annihilation), fordert die Transsubstantiation die positive Natur beider Termini, sowohl des a quo als des ad quem: sie ist im allgemeinen Übergang von Subjekt zu Subjekt, von Substanz zu Substanz (in lib. IV, dist. XI, qu. 1. in fine). Dieser Übergang läßt sich auf zwiefache Weise denken, einmal so, daß die Substanz, welche den terminus ad quem bildet, dadurch erst zu sein anfängt; dann aber auch so, daß sie nur hier, also an einem neuen Orte, zu sein anfängt, jene Verwandlung nennt er productiva sui termini ad quem, diese adductiva; jene hat die Entität ihres Terminus, diese seine Präsentialität an irgend einem Orte (praesentialitas eius alicubi) zum Ziele. In der eucharistischen Transsubstantiation, welche der zweiten Art entspricht, succediert demnach der Leib Christi nicht nach dem einfachen Sein, sondern nur nach dem Hiersein dem präexistierenden Brote, folglich wird das Brot in den Leib Christi verwandelt nur nach dem esse hic praesens pani praeexistenti (ib. qu. 3). Es ist der große Fortschritt dieser Darlegung, daß schon in dem Begriffe der eucharistischen Transsubstantiation das Moment mit Bestimmtheit nachgewiesen wird, auf welches der ganze Bildungsprozeß des Dogma von Anfang an mit unverkennbarer Absicht angelegt ist, nämlich die Präsenz des präexistierenden Leibes Christi im Abendmahl, die man nur durch die Transsubstantiation für den Glauben vollständig gewahrt glaubte, und daß das Wesen des ganzen Vorganges näher unter den Begriff der Succession der beiden Termine gestellt wird. Duns Scotus zeigt dann weiter: da der Leib Christi die neue Gegenwart (das neue lokale Sein) ohne Verlust der alten empfange, so sei die mutatio, die er dabei erfahre, eine acquisitive ohne eine deperditive, während umgekehrt das Brot nur die deperditive ohne die acquisitive Mutation erleide; es handle sich demnach zunächst nur um eine translative Konversion, um ein Hiersein und um ein Nicht-Hiersein; da nun daraus folge, daß das Brot durch die Verwandlung nicht sein substantielles (sondern nur sein lokales) Sein verliere, so müsse man schließen, daß es durch dieselbe auch nicht annihiliert oder vielmehr destruiert werde; wenn aber doch das Brot in seinem substantiellen Sein nicht verbleibe und dennoch, wie gesagt, durch diese Verwandlung nicht destruiert werde, so müsse es auf eine andere Weise (alia desitione) zu sein aufhören; diese andere Weise sei nun der Übergang vom einfachen Sein zum Nichtsein, folglich sei diese Desition, für sich betrachtet, allerdings Annihilation, aber nicht dürfe man diese Aussage auf die ganze (beide Termini umfassende) Verwandlung ausdehnen (sondern eben nur auf das, was an dem terminus a quo, dem Brote vorgeht, ibid. qu. 4 in fine). Man darf nur die Erörterungen von Occam (in Sent. lib. IV, qu. 6. C), und von Gabriel Biel (in lib. IV, dist. 11, qu. 1) über diesen Gegenstand lesen, um sich zu überzeugen, wie ihre Begriffsbestimmungen lediglich auf Duns Scotus zurückgehen. Die durch die Nominalisten fortgebildete Ansicht des Duns Scotus von dem Wesen der Transsubstantiation ist vom römischen Katechismus angedeutet (qu. 25, al. 22) in den Worten, daß panis et vini substantia in ipsum Domini corpus ita mutantur, ut panis et vini substantia omnino esse desinat; Bellarmin hat sie (l. c., de euch. lib. III, c. 18) als die sententia ecclesiae nicht nur vollständig adoptiert, sondern auch selbst schärfer präzisiert. Nach ihm hat der Begriff der wahren Verwandlung vier Voraussetzungen: a) daß Etwas zu sein aufhöre (desitio), b) daß Etwas an die Stelle des Aufhörenden trete (successio), c) daß die Desition und Succession untereinander in einem teleologischen Kausalnexus stehen, d. h. sich so aufeinander beziehen, daß das Eine aufhöre, damit das Andere seine Stelle einnehme und durch die Desition die Succession eintrete, d) daß sowohl der terminus a quo als der terminus ad quem positiver Natur seien. Diese wahrhafte Verwandlung ist weder productiva noch conservativa, der Leib Christi wird durch sie weder hervorgebracht noch erhalten, sondern adductiva, er erhält neben seiner Gegenwart

im Himmel noch eine neue Präsenz im Sakrament, und erleidet somit eine neue Veränderung, die ihrer Natur nach nicht deperditiva, sondern nur acquisitiva ist. Trotzdem ruht die Transsubstantiation nicht auf einer zweifachen, sondern nur auf einer einzigen göttlichen Aktion, auf demselben einen göttlichen Willensakt (volitio), kraft dessen er das Brot nicht konservieren, sondern aufhören lassen will, damit der Leib Christi seine Stelle unter den Accidentien einnehme.

2. Der eine Effekt der Konsekration ist, wie wir sahen, daß Leib und Blut Christi „in" den Sakramenten zu sein anfangen, mithin ihre reale Gegenwart unter den Accidentien des Brotes und des Weines (vgl. Gabriel Biel in lib. IV, dist. XI, qu. 1, Lit. H.). Thomas begnügt sich mit dem Satze, daß der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn im Sakramente sei — eine Thatsache, die weder mit den Sinnen noch mit der Vernunft, sondern nur mit dem auf die göttliche Autorität gestützten Glauben erfaßt werden könne (qu. 75 art. 1), doch bleibt er sich insofern nicht ganz gleich, als er öfter den Leib Christi, wie er im Himmel existiert, im Unterschiede von seiner sakramentlichen Existenz in der Hostie den „wahren" Leib nennt (z. B. qu. 76, art. 3, ad 2m), ein Beweis, wie die angestrebte Identität beider unwillkürlich und unbewußt wieder auseinander bricht. Dagegen hebt Biel nach Occams Vorgang wieder ungleich schärfer die absolute Identität des Leibes Christi im Himmel und im Abendmahle hervor, die Paschasius und die ältere Schule so nachdrücklich behauptet hatten (Expos. can. miss. lect. 39, Lit. C). Aus ihr folgt unabweisbar, daß der Leib Christi so im Abendmahle gegenwärtig ist, wie er zur Rechten des Vaters thront, d. h. als ein lebendiger, mit der Gottheit verbundener, unsterblicher, verklärter (gloriosum) Leib mit allen ihm im Himmel inhärierenden Qualitäten und Accidentien (Biel in libr. IV, dist. XI, qu. 1, Lit. D) Denn die Scholastik legt dem verklärten Leibe Christi im ganzen dieselbe natürliche Beschaffenheit bei, die er im irdischen Leben hatte; das Einzige, was er durch die Verklärung voraus hat, ist die Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit. Daraus ergiebt sich eine Reihe uns bereits seit Anselm (s. o. S. 61, 44—54) bekannter weiterer Bestimmungen, welche Thomas durch die Lehre von der „realen Konkomitanz" zu begründen versucht hat. Kraft der sakramentalen Verwandlung (ex vi sacramenti) nämlich ist in dem Abendmahle nicht bloß die Grundsubstanz des Leibes Christi, sein Fleisch, sondern sein ganzer Leib. Da aber der Leib Christi im Himmel als ein lebendiger, nur ein beseelter sein kann und überdies mit der Gottheit unzertrennlich verbunden ist, so muß er auch gleicherart in dem Sakramente sein, aber beide, Seele und Gottheit Christi, sind nicht kraft der sakramentalen Verwandlung (vi sacramenti), sondern nur kraft der natürlichen Konkomitanz in dem Sakramente. Da ferner der lebendige Leib nicht ohne das Blut, das Blut nicht ohne den Leib sein kann, so hat die reale Konkomitanz zu ihrer weiteren Konsequenz, daß das Blut auch unter der Hostie und der Leib auch unter der Spezies des Weines, daß somit der ganze Christus unter jeder der beiden Gestalten ist (qu. 76, art. 1 und 2; vgl. Catech. Rom. qu. 34, al. 28). Die spätere Scholastik hat diese Theorie festgehalten und Biel hat sie, im Anschlusse an Franz Mayron (Franz de Mayronis, der Magister abstractionum, war einer der hervorragendsten Schüler des Duns in Paris, gest. 1327; s. KKL², Bd VIII S. 1117) mit noch größerer Präzision gegliedert (lect. 42).

3. Damit der Leib Christi unter der Spezies der Hostie präsent werden könne, muß die Substanz des Brotes aufhören unter ihr zu sein; nur die Accidentien des Brotes bleiben zurück. Es ist dies die andere Seite an der Wirkung der Konsekration. Die Scholastik konnte daher die Frage nicht umgehen, ob diese Accidentien für sich allein ohne ihr Subjekt fortbestehen können. Thomas bejahte dieselbe unbedenklich mit Berufung auf die göttliche Allmacht, die als causa prima den Effekt der causa secunda auch nach deren Aufhebung erhalten könne (qu. 77, art. 1); er wußte aber auch für das fehlende Subjekt ein Surrogat auszumitteln, er nahm an, daß die Accidentien des Brotes nach dem Aufhören der Brotsubstanz in der noch vorhandenen dimensiven Quantität des Brotes sicut in subjecto zurückblieben; daß diese somit gewissermaßen das Subjekt sei, welches den übrigen Accidentien die Möglichkeit des selbstständigen Bestehens auch ohne eigene Substanz sichere (qu. 77, art. 2). Demgemäß haben die sakramentalen Spezies, obgleich substanzlos, unverändert ihr selbstständiges Sein, sie können wie vorher die leiblichen Dinge außer sich affizieren und an ihnen Veränderungen hervorrufen, denn die dimensive Quantität des Brotes, welche an ihnen die Stelle der Materie vertritt, leistet alles, was der Materie als solcher zukommt, sie ist, wie diese primum subjectum subsequentium formarum (art. 5 resp. in fine). Schon Duns Scotus erklärte sich gegen diese „realistische" Auffassung der Quantität als des Quasisubjektes der zurückbleibenden wesenlosen

Accidentien. Noch mehr mußten es die Nominalisten Occam und Biel nach der Konsequenz ihres Standpunktes thun, der keinen realen Unterschied zwischen Quantität und dem Quantum selbst (der res quanta, d. h. der Substanz oder der Qualität) zuließ. Eben darum aber konnte es auch für sie nicht dieselbe Schwierigkeit haben, anzunehmen, daß die Accidentien des Brotes, die ja nur Qualitäten sind, fortbestehen, ohne einer Substanz oder einem Subjekt zu inhärieren; gegen Thomas machen sie geltend, daß die dimensive Quantität, in welcher sie nach der Verwandlung bestehen, nicht die der früheren Brotsubstanz, sondern ihre, der Accidentien, eigene Quantität sei (vgl. Biel, dist. 12, qu. 1, Lit. A).

Nach geschehener Konsekration wird der Leib Christi in diesen substanzlosen Accidentien präsent; da diese aber auch für sich allein ohne Subjekt selbstständig bestehen können, so ist ihre Verbindung mit dem unter ihnen enthaltenen Leibe doch eine ungemein lose; es ist eigentlich nur die Koexistenz zweier einander innerlich fremder Dinge in demselben Raume. Die Accidentien des Brotes inhärieren darum dem Leibe Christi nicht, sie afficieren ihn nicht, sie informieren ihn nicht; es können sich auch an ihnen Vorgänge vollziehen, welche den Leib Christi nicht berühren. Dies tritt sehr sichtlich in dem Falle hervor, daß die Hostie gebrochen wird, denn die ganze Scholastik blieb einstimmig bei der Erklärung Guitmunds stehen, daß der Bruch nur das Zeichen, nicht den Leib Christi treffe, weil dieser nicht bloß totum in toto, sondern zugleich totum in qualibet parte fortexistiere (Thom. qu. 77, art. 7; Biel, dist. 12, qu. 1. J).

4. Von großer Wichtigkeit war die Frage: wie lange Christi Leib unter der Hostie gegenwärtig bleibe. Die ältere Scholastik hatte es nicht gewagt, darauf eine abschließende Antwort zu geben. Dem Hugo von St. Victor liegt nur daran, die Gegenwart Christi im Sakrament für den Moment des Genusses sicher zu stellen (de Sacr. lib. II. P. VIII, cap. 13). Objektiver wurde die Frage von der späteren Scholastik behandelt. Nach Thomas bleibt der Leib Christi so lange unter den Spezies gegenwärtig, als diese nicht eine solche Veränderung erfahren, durch welche die Substanz des Brotes und Weines, wenn dieselbe noch vorhanden wäre, alteriert würde. Eine solche Veränderung erfolgt entweder durch mechanische Zerstörung (z. B. Pulverisierung) der Hostie oder durch die Umwandlung aller Qualitäten, d. h. durch chemischen Prozeß, wie die Verschimmelung oder Verdauung. Mit dem Eintritt einer derartigen Korruption hört in beiden Fällen der Leib und das Blut Christi auf, in dem Sakramente zu sein (qu. 77, art. 4). Gabriel Biel wiederholt diese Entscheidung und ergänzt sie durch die neue Bestimmung Occams, daß wenn der Leib Christi unter der Hostie aufhöre, eine andere Substanz an seine Stelle trete, sei es, daß die alte Brotsubstanz wiederkehre, oder daß eine ganz neue Substanz darin gegenwärtig werde (Dist. XI, qu. 1 G. H.). Darauf hatte bereits Occam das Paradoxon gegründet: quod ex non substantiis (nämlich den substanzlosen Accidentien) potest fieri substantia (l. c. concl. 39). Damit war nun auf sicherer Basis die alte Frage: ob die Accidentien Kraft hätten, zu ernähren, leicht zu entscheiden: da nämlich der Verdauungsprozeß die Substanz des Brotes alteriert, so hört mit seinem Beginn die Gegenwart des Leibes Christi unter den Accidentien auf, und folglich wird ihm durch einen absoluten Akt Gottes unter denselben eine andere Substanz surrogiert, welche die Kraft hat, zu ernähren, die den Accidentien als solchen abgeht. Damit war die Diskussion des „stercoranistischen" Streites für immer abgethan.

5. Es fragt sich noch, wie die formalen Worte: hoc est corpus meum, exegetisch gefaßt wurden. Gabriel Biel hat dieser Frage in seiner Erklärung des Meßkanon einen eigenen Abschnitt gewidmet und ihre verschiedenen Beantwortungen im Mittelalter darin (lect. 48) zusammengestellt. Die Berengarianer erklärten wie Zwingli einfach: das, nämlich das Brot, ist, d. h. bedeutet meinen Leib. Die Anhänger der Transsubstantiationshypothese konnten sich dabei natürlich nicht beruhigen, da diese Worte, bestimmt die Verwandlung hervorzubringen, sie auch aussprechen mußten. Richard von St. Victor hält das Präsenz für irrelevant und substituiert ihm das Futurum: dies — nämlich das Brot — wird mein Leib sein. Ihm kommt am nächsten Bonaventura, der hoc gleichfalls auf die unter der Spezies enthaltene Brotsubstanz bezieht, dagegen durch die Copula est nicht den Begriff des identischen Seins, sondern den der Umwandlung ausgedrückt glaubt; er umschreibt: dies, d. h. die Brotsubstanz, welche unter diesen Spezies jetzt noch gegenwärtig ist, wird in meinen Leib transsubstantiiert. Einen neuen Weg schlägt Alexander von Hales ein; er nimmt die Worte signifikativ und operativ zugleich; hoc aber vertritt ihm nicht den Begriff des Zeichens, sondern des Bezeichneten (signatum), geht also dem Sinne nach auf den Leib Christi selbst, er umschreibt: das, was durch das Zeichen bezeichnet ist,

ist mein Leib. Thomas hat im Grunde nur diese Ansicht vollendet; hoc vertritt ihm ganz allgemein den Begriff der qualitativ unbestimmt gelassenen Substanz, welche unter den Accidentien präsent gedacht und durch das Prädikat dann näher als der Leib Christi bestimmt wird. Der Sinn der Worte ist demnach: das unter den Spezies Enthaltene ist mein Leib (qu. 75, art. 8 Resp. in fine, und besonders qu. 78, art. 5 Resp.). Dieser Erklärung schließen sich im wesentlichen auch Biel (lect. 41 H.) und Bellarmin (III, c. 19) an. Den Beweis dafür, daß es sich wirklich um Transsubstantiation handele, entnimmt Thomas aus dem „hoc": bliebe die Substanz des Brotes, so hätte Christus sagen müssen: „hic" (panis) est corpus meum (qu. 75, art. 2, Resp. in fine).

6. Die interessanteste bezw. schwierigste Frage, welche die Scholastik unter dem Gesichtspunkt, wie der Leib Christi vermöge der Transsubstantiation im Abendmahle gegenwärtig sei, verhandelte, betraf die Quantität des eucharistischen Leibes und sein räumliches Verhältnis zu der Hostie, unter welcher er enthalten ist.

Der Identität des eucharistischen Leibes mit dem Leibe Christi im Himmel, welche durch die Transsubstantiationslehre erwiesen werden sollte, mußte ein starkes Bedenken in der sinnlichen Wahrnehmung entgegentreten. Der Leib Christi im Himmel wurde nämlich, abgesehen von den Prädikaten der Impassibilität und Unsterblichkeit, die man ihm beilegte, in derselben Weise existierend gedacht, wie er einst auf Erden gewandelt war; er muß nach dieser Auffassung also auch sitzend zur Rechten Gottes in quantitativer Weise existieren, mithin einen bestimmten, seiner Ausdehnung entsprechenden Raum erfüllen, so daß das Ganze des Leibes diesen ganzen Raum und jeder einzelne Teil des Leibes wieder seinen besonderen, mit keinem anderen geteilten Teil dieses Raumes einnimmt. Diese Art des quantitativen Seins nannte man esse dimensive oder circumscriptive (vgl. Bonaventura l. IV, dist. 10. P. 1, qu. 4). So kann er aber augenscheinlich nicht unter der Hostie enthalten sein. Diesem Einwurfe konnte man nur mit dem Satze begegnen, daß der Leib im Sakramente, obgleich ein und derselbe mit dem im Himmel, doch im Sakramente eine andere Existenzweise habe, als im Himmel, er existiere im Sakramente in quantitätsloser Weise, so daß der Leib Christi ganz in der ganzen Hostie und wiederum ganz in jedem Teile derselben sei (vgl. Bonaventura a. a. O. qu. 5 Conel.). Der letztere Satz erhielt durch die Scholastik eine zentrale Stellung in der Abendmahlslehre; er beantwortete die Frage nach der eigentümlichen Art, wie der Leib Christi im Abendmahle gegenwärtig sei. Die sakramentale Seinsweise des Leibes erhielt im Unterschiede von dem esse circumscriptive seit Occam (Quodlib. I, qu. 4) den Namen esse diffinitive oder definitive. Die wesentliche Frage, auf die hier alles ankam und um die sich der Gegensatz der Systeme in diesem Punkte bewegte, war nun die, ob der Leib Christi, dem alle die gleiche Existenzweise im Abendmahle beilegten, wie sie durch das totum in toto et totum in qualibet parte bestimmt war, im Sakramente aufhöre, an sich ein quantum oder extensum zu sein, oder ob er an sich ein solches allerdings auch im Sakrament sei, aber trotzdem in demselben nur in quantitätloser Weise, also ohne modus quantitativus, in der Hostie existiere?

a) Die ältere realistische Scholastik legte bekanntlich der Quantität, wie den übrigen absoluten Accidentien, eine selbstständige, von der Substanz wie von den Qualitäten unterschiedene reale Existenz bei, sie betrachtete sie als ein in der Mitte zwischen der an sich unquantitativen Substanz und den an sich nicht quantitativen Qualitäten stehendes reales Ding, durch dessen Verbindung mit der Substanz oder einer Qualität diese erst zu res quantae würden, erst eine Ausdehnung erhielten, erst einen bestimmten Raum einnähmen (vgl. Biels Kritik des realistischen Quantitätsbegriffes, Expos. can. miss. lect. 43. Lit. E.). Da der Realismus somit die Quantität nicht als eine den materiellen Dingen an sich zukommende unveräußerliche Bestimmtheit, sondern als eine fremde, ihnen nur von außen erst gleichsam zugekommene Bestimmung als ein Superadditum ansah, so konnte er einräumen, daß dieselbe auch von ihnen abgelöst werden könne, ohne daß sie dadurch in ihrem wesentlichen Sein irgendwie alteriert würden. Demnach mußte es dem Realismus am nächsten liegen, anzunehmen, daß der Leib Christi nicht als quantum und folglich auch ohne modus quantitativus in der Hostie gegenwärtig und doch derselbe wie im Himmel sei. In der That hat es nicht an solchen gefehlt, welche, dieser Auffassung folgend, behaupteten, daß das Accidens der Quantität nur dem Leibe Christi im Himmel zukomme, aber nicht dem Leibe Christi im Sakrament, hier habe er keine wirkliche „Ausdehnung". Fragt man, wie das zu denken sei, so antworteten sie: Gott kann einen Teil des Leibes in den anderen, und in diesen wieder einen anderen gleichsam hineintreten lassen (subintrare), so daß zuletzt kein Teil mehr

unter und neben dem anderen, sondern jeder nur in dem anderen existiert und das Ganze die denkbar kleinste natürliche Quantität hat. Daß damit auch die Gestalt (figura) des Leibes aufgehoben sei, beirrt diese Anschauung nicht; ihr genügt es, daß nur die Realität der Materie und Form, die Realität der Substanz als solcher, gewahrt bleibe. Wer die Vertreter dieser „Subintrationstheorie" waren, wissen wir nicht, wir lernen nur den Inhalt derselben durch das historische Referat Alberts des Großen (IV. dist. 13, art. 10), des Duns Scotus (IV. dist. 10, qu. 1) und Gabriel Biel (l. c. Lit. F.) kennen. Der Anstoß, den man an ihr nahm, beruhte nicht darin, daß sie die Quantität als etwas von der Substanz Ablösbares betrachtete, — dies giebt im Gegenteile Bonaventura ausdrücklich zu (l. c. qu. 2) —, sondern daß der Leib Christi, wenn er als non quantum im Abendmahle gegenwärtig wäre, auch weder ein lebendiger, noch ein organischer und folglich nicht mit dem himmlischen ein und derselbe sein könne (Bonaventura l. c.), oder, was besonders Albert der Große (dist. 13, art. 10) und Duns Scotus (dist. 10, qu. 1) zu bedenken geben, daß unter dieser Voraussetzung der eucharistische Leib nicht einen Teil neben dem anderen, folglich keine „Gestalt" (figura) haben und demgemäß auch kein beseelter Leib sein könne.

So sah man sich genötigt, die Lösung des Problems auf anderem Wege zu versuchen; es galt nichts geringeres, als den Nachweis zu liefern, daß Quantität vorhanden sein könne, ohne im „Raume" als solche zur Erscheinung zu kommen, oder daß der Begriff eines Ausgedehnten ohne räumliche Ausdehnung keinen Widerspruch in sich schließe. So formuliert Bonaventura der Scholastik ihre Aufgabe in den Worten (l. c. qu. 4 Conclus.): Corpus Christi vere existens in hostia consecrata, licet habeat ibi propriam dimensionem, non tamen est ibi dimensive [sive circumscriptive].

b) Der erste, der diese These dialektisch durchzuführen versuchte, ist Thomas von Aquino. Er legte seiner Lösung die Begriffe der Verwandlung und der Konkomitanz zu Grunde. Die Verwandlung hat zu ihren Terminen nicht die Dimensionen, sondern die Substanzen; da nämlich die Dimensionen des Brotes wie die übrigen Accidentien auch nach der Konsekration bleiben, so werden sie nicht in die Dimensionen des erhöhten Leibes Christi, sondern nur die Substanz des Brotes wird in die Substanz dieses Leibes verwandelt (qu. 76, art. 1 ad 3 m). Kraft der Verwandlung (ex vi huius sacramenti) ist daher auch nur die Substanz des Leibes Christi auf dem Altare; da aber der Leib Christi in dem Sakramente so gegenwärtig ist, wie er in dem Himmel existiert, so darf auch seine dimensive Quantität nicht fehlen; da diese aber nur concomitanter und gewissermaßen per accidens im Sakramente ist (art. 4 ad 1m), so ist sie darin auch nicht auf ihre eigene Weise (secundum proprium modum), sondern nur nach der Weise der Substanz (per modum substantiae, art. 4 Resp.); näher: der Leib Christi ist im Sakramente nicht so gegenwärtig, wie seine dimensive Quantität unter der dimensiven Quantität des Raumes, sondern wie seine Substanz unter ihren eigenen Dimensionen besteht (art. 3). Es ist also ein zweifacher modus zu unterscheiden, der modus quantitatis oder dimensionum und der modus substantiae. Dieser ist das Präzedens, jener das Konsequens. Die Eigentümlichkeit des ersteren besteht darin, daß nach ihm der ganze Körper den ganzen Raum und jeder einzelne Teil des Körpers darin seinen besonderen Raumteil einnimmt (totum in toto und pars in parte); die des anderen spricht sich umgekehrt darin aus, daß die Natur der Substanz (natura substantiae) ganz im ganzen Raum und ganz in jedem Teile dessen enthalten ist (tota in toto et tota in qualibet parte), wie man dies an der Luft und dem Brote sieht, deren Natur nicht bloß in dem Ganzen, sondern auch in jedem Teile nach ihrer Totalität enthalten ist. Ebenso ist der ganze Christus in jedem Teile der Hostie, nicht bloß der gebrochenen, sondern auch der ungebrochenen vorhanden (art. 3 und 4). Nach dieser Voraussetzung kann es Thomas nur verneinen, daß der Leib Christi im Sakramente räumlich (sicut in loco) sei; auf den Einwurf, daß doch der Raum der Spezies nicht leer gedacht werden könne (denn nach Aristoteles giebt es keinen leeren Raum), antwortet er, dieser Raum sei allerdings erfüllt, aber nicht von der unräumlich darin existierenden Substanz des Leibes, sondern nur von den Spezies des Brotes, die nach der Verwandlung ihrer früheren Substanz noch immer ihre alten Dimensionen beibehalten (art. 5 Resp. und ad 2m). Der vermittelnde Gedanke dieser Theorie liegt demnach darin, daß das, was kraft der Verwandlung im Sakramente ist, also der direkte Terminismus derselben, auch mit Notwendigkeit da ist, was dagegen seine Gegenwart bloß der Konkomitanz verdankt, darin auch nur eine zufällige Existenz haben kann und mithin jenem, wenn es die Natur des Sakramentes fordert, seine Eigentümlichkeit opfern muß. In

diesem Verhältnisse nun stehen zueinander die Substanz des Leibes Christi und seine dimensive Quantität; die letztere hat darum als das rein Accidentielle ihren eigentümlichen modus essendi dem Modus der Substanz unterzuordnen; sie ist nur nach dem letzteren im Sakramente gegenwärtig. Daß Thomas sein angestrebtes Ziel, den Nachweis, daß der ganze Leib Christi in jedem Teile der Hostie enthalten sei, nicht erreicht, leuchtet ein. Der dialektische Fehler liegt darin, daß er der Natur der Substanz (d. h. der qualitativen Beschaffenheit derselben) im Fortgange der Beweisführung die Substanz selbst substituiert, ohne zu bedenken, daß beides doch zwei nicht zu verwechselnde Begriffe sind. Wie sollen wir uns ferner die Beschaffenheit des eucharistischen Leibes nach den näheren Bestimmungen denken, unter welche er ihn stellt, d. h. als quantum ohne im Raum erscheinende Quantität? Er sagt ausdrücklich (art. 3 ad 2 m): die Distanz der Teile, welche der organische Körper zeige und welche dem wahren (sic!) Leibe, dem Leibe im Himmel, eigne, sei nicht in dem Sakramente, woraus sich dann als unabweisbare Konsequenz weiter ergiebt, daß im Sakramente der Leib Christi weder eine Gestalt hat, noch — was Bonaventura mit Recht fordert — ein organischer, ein wahrer Leib ist, und daß somit auch der eucharistische Leib mit dem himmlischen nicht ein und derselbe sein kann. Überhaupt ist, was den Raum, in welchem es gegenwärtig ist, nicht erfüllt — wie dies Thomas vom eucharistischen Leibe annimmt — kein Leib, denn es fehlen die drei Dimensionen, sondern nur ein mathematischer Punkt. So kommt Thomas der Sache nach im wesentlichen auf die Subintrationstheorie zurück: er zerstört wie diese mit der Quantität des Leibes, die er zu retten meint, auch seine Leiblichkeit. Trotz dieser in die Augen springenden Mängel ist die Thomistische Theorie, deren Konsequenz selbst Bellarmin nicht vollständig erkannt hat (er meint, Thomas habe dem eucharistischen Leibe Gestalt beigelegt, l. c. cap. 5), in den römischen Katechismus übergegangen (qu. 43, al. 36).

Es trifft demnach die Lehre des Thomas derselbe Einwand, den Scotus mit Albert dem Großen gegen die Subintrationstheorie erhob, nämlich daß sie mit der distantia partium auch die Gliederung und die figura des Leibes aufhebe. Gegen Thomas macht Scotus noch die weitere Instanz geltend, was in dem Sakramente gegenwärtig sei, möge es als erster oder zweiter Terminus, möge es kraft der Verwandlung direkt oder indirekt gegenwärtig sein, das müsse, so gewiß es überhaupt Gegenwart habe, auch eben so gewiß alle die Eigentümlichkeiten, die ihm seinem Begriffe nach notwendig zukämen, in seinem sakramentlichen Gegenwärtigsein bewahren. Es kam nun darauf an, diese Grundsätze in einer neuen Doktrin durchzuführen und damit die ungenügende thomistische zu überwinden.

c) Duns Scotus unterscheidet in dem quantitativen Sein eines Dinges zwei Positionen: die erste drückt den Begriff der Quantität an sich, die zweite das Verhältnis des Quantums zum Raume aus. Das Wesen der ersten Position bezeichnet er als differentia quantitatis, deren Inhalt er näher als ordo partium ad totum angiebt, d. h. als Verhältnis der Teile zum Ganzen; vermöge der differentia quantitatis differenzieren sich die einzelnen Teile des Körpers, sie treten auseinander, so daß pars extra partem, pars juxta partem zu liegen kommt, und schließen sich wieder zum Ganzen zusammen. Aber dieser ordo partium ad totum ist eine rein innerliche Position (positio intrinseca), er kommt dem Quantum zu, sofern es in seinem Verhalten zu sich selbst, absolut gefaßt wird, ohne alle Beziehung zu einem anderen außer ihm und neben ihm existierenden Quantum (sine respectu extrinsecus adveniente). Eine solche Beziehung nach außen empfängt das Quantum erst dadurch, daß es in den Raum eintritt und zu ihm ein Verhältnis gewinnt. Dies ist die äußere Position (positio extrinseca); diese spezifiziert sich wieder in zwei Positionen, die erste hat ihre nähere Bestimmung in dem ordo locati ad locum, kraft dessen das Quantum als Ganzes im Raume überhaupt stehend gedacht wird; die zweite in dem ordo commensurativus partis locati ad certam partem loci, kraft dessen jeder einzelne Teil des Quantums zu einem einzelnen ihm allein zukommenden Teile des Raumes in eine bestimmte kommensurative Beziehung tritt. Der ordo locati ad locum bestimmt sich näher als Koexistenz zweier Quanta, abgesehen von der Koextension ihrer Teile (coexistentia quanti ad aliud quantum sine tamen coextensione partium); der ordo partis ad partem, den Scotus auch positio situs nennt, fügt zu der Koexistenz der Quanta auch die Koextension der Teile hinzu. Es liegt am Tage, daß diese Unterschiede rein logischer Natur sind; Scotus aber giebt ihnen ohne weiteres eine metaphysische Bedeutung; weil von diesen drei Positionen die erste sich ohne die beiden letzteren und die beiden ersten wiederum ohne die letzte denken lassen,

so können sie auch so bestehen: Gottes Allmacht kann ein Ding außerhalb des Raumes stellen und dann hat nur der ordo partium ad totum, die rein innere Position für sich allein Wirklichkeit, er kann es aber auch ebenso gut in dem Raume so belassen, daß es zwar als Quantum mit dem Raum als einem anderen Quantum koexistiert, aber ohne die dritte Position, d. h. ohne daß seine Teile zu den Teilen des Raumes in das kommensurative Verhältnis der Koextension treten, ohne daß das Ganze den ganzen Raum, den es einnimmt, und jeder seiner Teile den ihm allein zukommenden Raumteil ausfüllt. Diese Koexistenz ohne Koextension nun kommt durch einen absoluten Willensakt Gottes, durch ein Wunder, in der Art und Weise zur Verwirklichung, wie der Leib Christi in dem Abendmahle, obgleich selbst als Quantum unter der Spezies existierend, dennoch ohne esse circumscriptive, ohne modus quantitativus, in dem Raume der Spezies gegenwärtig ist: da nämlich seine Teile sich nicht kommensurativ zu den einzelnen Teilen der Hostie verhalten, unter der er doch enthalten ist, so kann er totum in toto und totum in qualibet parte hostiae gegenwärtig sein (in lib. IV. Sent., dist. 10, qu. 1; vgl. Biel, Expos. can. miss. lect. 43. Lit. G). Was diese Theorie vor der thomistischen voraus hat, ist, wie auch Biel anerkennt (Lit. H), daß in ihr der Quantitätsbegriff nicht verflüchtigt, sondern in dem ordo partium ad totum wirklich festgehalten wird und daß in der positio intrinseca als positio partis extra partem auch die wirkliche Gestalt des Leibes Christi in der Hostie gewahrt bleibt; der dialektische Fehler des Scotus aber tritt nicht minder klar zu Tage; er liegt in der realistischen Auffassung des Raumes als eines Quantums; denn wenn der Begriff des Raumes uns doch erst daran zum Bewußtsein kommt, daß ein Ding neben und außer dem anderen existiert, so daß von dem einen zum anderen eine Bewegung möglich ist, so ist auch mit der differentia quantitatis, mit dem habere partem extra partem, bereits der Begriff des Raumes und folglich die Beziehung des Quantums zum Raume mit allem, was sie in sich schließt, auch mit der coextensio commensurativa partium locati ad partes loci gesetzt, und keines dieser begrifflichen Momente läßt sich in der Wirklichkeit von dem anderen trennen. Ungeachtet dieses evidenten Mangels hat Bellarmin, der sich in diesem Punkte von Thomas nicht befriedigt fühlte, die Lehre des Scotus nach ihrer wichtigsten Bestimmung aufgenommen. Er bezeichnet (c. 5) als erstes Merkmal der Größe oder Quantität das extensum esse et partem habere extra partem ac proinde situm quendam intrinsecum et ordinem ac dispositionem partium; vermöge dieses Essentiale, sagt er, lasse sich kein Körper ohne die drei Dimensionen denken. Davon zu unterscheiden sei als zweites Moment das coextendi loco seu commensurari loco et habere situm extrinsecum in ordine ad locum, und auch als drittes das extrudere aliud corpus ex loco seu non pati secum aliam magnitudinem in loco sibi adaequato. Da aber jedes dieser beiden letzten Merkmale (logisch) erst aus dem vorhergehenden folge und kein vorhergehendes durch das nachfolgende bedingt sei, so könne Gottes Allmacht das zweite und dritte von dem ersten trennen und diesem absolute Wirklichkeit geben. Die gemeinsame Ansicht der Katholiken sei daher, daß die ganze Größe des Leibes Christi in dem Abendmahle gegenwärtig sei, aber nur mit dem ersten ihr wesentlich zukommenden Merkmale, nicht mit den beiden anderen, welche auf der Beziehung der Quantität zum Raume beruhen.

d) In eine neue Phase ihrer Entwickelung trat diese Lehre mit dem Nominalismus. Occams Kritik richtet sich zunächst gegen die realistische Auffassung des Quantitätsbegriffes. Er bestreitet, daß der ordo partium in toto ohne ordo partium in loco sein könne; wo ein ordo inter partes distantes vorhanden sei, da sei eine lokale Bewegung von einem zum anderen Teile möglich, da sei mithin der Begriff des Raumes bereits gesetzt, da müsse auch jeder Teil des Körpers einem besonderen Teile des Raumes korrespondieren (in Sent. lib. IV, qu. 4 Lit. E). So zerstört er unerbittlich die scotistische Fiktion einer Koexistenz zweier Quanta ohne räumliche Koextension. Nun aber kam es darauf an, den überwundenen realistischen Quantitätsbegriff durch einen neuen zu ersetzen. Occam widerspricht der bis dahin gang und gäbe gewesenen Annahme, daß die Quantität oder Extension ein zwischen Substanz und Qualität in der Mitte stehendes und von beiden verschiedenes reales Ding für sich sei; sie ist ihm vielmehr mit der Substanz und mit der Qualität, an der sie sich als Accidens findet, realiter ein und dasselbe, sie bezeichnet das Ding selbst, insofern es ein Quantum ist, insofern es partem extra partem, partem distantem situ ab alia hat und muß daher auch im Raume zur Erscheinung kommen; sie ist res circumscriptive existens in loco, das im Raume zirkumskriptiv existierende Ding selbst, mag es näher Substanz oder Qualität sein (Tract.

de sacr. altar., Einleitung, Bog. D). Diese Definition drückt so haarscharf das Wesen und den Umfang des Quantitätsbegriffes aus, daß sie sich auch umdrehen läßt. Er sagt daher: wenn eine Substanz oder Qualität so mit dem Raume koexistiert, daß das Ganze dem Ganzen und jeder Teil einem besonderen Teile koexistent ist, dann heißt diese Substanz oder Qualität Quantität. Daraus ergiebt sich sofort die Folgerung: Wenn sie aber so mit dem Raume koexistiert, das das Ganze dem Ganzen und das Ganze jedem einzelnen Teile koexistiert, dann heißt sie nicht Quantität oder res quanta, dann erleidet der Name und der von den quantis abstrahierte an sich wesenlose Begriff der Quantität auf sie keine Anwendung, er kann nicht von ihr prädiziert werden, sie ist ein non quantum, ein non extensum (in libr. IV, qu. 4 Lit. G). Jene Existenzweise nennt er, wie bisher, esse circumscriptive, diese dagegen bezeichnet er im Widerspruche mit der bisher üblichen Bedeutung des Wortes als esse diffinitive. Es würde daraus zunächst folgen, daß, wie das esse circumscriptive den materiellen und mithin teilbaren Dingen zukommt, welche Quanta sind, so auch das esse diffinitive nur den immateriellen, körperlosen und mithin unteilbaren Dingen zugeschrieben werden kann, die als res non quantae, non extensae angesehen werden müssen. Aber Occam behauptet sofort, daß es keinen Widerspruch in sich schließe, wenn auch für teilbare Dinge dieselbe Möglichkeit in Anspruch genommen werde; ja in Beziehung auf den Leib Christi im Sakramente müsse dies unbedingt als Wirklichkeit behauptet werden, er habe darin esse diffinitive, er existiere darin nicht bloß, wie die Früheren behauptet haben, in quantitätloser Weise, sondern an sich als non quantum, als non extensum. Man wird fragen, wie er sich dies gedacht habe? Er verweist auf den Naturprozeß der Verdichtung, welcher zur Folge hat, daß eine Substanz, die früher eine größere Ausdehnung hatte, nun zu einer geringeren zusammenschrumpft; schließt dies keinen Widerspruch in sich, so ist auch nicht widersprechend, daß dieselbe Substanz so kondensiert wird, daß sie ohne Ausdehnung existiert; denn das zweite ist der göttlichen Allmacht ebensosehr möglich, als das erste; so nun verhält es sich mit dem Leibe Christi, wie er im Sakramente ist, in der That (Lit. H, vgl. Gabriel Biel, Expos. lect. 43, Lit. O). Was also die Subintrationstheorie durch das Subintrieren eines Teiles des Leibes in den anderen erklärt, vermittelt Occam durch die Theorie der „Kondensation"; das Resultat ist dasselbe, der Leib Christi ist ohne alle Extension im Sakramente; er existiert darin nur als unteilbarer mathematischer Punkt, als Atom ohne Dimensionen, wobei freilich der Nachweis fehlt, mit welchem Recht einem Ding, das keine Dimension hat, noch das Prädikat des Körpers und des Leibes beigelegt werden kann. Als solches kann er denn auch begreiflicherweise keine Gestalt haben, er ist überhaupt im Sakramente nicht als organischer Leib, dies wird wieder auf Gottes schrankenlose Allmacht zurückgeführt, der nichts unmöglich ist. So endet die nominalistische Scholastik mit demselben Resultat, mit welchem die realistische begonnen hatte: mit der Behauptung, daß der Leib Christi als non quantum und mithin gestaltlos im Abendmahle gegenwärtig sei. Sie hat einen Kreislauf durchlaufen, um auf ihr ursprüngliches Ergebnis wieder zurückzukommen; nur Duns Scotus hat einen obgleich vergeblichen, doch immerhin scharfsinnigen Versuch gemacht, der von Bonaventura aufgestellten These wirklich gerecht zu werden, und wir begreifen darum, warum der feinblickende Bellarmin diesen schwachen Rettungsanker für das katholische Dogma ergriffen hat: es war ein Akt der Verzweiflung.

7. Auch in der Blütezeit der „kirchlichen" Scholastik erhielt sich ein stilles Raunen, daß es mit dem Rechte der Transsubstantiationslehre keine völlig zweifellose Bewandnis habe. Die Dogmatisierung konnte immerhin als nicht völlig perfekte erscheinen; was das Dekret von 1215 feststellte, war thetisch deutlich dem Terminus nach, bot aber keine „Antitheſen". So kamen diejenigen älteren Theorien, die die „Realität" der Gegenwart Christi im Sakrament so fest behaupteten, als die Transsubstantiationslehre, neben dieser nicht ganz um ihren guten Namen.

Es ist nicht klar, welche Theorien ein Guitmund und später Alger unter dem Titel der „impanatio" bekämpfen. Bei Alger mag man an Rupert von Deutz (gest. 1135, s. über seine Abendmahlstheorie den Art. von Rocholl, Bd XVII, speziell S. 239, 51 ff.) zu denken haben, und dieser scheint die „Konsubstantiationslehre" gehegt zu haben.

Aus der Zeit der sanktionierten Transsubstantiationslehre darf es genügen, die von Steitz berührten Kritiker namhaft zu machen und auch seine Darstellung festzuhalten.

Er erwähnt zuerst den Johann von Paris; vgl. dessen Werk Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia (London 1686 — Harnack widmet ihm III, 517 eine beachtenswerte

Anmerkung). Wie Steitz es ausführt, lehrte dieser Dominikaner („um 1309"), daß die Substanz des Brotes nach der Konsekration unter ihren Accidentien fortbestehe, aber nicht in ihrem eigenen Suppositum (Subjekt), weil in diesem Falle keine Communicatio idiomatum zwischen dem Leib Christi und dem Brote stattfinde und folglich Christus nicht gesagt haben könne: mein Fleisch ist eine wahre Speise, sondern die Substanz des Brotes würde zu dem Sein und dem Suppositum Christi hinübergezogen, so daß es ein Suppositum in zwei Naturen sei. (Genaueres in dem Art. „Impanation" des KKL² VI, 621—622).

Beachtenswert aber ist die Stellung, welche die spätere Scholastik zu der Transsubstantiation einnimmt. Noch Duns Scotus hat die Transsubstantiationshypothese acceptiert; er sieht in ihr die von dem Glauben geforderte reale Gegenwart Christi im Sakramente vollständig gewährleistet. Doch tritt schon bei ihm eine merkliche Wendung ein, ja man kann ihn den Vorläufer aller derer nennen, die die Kirchenlehre nur noch aus äußerlichen Gründen und mit einer gewissen Gleichgiltigkeit festhielten. Er sagt nämlich (IV, dist. 11, qu. 2), Gott habe bewirken „können", daß in dem Sakramente der Leib Christi zugleich mit dem Brote gegenwärtig bleibe, und wenn er dies gethan „hätte", würde das Mysterium leichter zu fassen gewesen sein; es bestehe keine so ausdrückliche Schriftstelle, daß aus ihr die Transsubstantiation ohne die Deklaration der Kirche mit zwingender Notwendigkeit abgeleitet werden könne; da jedoch auf dem vierten Laterankonzil die katholische Kirche die Schrift in diesem Sinne erklärt habe, so werde durch die so erklärte Schrift die Transsubstantiation allerdings bewiesen, denn es sei derselbe heilige Geist, der die Schrift den Aposteln und Propheten diktiert und sie auf jenem Konzile durch die Kirche erklärt habe, darum könne der Sinn, in welchem das Letztere geschehen sei, nur der ursprüngliche Schriftsinn und mithin der schlechthin wahre sein (s. dazu Bellarmin de euch. III, cap. 23).

Der Vorgang des Scotus blieb maßgebend für die folgenden Scholastiker. Occam nimmt verschiedene Arten an, wie der Vorgang in der Eucharistie an sich gedacht werden könne. Die erste sei die einfache Koexistenz des Leibes Christi und der unveränderten Brotsubstanz, in der er keine Schwierigkeit findet, weil es kein Widerspruch sei anzunehmen, daß eine Substanz einer anderen in demselben Raume koexistiere. Ein wesentlicher Vorzug dieser Ansicht sei, daß sie die Umgehung der Frage ermögliche, ob ein Accidens ohne Subjekt für sich bestehen könne. Nur darüber könne man zweifelhaft sein, ob diese Koexistenz durch Vereinigung, bezw. durch Assumtion vermittelt und somit die eine Natur als das die andere tragende Suppositum oder Subjekt vorgestellt werden könne, doch hält er auch dies für möglich (in lib. IV, qu. 6, Lit. D). In der Schrift sei nur ausdrücklich überliefert, daß der Leib Christi unter der Spezies des Brotes den Gläubigen gereicht werde, aber daß die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes umgewandelt werde, sei nicht in der Schrift ausdrücklich gelehrt, sondern man glaube, daß dies den heiligen Vätern von Gott offenbart worden sei oder den kirchlichen Autoritäten nach gewissenhafter Erforschung der Schrift sich empfohlen habe (de sacr. altar. c. 3). Dennoch hat die Transsubstantiation für ihn eine größere „Probabilität", weil die Allmacht Gottes in ihr schrankenloser erscheine, als in der Annahme der bloßen Konsubstantiation. Auch Gabriel Biel findet die Wahrheit der formalen Worte: hoc est corpus meum durch die letztere Annahme ebenso gesichert, als durch die Transsubstantiation; für diese spricht ihm nur die Determination der Kirche und der Autorität der Väter; denn in dem unter Innocenz III. von dem vierten Laterankonzile erlassenen Symbolum sei die Wahrheit einiger Glaubensartikel weit genauer entwickelt, als in dem nicänischen und athanasianischen Symbolum; was daher dort als Glaubensobjekt definiert sei, müsse als zur Substanz des Glaubens gehörig um so mehr nach jener feierlichen Decision festgehalten werden, da in ihr derselbe Geist sich ausgesprochen habe, der in der Schrift rede (Expos. can. miss. lect. 41 J.).

Von besonderer Wichtigkeit muß uns der Kardinal von Cambrai, Peter d'Ailli, sein, weil Luther selbst in dem Büchlein über die babylonische Gefangenschaft bekennt, daß dieser ihn zuerst auf den Gedanken gebracht habe, die Konsubstantiation habe eine größere Wahrscheinlichkeit für sich als die Transsubstantiation, und weil Melanchthon versichert, daß Luther seine Aussprüche aus dem Gedächtnisse rezitieren konnte. Peter d'Ailli steht auf dem Boden Occams, er meint (Quaest. sup. libr. sentent. lib. IV, qu. 6, E.), die Annahme, daß die Substanz des Brotes nach der Konsekration bleibe und nur in dem Sinne in die Substanz des Leibes Christi übergehe, daß wo jene sei, auch diese zugleich zu sein anfange, sei durchaus möglich, weil die Koexistenz zweier Substanzen ebenso denkbar sei

als die Koexistenz zweier Qualitäten; auch sei es nicht schwieriger anzunehmen, daß zwei körperliche Substanzen in demselben Raum koexistierten, als die Annahme einer solchen Koexistenz von einer Substanz und einer Quantität (Qualität?). Selbst der Zweifel, daß der Leib Christi der Brotsubstanz durch Union koexistiere, sei nicht unlösbar, denn wenn, wie manche behaupteten, eine Kreatur von einer anderen sustentiert werden könne, wogegen sich in der That kein evidenter Grund anführen lasse, so sei es auch möglich, daß der Leib Christi die Substanz des Brotes per unionem assumiere. Somit streite diese Auffassung weder mit der Vernunft noch mit der Schrift; sie sei im Gegenteil verständlicher und vernünftiger, als jede andere, weil sie nicht die Accidentien ohne Subjekt setze, sondern umgekehrt setze, daß die Substanz des Brotes und nicht die Substanz des Leibes die sichtbaren Accidentien trage (deferat). Es läge darum keine Inkonvenienz in ihr, wenn sie nur mit der Determination der Kirche sich vereinigen ließe. Der wesentliche Fortschritt des Peter von Ailli über Occam besteht nicht bloß in der größeren Klarheit seiner Entwickelung, sondern namentlich auch darin, daß ihm das entscheidende Merkmal für die Wahrheit der Sache nicht mehr ihre Wunderbarkeit, wir möchten sagen ihre Absurdität, sondern ihre Vernünftigkeit und ihre schriftmäßige Begründung ist. Wie dünn war doch der Faden geworden, welcher der Transsubstantiationslehre noch ihren Halt in dem Bewußtsein der Zeit gab: sie wird als die absurdere und durch die Schrift in keiner Weise begünstigtere Lösung des Problems betrachtet. Nur die Autorität der Kirche konnte sie gegen die der Wissenschaft noch schützen. Und diese hat sie freilich geschützt. Das Tridentinum (sess. XIII, cap. 4; s. Denzinger, Enchiridion[3], Nr. 758) stellt fest, daß die Kirche den Vorgang im Sakrament „convenienter et proprie" als transsubstantiatio bezeichnet. S. auch Pius' VI. Konstitution „Auctorem fidei", 1794, Nr. 29 (Denzinger, Nr. 1392). Kein römischer Theolog wird es wagen, sie ferner zu kritisieren.

III. Die praktischen Konsequenzen der Dogmatisierung. 1. Nachdem der Gedanke der Wandelung in der spezifisch wunderbaren Form, die das Dogma von 1215 fixiert hat, einmal begonnen hatte, das Volk und die Theologen gleich sehr geistig zu beschäftigen, schien es immer klarer zu werden, daß die Eucharistie ein Sakrament sei, das doch eine ganz andere Art habe, als jedes sonst. Galten alle übrigen nur in ihrer „Ausspendung", so sehr daß in wachsender Bestimmtheit (s. d. A. „Sakrament" Bd XVII S. 368, 4—47, dazu die A. über die einzelnen Sakramente) ihre „Form" in nichts anderen als den Worten ihrer Applikation durch den Priester (nur das Sakrament der Ehe hatte hier auch eine Besonderheit) statuiert wurde, so verhält es sich mit der Eucharistie umgekehrt. Hier tritt schon bei der „Konsekration" die sakramentliche Handlung ein, ja die Konsekration als solche ist diese Handlung; ihr wesentlicher Zweck ist nicht der Genuß, der etwas rein Accidentielles bleibt, sondern die Transsubstantiation des Stoffes, die Hervorbringung der Gegenwart Christi und seines Leibes. Thomas spricht dies ganz unumwunden aus in den Worten: Sacramentum eucharistiae perficitur in ipsa consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in applicatione materiae ad hominem sanctificandum (qu. 73, art. 1, ad 3 m.). Er sagt sogar: usus materiae consecratae non est de necessitate hujus sacramenti, — tamen ad quandam perfectionem sacramenti pertinet (qu. 88, art. 1, ad 2 m.). Nur in Beziehung auf diese quaedam perfectio habe Christus die Worte: esset! trinket! gebraucht. Trotzdem wird als der Zweck des Sakramentes die geistliche Ernährung (spirituale alimentum) bezeichnet, welche doch ohne den usus nicht denkbar ist (qu. 73, art. 1, Resp.). Es ist nur eine Konsequenz dieser Auffassung, wenn das Tridentinum die protestantische Anschauung, daß Christus im Sakramente nur in usu fidelium gegenwärtig sei, mit dem Anathema belegt hat.

Legt aber die römische Kirche den wesentlichen Vollzug der sakramentlichen Handlung schon in die Konsekration, so ist es klar, daß der eigentliche Zweck derselben in etwas Früherem gesucht werden muß, als in dem eucharistischen Genuß; dieses ist das Opfer, das Thun des Priesters, nicht der Gemeinde, welches man in den Worten: dies thut zu meinem Gedächtnis! geboten glaubte. Letztere Folge trat ja nicht sofort hervor. Die Transsubstantiationslehre war anfangs, wie man dies von Paschasius Radbert bis auf Hugo von St. Victor und Robert Pulleyn verfolgen kann, darauf angelegt, die Gläubigen der realen Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament für den eucharistischen Genuß zu versichern; allein indem man die Perfektion des Sakramentes in die Konsekration legte, sah man sich zu einem anderen Gedanken unaufhaltsam fortgedrängt: man wurde unvermeidlich dahingetrieben, aus der Realität dieser Gegenwart auf die

reale Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer zu schließen. Noch Guitmund ist davon weit entfernt. Berengars Einwurf, daß der bildliche Charakter wesentlich zum Sakramente gehöre und daß die Realität der Verwandlung diesen zerstöre, bereitet ihm sichtlich Verlegenheit; er weist daher dem Sakramente die Realität und dem Opfer die Symbolik zu und sagt: die Feier ist nicht die Passion des Herrn selbst, sondern die significative Verkündigung seiner vollbrachten Passion (Dominicae passionis jam peractae significativa commemoratio). Sie ist, wie Augustin sagt, ein Bild (figura), das uns gebietet an seiner Passion (in Gedanken) teil zu nehmen und uns heilsam zu erinnern, daß sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet ist (lib. II, 1455—1458). Diese Äußerungen haben nur dann einen Sinn, wenn die Auffassung des Opfers zu seiner Zeit überhaupt noch eine bildliche war. Selbst Thomas stellt das Verhältnis des Meßopfers zum Kreuzesopfer unter den Gesichtspunkt von Bild und Sache; aber er nimmt bereits eine entschiedene Wendung nach der anderen Seite, denn nicht bloß legt er der bildlichen Nachfeier die realen Wirkungen der ursprünglichen Versöhnungsthat bei, sondern er beantwortet auch die Frage, warum in der Eucharistie der wahre Leib Christi sei, vor allen anderen Gründen mit dem, damit das von Christo gestiftete Opfer des neuen Gesetzes etwas vor den schattenhaften Opfern des alten voraus habe, damit es Christum, der für uns gelitten hat, nicht bloß der Bedeutung und dem Bilde nach, sondern auch in realer Wirklichkeit (in rei veritate) enthalte, und weil dieses Sakrament realiter Christum enthält, darum liegt in ihm die Vollendung (perfectivum est) aller anderen Sakramente, in denen nur die Kraft Christi mitgeteilt wird (qu. 75, art. 1, Resp.). So mußte denn notwendig die Eucharistie zur realen Wiederholung des Opfers Christi werden (vgl. d. A. „Messe" Bd XII S. 688 ff.).

2. Ist Christus bereits ante usum im Sakramente gegenwärtig, weil das Sakrament schon ante usum durch die Konsekration in der Transsubstantiation seine Vollendung hat, ist er darin kraft der Konkomitanz nicht bloß nach seinem Leibe, sondern auch nach seiner Seele, nicht bloß nach seiner ganzen Menschheit, sondern auch nach seiner mit der Menschheit unauflöslich verbundenen Gottheit gegenwärtig, so gebührt ihm auch, wie er in der Hostie ist, Anbetung; ja, Thomas hebt ausdrücklich hervor, daß schon aus dem Grunde die Substanz des Brotes nicht in dem Sakramente bleiben dürfe, damit nichts Geschaffenes nach der Konsekration mehr da sei, was die Anbetung hindere (qu. 75, art. 2).

Die Adoration hat zu ihrer Voraussetzung die Reservation der Hostie. Man hat viel darüber gestritten, ob diese das Zeugnis des kirchlichen Altertums für sich habe. Gewiß ist es, daß in der alten Kirche nicht bloß den Kranken die geweihten Elemente durch die Diakonen in das Haus gebracht wurden, sondern auch daß manche sich von dem konsekrierten Brote etwas mitnahmen, um entweder für sich damit zu kommunizieren oder auch es zu abergläubischen Zwecken zu verwenden (vgl. Tertullian, de orat. 14; ad ux. II, 5; Augustin, Opus imperf. III, § 164). So dürfen wir uns denn auch nicht wundern, daß Cyprian bereits ein Behältnis — er nennt es arca — erwähnt, worin eine Frau das Heiligtum des Herrn aufbewahrt hatte (de lapsis cap. 26). Es ist ferner bekannt, daß man den Pönitenten, wenn sie von plötzlicher Todesgefahr überrascht wurden, das geweihte Brot als viaticum reichte, und für solche Fälle mußte man wohl immer eine Quantität desselben in den Kirchen bereit halten und folglich auch wohl einen Ort haben, wo es sicher bewahrt werden konnte. Denn die alte Kirche betrachtete solche Privatkommunionen lediglich als einen durch Ort und Zeit von der Gemeindekommunion nur zufällig abgelösten, der Idee nach aber ihr integrierenden Akt. Darum wurde denn auch die Konsekration nicht in den Häusern vollzogen, sondern nur das in der Kirche konsekrierte Brot zur Hauskommunion gebraucht. Im 6. Jahrhundert bezeichnete man diese Hostiengefäße mit dem Namen turris (Gregor von Tours, de glor. mart. 1, 86). Es ist daher auch ganz unverfänglich, wenn sich bei dem Wormser Burchard die Verordnung findet, jeder Presbyter solle eine Büchse oder ein Gefäß sich halten, um die in das Blut Christi getauchte und für die Kommunion der Sterbenden bestimmte Oblation, vor Mäusen und schlechten Menschen geschützt, in verständiger Weise aufzubewahren (magnum decretorum volumen l. V, cap. 9), denn diese Aufbewahrung geschah nur zum Zwecke des Genusses von seiten der Kommunikanten. Aber infolge der Transsubstantiationslehre entstand die Praxis, die konsekrierten Hostien zu einem ganz anderen Zweck zu reservieren, nämlich um sie der Gemeinde zur Adoration auszustellen, und dazu wurde nun ein eigenes Gefäß ausgesonnen, nämlich die Monstranz (vgl. d. A. „Monstranz" Bd XIII S. 414). Das römische Rituale setzt fest, daß stets einige konsekrierte Partikeln

zum Behuf der Kranken- und der von dem Meßopfer abgelösten Kommunion anderer Gläubiger in einer gut verschlossenen Büchse in dem Tabernakulum entweder auf dem Hochaltar oder auf einem anderen Altar aufbewahrt werden sollen, welcher für die Verehrung und den Kult eines so hohen Sakramentes geeignet und würdig wäre.

Die Adoration wurde zuerst von dem päpstlichen Legaten Kardinal Guido zu Köln 1203 bei der Elevation der Hostie in der Messe, die dadurch eine veränderte Bedeutung erhielt, und für den Fall, daß die Hostie über die Straße zu den Kranken getragen wird, angeordnet; 1217 wurde die Elevation der Monstranz kirchengesetzlich. Bald nachher entstand in der Kirche das, vollends seit dem Tridentium besonders hochgehaltene, glanzvolle Fest zur Verehrung der Hostie und zur Verherrlichung des Transsubstantiationswunders, das „Fronleichnamsfest" (s. d. A. Bd VI S. 298). Die Scholastiker haben den Begriff der adoratio näher bestimmt. Er zerfällt in die species der Dulia, Hyperdulia und Latria. Die Latria gebührt Gott allein und Christus, sofern er Gott und Mensch ist; die Hyperdulia der Maria, die Dulia nicht bloß den Engeln, den Heiligen, deren Bildern und Reliquien, sondern in einem anderen Sinne auch den Päpsten und Königen. Nach Gabriel Biel hat im engeren Sinn allerdings nur die Gottheit des Sohnes, im weiteren auch die mit der Gottheit geeinigte Menschheit Christi Anspruch auf Latria, also auf Anbetung; da er die sakramentalen Accidentien, unter denen Christus im Sakramente gegenwärtig ist, unter denselben Gesichtspunkt, wie die Menschheit Christi stellt, so wird er dieselben davon nicht ausgeschlossen gedacht haben; sein Resultat spricht er aus in den Worten: Debet igitur in sacramento totus Christus adorari latria proprie dicta (Expos. can. miss. lect. 50. Lit. L. vgl. G u. H). Die Latria, welche Christo im Sakramente zukommt, bestimmt er näher als eine innere (magna mentis devotio, quietum cor etc.) und als äußere (Entblößung des Hauptes, Kniebeugung, Händefaltung, Schlagen der Brust, tiefer Ernst der Mienen Lit. L u. M). Das Tridentinum war weniger skrupulös, als Biel; es stellt es als zweifellos hin, daß alle Gläubige verpflichtet seien, nach dem in der Kirche stets üblich gewesenen Gebrauche diesem heiligsten Sakramente den Kult der Latrie, welcher dem wahren Gotte gebühre, zu erweisen (latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant), unbeschadet dessen, daß es Christus zum Genusse (ut sumatur) eingesetzt habe (Sess. XIII, de eucharistia c. 5).

3. Eine weitere Konsequenz des Transsubstantiationsdogmas ist die Steigerung der Skrupulosität, womit die Überreste der Kommunion behandelt werden. Die Ängstlichkeit in dieser Beziehung reicht freilich bis in eine frühe Zeit hinauf. Schon Tertullian bezeugt, daß die Christen peinlich darauf achteten, daß nichts von dem konsekrierten Brote zur Erde falle (de cor. milit. c. 3); das hatte gewiß nicht bloß in liturgischem Anstandsgefühl seinen Grund. Allerdings hielt man es örtlich verschieden. In Konstantinopel überließ man den kleinen Schulknaben die unbenutzten Partikeln des geweihten Brotes zum Essen (Evagr. Hist. eccl. l. IV, c. 35), was noch zu Nicephorus Callistus (Hist. l. XVII, c. 25) Zeit üblich war; ein ähnlicher Gebrauch wird für Gallien durch die Synode von Mâcon im Jahre 585 (can. 6) bezeugt, erhielt aber hier die Form einer Kinderkommunion. Von anderen Orten wird dagegen die Sitte bezeugt, was von dem konsekrierten Brote nicht verwendet worden war, zu verbrennen, weil man das Feuer für ein reines Element hielt. Das römische Missale giebt in dem Kapitel de defectibus in celebratione missarum occurrentibus Nr. 10 eine Reihe von Vorschriften für den Fall, daß ein Tropfen aus dem konsekrierten Kelche falle; fällt derselbe auf Holz oder Stein, so soll ihn der Priester auflecken und die benetzte Stelle radiert oder abgewaschen werden; fällt er auf die Altardecke oder das Meßgewand, so sind diese sorgfältig auszuwaschen. Die ausradierten Splitter sollen, wie das Wasser, womit man die benetzte Stelle wusch, im Sakrarium aufgehoben werden, bis sie auf natürlichem Wege verderben. Der Fall ist auch vorgesehen und bestimmt geregelt, daß der Priester „evomat eucharistiam", (Steitz nennt die Vorschriften hierüber die „widrigsten", ich meine, mit Unrecht).

Daß das Sakrament des Altars nur von dem Priester verwaltet werden könne, ist eine alte Maxime, die seit Cyprian unerschütterlich festgehalten wurde. Auch das Mittelalter ist über diese ausschließliche Berechtigung des Priesters einverstanden. Ihm kommt darum die Konsekration allein zu. Schon die alte Kirche hat dafür den Ausdruck corpus Domini conficere gebraucht, der mit consecrare identisch ist und selbst von Symbolikern unverfänglich in dem Sinne gebraucht werden konnte, daß die Elemente durch die Weihe eine Bedeutung und eine Dignität für den Glauben empfangen, die sie vorher

nicht hatten. Jetzt erhielt die Formel einen ganz anderen Inhalt; sie drückt die ganz spezifische Veränderung aus, welche nach der Transsubstantiationslehre der Priester mit dem konsekrierenden Machtworte und dessen göttlicher Kraft an der Person Christi vollzieht: er transsubstanziiert das Brot in den Leib Christi, er macht im eigentlichen Sinne den Leib des Herrn, er kaufiert die Gegenwart, in welcher der Gottmensch im Mysterium seiner Gemeinde gegenwärtig ist, sich täglich für sie opfert, von ihr angebetet wird und ihren Gebeten auf dem Grunde seines Opfers die Wohlgefälligkeit und Erhörung sichert, und von den Gläubigen leiblich mit dem Munde empfangen wird, damit auch ihre Seelen mit seiner unsichtbaren Gnade, der Einheit des Hauptes und der Glieder, gespeist und genährt werden. Diese Kraft, das Brot in den Leib Christi zu verwandeln, verbunden mit der anderen, die Sünde zu vergeben und zu behalten, bildet darum den substantiellen Inhalt des Gedankens des Sacerdotiums und wird in der bischöflichen Ordination dem Ordinanden feierlich übertragen, ja als ein seiner Person unauslöschlich anhaftender Charakter eingeprägt. So mußte das Transsubstantiationsdogma wesentlich dazu beitragen, den Unterschied zwischen Priester und Laien zu schärfen und den Priester trotz aller ihm anklebenden menschlichen Schwäche und aller zugestandenen Unvollkommenheit als ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen emporzuheben und mit einem Glanze zu umgeben, vor welchem der Laie geblendet sein Auge niederschlägt.

4. Nach der Lehre von der realen Konkomitanz ist im Abendmahle der Leib nicht ohne das Blut und das Blut nicht ohne den Leib, denn beide sind im Abendmahle so, wie sie im Himmel sind, nicht getrennt, sondern zu organischem Leben verbunden. Diese Lehre hat geholfen, die Sitte zu rechtfertigen, daß die Laien sich von dem Kelche vielfach ausschlossen. Über die Entwickelung dieser Sitte, die ja schließlich zu einer kirchenrechtlichen Versagung des Kelches für die Laien geführt hat, s. d. A. „Messe, liturgisch" Nr. VI (Bd XII S. 721—722, von Drews). Die Furcht, etwas von dem Inhalte des Kelches zu verschütten, hat schon frühe manche Kommunikanten veranlaßt, sich desselben ganz zu enthalten. Nicht bloß Kirchenlehrer, sondern auch römische Bischöfe, wie Gelasius I. (Gratiani Decr., de consecr. dist. II, c. 12, auch MSL LIX, 141 C), eiferten gegen diese Enthaltung. Man suchte daher auf anderem Wege, wie durch den Gebrauch der fistula eucharistica der gefürchteten Gefahr vorzubeugen. Seitdem es aber Anselm von Canterbury zuerst ausgesprochen, daß der eucharistische Leib nicht ohne das Blut sei, hatte die früher verbotene Sitte eine neue dogmatische Grundlage erhalten. Schon Wilhelm von Champeaux, ein jüngerer Zeitgenosse Anselms, erklärt die Behauptung, daß die Kommunion unter beiden Gestalten notwendig sei, für Häresie. Der gleichzeitige Abt Rudolf von St. Trond im Lüttichschen empfiehlt die Entziehung des Laienkelchs als geeignete Vorkehrung in solchen Fällen, wo entweder die Gefahr des Verschüttens nahe liege oder zu besorgen sei, daß der Einfältige die Gegenwart Christi unter beiden Gestalten bezweifle. Robert Pulleyn will die Entscheidung, ob in dem einzelnen Falle den Laien der Kelch entzogen werden solle, dem freien Urteile der Kirche anheimgestellt wissen, die berechtigt sei, bei großem Gedränge und bei den Krankenkommunionen den eucharistischen Genuß auf eine Gestalt zu beschränken (Sent. lib. VIII, c. 3). Trotzdem reden noch im 12. Jahrhundert fast sämtliche Kirchenlehrer, wie Bernhard, Hugo, Peter der Lombarde, Peter von Blois, von dem Genusse unter beiden Gestalten, als der eigentlich zu „Recht" bestehenden Form. Daneben verlangt Alexander von Hales, daß es dem Laien frei stehe, nur das konsekrierte Brot zu nehmen, „sicut fere ubique fit a laicis in ecclesia", Summ. Th. p. IV. qu. 53. membr. 1. Die Synoden von Durham (1229) und Exeter (1287) setzen in ihren Beschlüssen den Laienkelch noch voraus. Dagegen beschränkt das Generalkapitel der Cistercienser 1261 den Kelch auf die Priesterkommunion und das Konzil zu Lambeth 1281 ordnet bereits für die Laienkommunion den Spülkelch an. Freilich mußte daraus der Theologie eine Schwierigkeit erwachsen; denn wenn mit dem Leibe Christi das Blut bereits genossen wird, wozu hatte dann Christus den Kelch eingesetzt? Sollte dieser etwas rein Luxurierendes sein? Dagegen mußte doch das fromme Bewußtsein sich sträuben. Alexander von Hales legte der Kommunion unter beiden Gestalten eine größere Vollkommenheit und Wirksamkeit bei, als der unter einer Gestalt (l. c.). Albert der Große erklärte gleichfalls die letztere in Rücksicht auf die Feier und Kraft für unvollkommen, weil das Blut in dem Leibe nicht kraft des Sakramentes, sondern nur kraft der natürlichen Vereinigung sei (ex unione naturali; vgl. de corp. Christi et sacram. altaris). Thomas, der die Vorstellung des Albert von der unio naturalis zur Lehre von der Konkomitanz ausbildet, hält zwar den Kelch im Abendmahle nicht für Überfluß, weil dadurch in bedeutungsvoller Symbolik das in der Vergießung

des Blutes bestehende Leiden Christi, das Bedürfnis des geistlichen Trankes neben dem der geistlichen Speise und endlich die erlösende Kraft des Blutes Christi für die Seele neben der des Leibes Christi für den menschlichen Leib angedeutet werde (qu. 76, art. 2, ad 2 m); aber er erachtet doch nur für den Priester den Genuß des Kelches für absolut notwendig, die Entziehung des Laienkelches aber aus Zweckmäßigkeitsgründen für statthaft; den Einwurf der Imperfektion einer solchen Kommunion lehnt er mit der Replik ab, daß die Perfektion dieses Sakramentes eben nicht in dem Genusse der Gläubigen, sondern lediglich in der priesterlichen Konsekration bestehe (qu. 80, art. 12 Resp. u. ad 2 m). In ähnlicher Weise entscheidet sich Bonaventura (in Sent. lib. IV, dist. 11, P. 2, Art. 1, qu. 2) dafür, daß die communio sub una ihrer Wirksamkeit nach der sub utraque vollkommen gleich sei und nur an Vollständigkeit der Symbolik hinter ihr zurückstehe; dieser Mangel werde durch die Kommunion des Priesters, der die Kirche repräsentiere, vollständig gedeckt. Seit dieser Zeit erklärten sich Dominikaner und Franziskaner für das Cessieren des Laienkelches. Das Konzil zu Konstanz bestätigte die Entziehung am 15. Juni 1415. Die Tridentiner Synode billigte gleichfalls (Sess. XXI. Decret. de commun. sub utraque specie c. 2 u. 3) diesen Beschluß auf Grund der der Kirche zustehenden Gewalt die zur Sakramentsdispensation notwendigen Maßregeln zu bestimmen, und weil durch die communio sub una, in der der ganze Christus gegenwärtig sei, der Laie keiner wesentlichen Gnaden- und Heilswirkung beraubt werde. Wenn die Versammlung dabei einräumt, daß im Anfang der Genuß beider Spezies „nicht ungewöhnlich" (non infrequens) gewesen sei, so zeigt diese Aussage deutlich, daß man doch ein Bewußtsein hatte, einen Bruch mit dem kirchlichen Altertum zu legalisieren. Vgl. übrigens die Monographie von Jul. Smend, Kelchversagung und Kelchspendung im Abendlande, 1898.

IV. Die Transsubstantiationslehre bei den Griechen. Der griechische Ausdruck, der dem lateinischen transsubstantiatio entspricht, ist genau *μετουσίωσις*. Er gilt den heutigen Griechen ebenso sicher als der korrekte für das „orthodoxe" Verständnis der Eucharistie, wie den Lateinern der ihrige. Die älteren Ausdrücke bei den Griechen waren *μεταβολή*, *μεταποίησις*, zuweilen auch *μεταρύθμισις*. Daß diese (lat. transformatio, mutatio, conversio, transfiguratio) eine andere Idee involvieren, ist längst erkannt. Der Übergang der Theologen von einer dynamistischen zur eigentlich realistischen Deutung der durch die Konsekration begründeten Beziehung zwischen den irdischen Elementen und Christus oder vielmehr seinem erhöhten Leibe vollzog sich mit Hilfe des Begriffs der *μεταβολή*, speziell seit Gregor von Nyssa an der natürlichen Verwandlung des Brotes in „Fleisch" (durch die Verdauung) einen Vergleich (so Loofs Bd I S. 54) oder (was mir immer noch mit Steitz wahrscheinlich ist) eine Realparallele dafür aufgewiesen hatte, wie der Logos sich gerade des Brotes zu bedienen wisse. Daß jedenfalls Johannes von Damaskus eine eigentliche Realverwandlung des Brotes und Weines angenommen hat und daß durch diesen „Normaldogmatiker" diese Vorstellung Gemeingut der griechischen Kirche geworden, steht für alle Dogmenhistoriker fest. Aber die Lehre der Griechen der älteren Zeit setzt voraus, daß die „Substanz" des Brotes bleibt und „nur" ihre „Form" sich ändert (wiewohl ihr „Aussehen" sich erhält). In der Transsubstantiationslehre handelt es sich darum, daß das Brot durch den Leib Christi „ersetzt" wird. In steigendem Maße wurde es den Lateinern seit Berengar klar, daß der Begriff bloß der mutatio, conversio, transitio etc. irgendwo versage für die Anschauung, die man ausdrücken wollte. Könnte man zeigen, daß die Reflexion auf das „Opfer" in dem Streite mit Berengar den praktischen Accent im Unterschiede von derjenigen auf die „hl. Speise" trage, so würde man es leichter verstehen, daß der Terminus transsubstantiatio schließlich wie der „eigentlich" korrekte, gewissermaßen der einzig „rettende" erschien. Umgekehrt ist deutlich, daß der Ausdruck *μετουσίωσις* bei den Griechen nie so scharf als „Problem" empfunden worden ist, weil bei ihnen die Kommunionidee doch die praktisch oberste bei der Begehung der „Liturgie" geblieben ist. Er ist bei den Griechen nie zum eigentlichen Differenzgedanken wider den der *μεταβολή* geworden. Warum den Gegnern des Berengar der Gedanke der „Konsubstantiation" (meist) unerträglich schien, muß noch einmal genauer untersucht werden, als bisher geschehen ist. Den Griechen ist dieser Gedanke überhaupt nie als ernstliche Theorie näher getreten. Ihnen lag daran, daß mit dem Brote etwas vorgehe, wodurch es heilskräftig werde; daß an dem Brote selbst, seiner *ὕλη*, seiner *οὐσία* etwas vorgehe, war ihren „Realisten" der nächste und mehr oder weniger selbstverständliche Gedanke; ob aber die Wandlung sich als *μεταβολή* oder *μετουσίωσις* vollziehe, konnte ihnen relativ

gleichgiltig erscheinen. Schien letzterer Begriff noch mehr Garantie zu enthalten, als ersterer, so konnten sie ihn immerhin vorziehen. Bedeutsame Vertreter auch noch des späteren Griechentums haben sich ihn nicht angeeignet, weil sie offenbar nicht einsahen, daß er ihnen bessere Dienste thue, als der der *μεταβολή*. Doch ist er wiederholt von den kirchlichen Autoritäten der Griechen sanktioniert worden und ist zweifellos „offiziell". Nur daß er mehr äußerlich als innerlich den Gedanken des Abendmahlswunders für sie repräsentiert.

Es ist nicht allzu verwunderlich, daß die älteren Griechen, die sich für die Idee der *μετουσίωσις* (man trifft den Gedanken auch mit dem Ausdruck *μεταστοιχείωσις*, eigentlich = transelementatio) erwärmten, meist behauptet haben, daß ihre Kirche den Begriff und Ausdruck geschaffen hätte, daß die Lateiner ihn mit Unrecht im Ursprung für sich reklamierten. Der Stolz der Griechen ertrug es kaum, irgendwo den Lateinern die Vorhand zu gewähren. Was Jugie in dem oben S. 56, 13 notierten Aufsatz mit einigem Ärger beibringt, um die Griechen zur Bescheidenheit zu mahnen, wird heutiges Tags bei wissenschaftlichen Männern unter ihnen doch Gehör finden.

Schon Steitz hat in dem S. 56, 11 bezeichneten Artikel die älteste Stelle, wo bei den Griechen von der *μετουσίωσις* die Rede ist, nachgewiesen. Es ist in dem Briefe bezw. dem Glaubensbekenntnis der Fall, das Kaiser Michael Paläologos dem Papste Gregor X. 1274 übersandte: römisches Diktat liegt zum Grunde. Eine Synode zu Konstantinopel, 1277, unter Johannes Bekkos, repetierte das Bekenntnis mit dem Stichworte. Es handelt sich um den bekannten ersten (an sich politisch bedingten) Unionsversuch nach dem Briefe unter Michael Kärularios. Die Gelehrsamkeit Denifles (S. 615) hat eine Stelle ausgegraben, wo schon hundert Jahre früher, ein Grieche zwar nicht von der *μετουσίωσις*, aber *μεταστοιχείωσις* redet, nämlich Nikolaos von Methone (s. den A. von Bonwetsch, Bd XIV S. 81) in dem zweiten seiner 1865 von Demetrakopulos edierten *λόγοι*, um 1156, (S. 51: *ἄρτου κτλ. μεταστοιχειουμένων ἐνεργείᾳ τοῦ παντουργοῦ πνεύματος εἰς τὸ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα* etc.). Nikolaos giebt dem Ausdrucke keinen Spezialnachdruck, sondern verwendet ihn einfach als synonym mit *μεταβάλλεσθαι*, *μεταποιεῖσθαι* etc., wie Stellen beweisen, die Denifle selbst an anderem Orte (S. 618) beibringt.

Ein wirkliches Bewußtsein um den Sonderinhalt des Begriffs der Transsubstantiation verrät Manuel Kalekas (um 1360; er war ein solcher Verehrer des Thomas, daß er selbst schließlich Dominikaner geworden sein soll). Aber er operiert mit einer Übersetzung von substantia nicht durch *οὐσία*, sondern *ὑποκείμενον*, und kommt dadurch anscheinend nicht auf den Terminus *μετουσίωσις* (der also jedenfalls noch nicht irgendwie geläufig geworden war).

So bedeutsame Männer wie Nikolaos Kabasilas (Zeitgenosse des Kalekas; s. d. A. „Messe" Bd XII S. 685, 53) und Symeon von Thessalonich (gest. um 1429, s. d. A. von Ph. Meyer, Bd XIX S. 210; daneben auch A. „Mystagogische Theologie" von mir, Bd XIII S. 620, 59) bedienen sich des Ausdrucks nicht; ihnen genügt durchaus *μεταβολή* etc. Daß der Ausdruck *μετουσίωσις* doch bis auf Georgios Scholarios = Patriarch Gennadios von Konstantinopel, den man vor Steitz überhaupt für den „Schöpfer" desselben hielt, nicht bloß mit dem Briefe des Michael Paläologos in den „Archiven des Vatikans schlummerte" (Steitz), macht Jugie glaubhaft. Er dürfte in der That auf dem Konzil von Florenz 1438 und 39 eine Rolle gespielt haben. Doch ist er bei Markos Eugenikos nirgends zu erweisen. Noch im 15. Jahrhundert liest man bei Johannes Plusiadenos in seiner Schrift zur Verteidigung des Konzils von Florenz eine Erörterung, wonach es richtig sei, eine *μεταβολή ἐξ οὐσίας εἰς οὐσίαν* zu lehren. Steitz hebt das selbst hervor, mit Recht jedoch auch, daß das Stichwort als solches hier nicht auftritt. Jeremias II. in seinen Briefen an die Tübinger (1576—81) bedient sich desselben ebensowenig, so nahe er ihm sachlich kommt. Dagegen bald nachher bei Männern wie Gabriel Severos (in Venedig), Meletios Pigas (Patriarch von Alexandria 1584—1603), Margunios, Johannes Nathanael (in Konstantinopel), tritt er zum Teil mit Nachdruck auf. Pigas war nicht Unionsfreund, so ist es um so bemerkenswerter, daß er in der Lehre von der Eucharistie durchaus „latinisiert"; er kennt und vertritt auch die Lehre von der Konkomitanz („*ἡ ἐπακολούθησις*").

Die Wirren, welche Kyrillos Lukaris seit 1629 hervorrief, haben dazu geführt, daß der Terminus *μετουσίωσις* eine feierliche kirchliche Sanktion fand. Ob man sagen darf, daß er dogmatisiert worden, hängt davon ab, wie hoch man die Autorität der Synoden, die damals 1638 in Konstantinopel, 1642 in Jassy, 1672 in Jerusalem, 1691 wieder in

Konstantinopel tagten, einschätzt. Auf diesen Synoden (ihre Akten sind am besten ediert von Mesoloras, *Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδ. ἀνατ. ἐκκλησίας, παράρτημα*, 1893, s. auch Kimmel, Monumenta 1850) wurde in gewisser Weise die ganze Kirchenlehre revidiert und neu konstituiert, besonders aber die Lehre von den Sakramenten. Von ihnen sind die Dokumente ausgegangen, die die Griechen ihre *βιβλία συμβολικά* zu nennen pflegen. Die Bestimmungen dieser Synode stehen doch nicht ganz auf der dogmatischen Höhe des einen, einzigen *σύμβολον*, das die alte Kirche geschaffen. (Vgl. A. „Symbole, Symbolik", Bd XIX S. 199, 36—52). Wer von solchen Bestimmungen der Synoden des 17. Jahrhunderts abweicht, die nicht mitgeschützt sind durch C, das Symbol schlechthin, wird sich in vielen Fällen als rechtgläubig behaupten können; es wird sich darum handeln, wie die religiöse Volksempfindung die etwa angetastete Formel praktisch schätzt. Es steht, wie mir scheint, deutlich so, daß auch heute noch der Gedanke der *μετουσίωσις* abgelehnt werden darf, wenn nur der der *μεταβολή* d. h. die volle und unbedingte Realität der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den konsekrierten eucharistischen Elementen festgehalten wird. Kein Zweifel, daß die Synoden des 17. Jahrhunderts die *μεταβολή* und *μεταποίησις* wider den „Calvinismus" des Lukaris (s. über ihn d. A. von Ph. Meyer in Bd XI) absolut verteidigt wissen wollten. Kein Zweifel auch, daß die meisten den Terminus *μετουσίωσις* als den besten Ausdruck empfehlen wollten (die von 1691 hat ihn jedoch offenbar mit Absicht nicht wiederholt, s. Steitz a. a. O. S. 698). Aber der letztere Ausdruck soll den ersteren, alten Ausdruck nicht verdrängen und bedeutet keinen Sinngegensatz gegen ihn; man darf den Ausdruck *μετουσίωσις* verstehen nach Maßgabe von *μεταβολή*, man darf es auch umgekehrt machen — die Differenz fällt in das Gebiet der Spekulation, nicht des „Glaubens".

Die Confessio orthodoxa des Mogilas bietet in ihrem jetzigen griechischen Wortlaut, den Meletios Syrigos, welcher keineswegs unionistisch gesinnt, aber ein besonders lebhafter Verfechter der *μετουσίωσις* war, hergestellt hat, in I Qu. 107 den letzteren Ausdruck, wie wenn er der selbstverständliche für die Sache sei. Der Urtext der Confessio war, wie man jetzt weiß (s. bei uns zuerst Loofs, Die Ursprache der C. O., ThStK 1898, S. 165 ff.) lateinisch; Syrigos hat ihn nicht bloß übersetzt, sondern „bearbeitet": es steht dahin, ob Mogilas und die Synode von Kiev 1640 schon von „transsubstantiatio" gesprochen haben. Die einzelnen Autoren und Bücher zu nennen, die in jener Zeit die *„μετουσίωσις"* verfochten haben, hat keinen Zweck. S. den Aufsatz von Jugie (oben S. 56, 13). Ein besonders notabler Verfechter desselben ist Dositheos von Jerusalem (1641—1707). S. über ihn jetzt speziell *Χρ. Α. Παπαδόπουλος, Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων* (zuerst in *Νέα Σιών, τομ. ε'.*), separat 1907. Jugie verweist S. 76 noch auf eine Synodalerklärung, die 1727 von Konstantinopel ausging und die (in unverkennbarer Weise sich des Wortlauts der Decision von Trient, bezw. auch der Professio fidei Trident. bedienend) den Terminus *μετουσίωσις* sogar „vorschreibt"; dogmatische Bedeutung hat diese Erklärung jedoch in keiner Weise erlangt.

(G. E. Steitz †) F. Kattenbusch.

**Trappisten.** — Litteratur: I. Biographien des Stifters: Pierre le Nain de Tillemont, deutsch Augsburg 1751; M. de Marsolier, Paris 1702, 2 vol.; Maupeau, Paris 1702, 2 vol.; Adelung, Leipzig 1787; Göckingk, Berlin 1820, 2 Bd; d'Exauvillez, Paris 1842; Chateaubriand, Paris 1844; deutsch Ulm 1844; l'abbé Dubois, Histoire de l'abbé de Rancé et de sa Réforme composée avec ses écrits, ses lettres, ses règlements, Paris 1867, 2 vol.; W. Schmidt, Regensburg 1897; derſ., Frankfurter zeitgemäße Broschüren, NF XIX, 12; F. Büttgenbach, Aachen 1897; M. L. Serrant, l'abbé de Rancé et Bossuet, Paris 1903.

II. Geschichte des Ordens: Helyot, Histoire des ordres monastiques religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe qui ont été établies jusqu'à présent (1714), VI, 1 ff., Paris 1714—1719; Ursprung und Schicksale des Ordens de la Trappe, Wien 1798; L. D. B., Histoire civile, religieuse et littéraire de l'abbaye d. l. T. et des autres monastères de la même observance, Paris 1824; Gaillardin, Les Trappistes ou l'ordre de Cîteaux au XIX. siècle, Paris 1844, 2 vol.; Ritſert, Der Orden der T., Darmstadt 1833; Tallon, Notice sur les monastères de l'ordre d. l. T., Paris 1855; Der Trappist, Wien 1863; La Trappe, Rome 1864; deutsch Paderborn 1865; Fr. Pfannenschmidt, Illustrierte Geschichte der T., Paderborn 1874; La Trappe, origine, esprit, organisation actuelle, par un Trappiste de Sept-Fons, Paris 1870; P. Marie Trophime in Analecta I, Pont. XXVI, 897 ff.; K. Ruff, Die Trappistenabtei Oleberg und der reformierte Cisterzienserorden, Freiburg 1898; eine Apologie des Ordens in hygienischer Beziehung bietet Dr. Suchier, Der Orden der T. und die vegetarische Lebensweise, 2. Aufl. München 1906;

Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholiſchen Kirche, 2. Aufl. Paderborn 1907; Art. „Trappiſten“ in Welter und Wetze, Kirchenlexikon XI, 1996 ff.

III. Zur Ordensregel: Constitutions de l'abbaye d. l. T., Paris 1671; Règlements généraux de l'abbaye d. l. T., Paris 1701, 2 vol.; Reglement von l. T., deutſch von P. Dom Bonaventura, Graz 1887.

Trappiſten oder reformierte Ciſtercienſer (ſ. d. A. Ciſtercienſer Bd IV S. 126, 4 ff.) heißen die Glieder eines in der römiſchen Kirche beſtehenden Ordens, welcher, aus einer vom Grafen Rotrou de Perche um 1140 gegründeten Ciſtercienſerabtei in der Normandie hervorgegangen, durch die bis zur Schwärmerei geſteigerte Härte ſeiner Regel, ſeine die Begriffe eines humanen Lebens tief verletzenden Einrichtungen, und beſonders ſeine ſtrenge Verpönung des Verkehrs mit der Wiſſenſchaft berüchtigt geworden iſt. Jene Abtei, deren Stiftung von anderen ins Jahr 1122 geſetzt wird, führte den Namen Notre-Dame de la Maison-Dieu. Sie liegt hinter einem großen Walde in einem feuchten, ungeſunden Thale, nur ein enger, durch Felſen ſich hindurchwindender, höchſt beſchwerlicher Weg führt zu ihr, und eben davon erhielt ſie den Namen la trappe, d. i. die Falltüre. Die Bewohner der Abtei hatten ſich, unter der Leitung guter Vorſteher, bis gegen das 15. Jahrhundert durch rühmlichen Eifer in Ausübung der Mönchstugenden ausgezeichnet; aber mit dem reichen Beſitze, den ſie erhielten, griff auch Zuchtloſigkeit bei ihnen um ſich. Jagdvergnügen mit Trinkgelagen, Wolluſt verbunden mit Mädchenraub und anderen Frevеln, brachten die Mönche dergeſtalt in Verruf, daß ſie ſogar den Namen „Banditen von la Trappe“ erhielten. Dieſer Zuſtand dauerte bis um Mitte des 17. Jahrhunderts; die Abtei zählte nur noch ſieben Mönche und war dem Verfalle nahe. Da kam ſie (1636) als Pfründe in die Hände des kaum 10jährigen Knaben Dominique Armand Jean le Bouthillier de Rancé, der ihr Reformator werden ſollte. Sein Vater, Denis le Bouthillier de Rancé, war Sekretär der Königin Maria von Medicis, ordentlicher Staatsrat und beſaß ein bedeutendes Vermögen. Der junge Rancé, geb. am 9. Januar 1626 zu Paris, erlernte die alten Sprachen und zeigte bedeutendes Tallent; er ſollte nach dem Willen ſeines Vaters Maltheſer werden, wurde aber ſchon früh mit ſinnlichen Genüſſen bekannt und bewies große Empfänglichkeit für dieſelben. Als jedoch ſein älterer Bruder ſtarb, der ſchon bedeutende Pfründen beſaß, trat Armand auf Veranlaſſung ſeines Vaters in den geiſtlichen Stand, um dadurch Erbe jener Pfründen zu werden. So wurde er, kaum 11 Jahre alt, Chorherr an der Kirche Notre-Dame zu Paris, Abt von la Trappe und Prior einiger anderer Stiftungen, ſo daß er bereits als Knabe ſich im Beſitze anſehnlicher geiſtlicher Einkünfte ſah. An wiſſenſchaftlicher Beſchäftigung ſchien er noch Gefallen zu finden; er war kaum 13 Jahre alt, als er ſchon den Anakreon mit Anmerkungen herausgab (Paris 1639), bewies aber freilich eben hiermit, daß in ihm noch keine Neigung zu klöſterlichen Übungen oder Enthaltſamkeit vorhanden war. Er widmete ſich dem Studium der Philoſophie und Theologie, wurde trotz ſeiner lockeren Sitten und Ausſchweifungen doch 1651 zum Prieſter geweiht, ja 1654 zum Doktor der Theologie promoviert und erlangte als Kanzelredner nicht unbedeutenden Ruf. Für die Art, wie er um dieſe Zeit mit äußerlich legaler Verſehung ſeiner geiſtlichen Amtspflichten ein üppiges Genußleben zu verbinden wußte, iſt charakteriſtiſch die Anekdote, wonach er auf die frühmorgens von einem Bekannten an ihn gerichtete Frage, was er den Tag über zu thun gedenke, lachend geantwortet habe: Ce matin prêcher comme un ange, et ce soir — chasser comme un diable! — Seine ſeit 1660 auf ziemlich plötzliche Weiſe erfolgte Bekehrung zu düſterer asketiſcher Strenge und Weltverachtung ſoll durch den ihm gewordenen Anblick des (vielleicht zum Behuf anatomiſcher Zwecke) abgeſchnittenen Kopfes eines frühverſtorbenen Gefährten, des Mr. de Montbazon, bewirkt worden ſein. Einen ferneren Impuls zur gänzlichen Abkehr vom Weltleben ſoll er etwas ſpäter (1662, 1. November) dadurch empfangen haben, daß die plötzlich einſtürzende Zimmerdecke ſeines Gemachs im verwahrloſten Abteigebäude la Trappe ihn nahezu erſchlagen hätte, — worauf er mit dem Klageruf: Voilà ce que c'est que la vie! in die Kloſterkirche geflohen wäre und hier den ihn erſchütternden aber auch tröſtenden Geſang des Pſalms: Qui confidunt in Domino vernommen habe. Sicher iſt, daß er ſeit 1664 ſein Leben zur herbſten asketiſchen Strenge reformierte und in gleichem Sinne alsbald auf die Sitten und Einrichtungen der Mönche von la Trappe einzuwirken begann. Nachdem er alle ſeine übrigen Pfründen veräußert oder zu Unterſtützungen und wohlthätigen Zwecken verwendet hatte, zog er ſich in jene Einöde zurück, ließ die Abteigebäude wiederherſtellen und begann mit Erneuerung der alten Kloſterzucht unter dem kleinen Reſte ihrer mönchiſchen Inſaſſen. Trotz des heftigen Widerſpruchs, den er fand, gelang es ihm doch, mehrere Benediktiner von der

ſtrengen Obſervanz unter dem Abte Barbarin einzuführen. Er ſelbſt trat am 13. Juni 1663 als Novize in das Kloſter Perſeigne, legte am 26. Juni 1664 Profeß ab, wurde nun regulierter Abt von la Trappe, und verfolgte als ſolcher mit ſchwärmeriſchem Eifer ſeine Pläne zur Einführung der Kloſterregel in ihrer ganzen urſprünglichen Strenge, während er ſelbſt einer ausgeſuchten Selbſtquälerei ſich hingab. Zweimal mußte er behufs Erlangung der nötigen päpſtlichen Konzeſſionen nach Rom reiſen (1664 und 65); während der Aufenthalte daſelbſt ſoll er nur von Brot und Waſſer gelebt haben. Nur mit großer Mühe erlangte er die für ſein Vorhaben erforderliche Genehmigung. Durch Innocenz XI. (am 23. Mai 1678, beſtätigt durch Clemens XI. am 19. Sept. 1705). Um jede Milderung ſeiner Regel für immer zu verhüten, ließ er im Jahre 1675 die Ordensglieder die Gelübde erneuern mit dem Zuſatze, alle Beſtimmungen und Einrichtungen bis an ihr Lebensende unverbrüchlich aufrecht zu erhalten.

Über den durch düſtere Monotonie charakteriſierten Stil der Rancéſchen Kloſterregel bemerkt Chateaubriand: derſelbe erinnere an die römiſchen Zwölftafelgeſetze oder auch an den Wachtbefehl eines der iſraelitiſchen Heerlager während der 42 Stationen in der Wüſte. Die Regel (Constitutions et Règlements de la Trappe, 2 vols., Paris 1701 — bei Holſtenius-Brockie, Cod. reg. t. VI, p. 602 sq.) legt den Trappiſten die Pflicht auf, früh um 2 Uhr das aus einem Strohſacke und einem Strohkopfkiſſen beſtehende Nachtlager zu verlaſſen; jene Gegenſtände liegen auf einem Brette. Ein Teppich dient als Decke. Täglich werden 11 Stunden auf Gebetsübungen und Meſſen verwendet, die übrige Zeit iſt zu harter Arbeit beſtimmt, die bald in, bald außer dem Kloſter auf dem Felde in beſtändigem Stillſchweigen hingebracht wird. Jede wiſſenſchaftliche Beſchäftigung iſt unterſagt, denn die Gedanken ſollen nur auf die Buße und den Tod gerichtet ſein; daher iſt auch ſtrengſtes Stillſchweigen unerläßliche Pflicht, und außer den Gebeten und Geſängen und dem gegenſeitigen Gruße „Memento mori" darf der Trappiſt kein Wort ſprechen; Wünſche und Bedürfniſſe muß er durch Zeichen zu erkennen geben. Die Nahrung beſteht zur Mittagszeit in den ärmlichſten Faſtenſpeiſen, nämlich in Wurzeln, Kräutern, Obſt, Gemüſen, Brot (aber ohne Butter und Öl) und Waſſer. Nur Kranken können in beſonderen Fällen Fleiſch- und Eierſpeiſen geſtattet werden; der Tiſch iſt ohne Tiſchtuch. Nach der Abendmahlzeit, an die ſich zunächſt erſt wieder eine religiöſe Betrachtung und Uebung ſchließt, begiebt ſich der Trappiſt zur Ruhe, im Sommer um 8, im Winter um 7 Uhr. Der Orden teilt ſich in Laien, Profeſſen und Frères donnés, d. h. ſolche, die nur eine Zeit lang zur Bußübung ihm angehören. Die Ordenskleidung beſteht in einer langen Kutte mit weiten Ärmeln von grober, grauweißer Wolle, in einer ſchwarzwollenen Kapuze mit zwei fußbreiten, bis an die Knie herabhängenden Streifen, einem breiten, ſchwarzledernen Gürtel, an dem ein Roſenkranz und ein Meſſer (die Symbole der Andacht und Arbeit) hängen, und in Holzſchuhen. Im Chore iſt die Kleidung ein weiter dunkelbrauner Mantel mit Ärmeln und eine gleichfarbige Kapuze. Die Laien tragen graue Kutten. — Übrigens übte das Rancéſche Kloſter, Dank den reichen Mitteln des Vorſtehers, eine profuſe Wohlthätigkeit und Gaſtfreundſchaft. Nach einem Briefe Rancés an den Abbé Ricaiſe (vgl. Montalembert, Les moines d'Occident etc. I, p. CV) wurden während eines Hungerjahres von La Trappe aus über 1500 Arme vollſtändig geſpeiſt, desgleichen faſt alle umwohnenden Familien mit Monatsgehalten unterſtützt. Die Zahl der regelmäßig jahraus jahrein in der Abtei verpflegten Gäſte ſoll über 4000 betragen haben u. ſ. f.

Bei der übermäßigen Strenge, welche Rancé einführte, ſtarben in kurzem viele Mönche, und der Reformator mußte deshalb heftige Angriffe erleiden. Auch ſeine Abneigung gegen das Studium der Wiſſenſchaften, wie er ſie in dem Traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique 1683 darlegte, wurde als eine unſinnige und gefährliche Übertreibung genügt. Mabillon ſchrieb dagegen 1685 ſein „Eclaircissement du livre des devoirs", ſowie ſpäter (1691) ſeinen berühmten Traité des études monastiques. Die ſo entbrannte litterariſche Fehde, an der ſich Ruinart, Maſſuet, Denis de Ste. Marthe als Kampfgenoſſen Mabillons, dagegen der Cluniacenſerabt Claude de Vert, ſowie der berühmte Janſeniſt Sebaſtian le Nain de Tillemont (deſſen Bruder Peter ſelbſt Trappiſt wurde) als Verteidiger der Rancéſchen Forderung einer heiligen Ungelehrtheit der Mönche beteiligten, währte bis gegen das 2. Viertel des 18. Jahrhunderts Vgl. noch des Benediktiners Vincent Thuillier († 1736) Histoire des contestations sur les études monastiques (vor ſeiner Ausgabe der Ouvrages posthumes de Mabill. et de Ruinart, Par. 1724), ſowie die wider ihn gerichtete Apologie de Rancé von Arm. Fr. Gervais, dem Nachfolger Rancés als Abt von la Trappe. Rancé legte

ſeine Stellung als Abt 5 Jahre vor ſeinem Tode (1695) nieder. Eine namhafte Ausbreitung ſeiner Reform erfolgte erſt nach ſeinem Tode (12. Oktober 1700), aber im Verhältniſſe zu anderen Orden doch nur in geringem Grade. Im 18. Jahrhundert entſtanden nur zwei Klöſter: 1705 Buon Solazzo bei Florenz, 1717 Caſamari im Kirchenſtaat. Die große Revolution in Frankreich vertrieb die Trappiſten aus dem Lande. Sie fanden zunächſt Aufnahme in der Schweiz im Kanton Freiburg, wo der Trappiſt Auguſtin de Leſtrange (1791), der überhaupt für die Erhaltung und Verbreitung des Ordens eine große Thätigkeit entwickelte, zu Valſainte ein Kloſter gründete. Während ſich die Trappiſten in Poblat in Katalonien, bei Antwerpen, im Bistume Münſter und im Gebiete von Piemont anſiedelten, wurde Valſainte (1794) durch Papſt Pius VI. zur Abtei erhoben, aber 1798 von den Franzoſen zerſtört. Den Bemühungen Leſtranges gelang es, daß Kaiſer Paul I. von Rußland den Trappiſten eine neue Wohnſtätte gab. Zunächſt ließ ſich nun der Orden in Polen, namentlich in Warſchau und Krakau nieder, fand dann 1799 auch in Brzesc ſowie zu Luck in Litauen neue Wohnſitze, wurde aber 1800 auch von da wieder ausgewieſen. Nun wanderten die Trappiſten über Danzig nach Altona, wo ſich ein Teil von ihnen bis zum Frühjahre 1801 aufhielt, dann über Paderborn und Driburg (wo mehrere zurückblieben) nach Freiburg und Sitten im Kanton Wallis. Sie gründeten bei Valſainte eine neue Niederlaſſung und gewannen zu Rieddray und zu Rapallo bei Genua neue Häuſer. 1804 gründete Leſtrange ein Kloſter bei Rom, das aber bei der franzöſiſchen Invaſion wieder unterging. Im Jahre 1805 beſuchte er ein bei Saragoſſa befindliches Ordenskloſter, aber ſeine Bemühungen, den Orden in Frankreich wieder einzuführen, blieben erfolglos, ja er ſah ſich ſelbſt ernſtlichen Verfolgungen ausgeſetzt und mußte über England nach Martinique, dann nach Nordamerika flüchten, wo er bereits einige Ordensglieder fand, die ſich niedergelaſſen hatten. So wenig wie in Frankreich konnten ſich die Trappiſten in Deutſchland halten; 1802 wurden ſie aus dem Gebiete von Paderborn, 1811 aus Freiburg, 1812 aus Darfeld bei Münſter ausgewieſen. Erſt nach der Reſtauration der Bourbons (1817) zogen ſie in Frankreich wieder ein und ſetzten ſich wieder in den Beſitz ihres Stammkloſters la Trappe. Leſtrange entwickelte von neuem eine bedeutende Thätigkeit für die Verbreitung der Ordensglieder im Lande, und in der That gelang es ihm, eine Anzahl neuer Sitze für dieſelben zu gründen. Bei ſeinem Tode (1827) zählte man in Frankreich etwa 700 Trappiſten. — Eine neue Gefahr bedrohte den Orden 1829, als kraft einer königlichen Ordonnanz alle ihm angehörigen Klöſter wieder geſchloſſen werden ſollten; doch beſtanden beim Ausbruche der Julirevolution noch 9 Klöſter, von welchen, außer la Trappe, die bedeutendſten zu Laval, Meilleraye, Gard, Aigueshelles und St. Aubin waren. Allerdings wurden davon einige im Jahr 1830 geſchloſſen, doch gewann der Orden ſpäter einen neuen Aufſchwung, als ein päpſtliches Dekret im Jahre 1834 die Trappiſten aller Länder zur Congrégation des réligieux Cisterciens de N. D. de la Trappe vereinigte. Seit 1836 mehrten ſie ſich wieder beſonders in der Erzdiöceſe Le Mans. 1844 konnten ſie in Algier eine Niederlaſſung gründen, und 1848 wanderte eine Anzahl der Trappiſten von Meilleraye nach Nordamerika aus, um hier neue Wohnſitze zu gewinnen. Eine beſondere Abzweigung des Ordens bilden die 1851 im Bistume Sens durch Muard entſtandenen Trappiſtenprediger, welche im Kloſter Pierrequi-Vire bei Avallon ihren Wohnſitz fanden, die Regel der Trappiſten befolgen und deren Ordenstracht führen, jedoch mit Erlaubnis des Superiors das Schweigen brechen dürfen und der römiſch-kirchlichen Miſſion durch ihre Predigt dienen (woher ihr Name). — Noch 1870 wurde die Zahl der Trappiſtenklöſter auf ungefähr 18 geſchätzt, wovon die meiſten auf Frankreich kamen; aber im Jahre 1880 wurden 1450 Mönche des Ordens aus Frankreich ausgewieſen. Doch kehrten ſie bald wieder zurück. Durch das Vereinsgeſetz vom 1. Juli 1901 ſahen ſie ſich wieder genötigt, wenigſtens einen Teil ihrer Niederlaſſungen ins Ausland zu verlegen.

Heute beſitzt der Orden im ganzen 56 Klöſter (37 Abteien und 19 Priorate) mit 3700 Mitgliedern. Dazu kommen auf Europa 44 Klöſter mit 2500 Mitgliedern. Obenan ſteht Frankreich mit 20 Klöſtern und 1400 Mönchen, 6 Klöſter befinden ſich in Belgien, 5 in den Niederlanden, 3 in England und Irland, 2 in Spanien; Öſterreich beherbergt 2 Abteien und 1 Priorat, Italien ebenfalls 2 Abteien. In Rom hat der Generalabt ſeinen Sitz. Im Gebiet des Deutſchen Reiches befinden ſich die Abtei Ölenberg bei Lutterbach im Oberelſaß mit 180 Mönchen, das Priorat Mariawald bei Heimbach in der Eifel (1861 gegründet, 1875 aufgehoben, 1887 wieder eröffnet) und das Priorat Maria-Veen (gegründet 1888) mit Arbeiterkolonie und Trinkerheilanſtalt. Von beſonderer Bedeutung für die neuere Ordensgeſchichte iſt die 1869 von P. Pfanner in Bosnien ge-

gründete Niederlaſſung Mariaſtern. Von da aus wurde die Kaffernmiſſion in Natal mit dem Mittelpunkt in Marianhill unternommen, die heute auf 23 Hauptſtationen und 50 Außenpoſten mit 50 Patres und 270 Laienbrüdern arbeitet, 40 Kirchen und Kapellen beſitzt und 13000 Katholiken und 3000 Katechumenen zählt. Andere außereuropäiſche Niederlaſſungen der T. finden wir in Kleinaſien, Paläſtina, China, Japan, Algerien (1904 aufgehoben), Kongoſtaat, Deutſch-Oſtafrika (3 Patres, 10 Laienbrüder, 11 Schweſtern), in den Vereinigten Staaten von Nordamerika (3), Kanada (3) und Braſilien. Mit der Miſſionsarbeit verbinden ſie überall die Einrichtung landwirtſchaftlicher Muſterbetriebe.

Einen weiblichen Zweig des Ordens gründete die Prinzeſſin Louiſe von Condé in dem Kloſter Les Clairets bei Chartres; 1689 erhielt er von de Rancé ſeine Konſtitution. Die Nonnen unterſcheiden ſich in Lebensweiſe und Tracht nicht weſentlich von den Mönchen; ſtatt der Kapuze tragen ſie den Schleier. 1796 gründete Auguſtin de Leſtrange das Nonnenkloſter La sainte volonté de Dieu bei Riedra in der Schweiz. Als die Schweſtern hier ausgewieſen wurden, begaben ſie ſich teils nach England (1800 Stope-Hill) teils nach Darfeld in Weſtfalen. Von Napoleon I. vertrieben, ſuchten ſie 1811 in Köln eine Zuflucht, kehrten 1815 nach Darfeld zurück, um 1826 wieder ausgewieſen zu werden. Nun wandten ſie ſich nach Ölenberg. 1896 verlegten ſie ihren Sitz nach Ergersheim im Elſaß. Hier befindet ſich heute das einzige Trappiſtinnenkloſter auf deutſchem Boden (80 Schweſtern). In Frankreich haben ſie 9, in Spanien, Italien, Belgien je eine Niederlaſſung, in Japan ein Priorat mit 9 Schweſtern. Die Geſamtzahl der Schweſtern wird auf 900 angegeben.

Einen Verein von Tertiarierinnen für Miſſionszwecke hat 1881 Abt Franz Pfanner unter dem Titel der „Miſſionsſchweſtern vom koſtbaren Blut“ gegründet; er zählt in Natal, Deutſch-Oſtafrika und Belgiſch-Kongo etwa 400 Mitglieder.

Die Organiſation des Ordens iſt erſt in den letzten Jahren zu einem befriedigenden Abſchluß gekommen. Die im Jahr 1834 angeordnete Einigung der T. aller Länder zur Congrégation des religieux Cisterciens de N. D. de la Trappe ging ſchon 1847 wieder in die Brüche. So beſtanden bis auf die neuere Zeit 5 Kongregationen, jede mit einem eigenen Generalvikar, der ſeinerſeits wieder unter dem General des Ciſtercienſerordens ſtand. Seit 1892 ſind alle Kongregationen vereinigt zu einem gemeinſamen Orden, der durch einen vom Ciſtercienſergeneral unabhängigen Generalabt mit dem Sitz in Rom geleitet wird. Am 25. Auguſt 1894 hat Leo XIII. dieſe neue Konſtitution beſtätigt und das Kloſter Citeaux, das die T. im Jahr 1898 erwarben, durch Dekret vom 30. Juli 1902 als Mutterkloſter des ordo Cisterciensium reformatorum seu strictioris observantiae erklärt.

**Engen Lachenmann.**

**Trauer und Trauergebräuche bei den Hebräern.** — Ältere Litteratur: Wichmannhauſen, De lacerat. vest. ap. Hebr. in Ugolino Thesaurus XXXIII, p. 1101 ff.; derſ., De corpore scissuris figurisque non cruentando; J. D. Michaelis, De incisur. propt. mortuos in Observ. sacr. 1742, I, 131 ff.; J. G. Heidenus, De sciss. vestium Ebraeis etc. usitata, Jena 1663; Joh. G. Carpzov, De cinerum apud Hebr. usu, moeroris atque luctus τεκμηρίῳ, Roſtock 1739; M. H. Reinhard, De sacco et cinere, Ugol. Thes. XXXIII, p. 1067 ff.; Hilliger, De tibicin. in funer. adhib., Viteb. 1717; M. Geier, De funer. et luctu Hebr., Ugol. Thes. XXXIII, p. 63 ff.; Spencer, Ritus funebr. et sepulcr. Ugol. Thes. ib. p. 252 ff.; J. Nicolai, De sepulcr. Hebr. ib. p. 304 ff.; Quenſtedt, Tract. de sepult. ib. p. 617 ff.; Garmann, De pane lugentium ib. p. 1083 ff.; C. Iken, De fun. sepult. luctu, ib. p. 1131 ff.; Ugolino, De vet. Hebr. et rel. gent. fun. etc. ib. p. 1140 ff.

Neuere Litteratur: Kamphauſen bei Riehm II, 1684 (2. Aufl. gleichlautend); Stade, Geſchichte des Volkes Iſrael[2] II, 453. 483 u. ö.; derſ., Bibliſche Theologie des Alten Teſtaments, 186 ff. 132. 138. 179. 281; Smend, Altteſtamentliche Religions-Geſchichte[2], 151 ff.; Nicol in Haſtings Dictionary III, 453 ff.; Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode, Gießen 1892; J. Frey, Die altiſr. Totentrauer, Dorpat 1894; derſ., Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Iſrael, Leipzig 1898; C. Grüneiſen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Iſraels, Halle 1900; Jaſtrow, Dust, earth and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews Journ. of Amer. Or. Soc. 1899, XX, 130—150; Büchler, Entblößung der Schulter und des Arms als Zeichen der Trauer, ZatW XXI, 81—92; Jaſtrow, Baring of the Arm and Scoulder as a Sign of Mourning, ZatW XXII, 117—120 (Ethnographiſche Parallelen zum Zerreißen der Kleider!); Büchler, Die Grundbedeutung des hebr. und neuhebr. Stammes סכך WZKM XVII, 165—181 (סכך das Stampfen bei der Totenklage); Klotz, Krankenbeſuch und Trauerbrauch nach Bibel und Talmud, Frankf. 1901 (mir unzugänglich). — Ferner A. Jeremias, Die bab.-aſſ. Vorſtellungen vom Zuſtande nach d. Tode, Leipz. 1887; F. Jeremias in Chantepie de la Sauſſayes Rel.-Geſch. I, [2]329 ff. Die Archäologien von

Benzinger und Nowack; Rob. Smith-Stübe, Die Religion der Semiten; Wellhausen, Reste arab. Heidentums², Berlin 1897; S. J. Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heut. Orients, Leipzig 1903; J. Goldziher, Le sacrifice de la chevelure 1881; derſ., Muhammedaniſche Studien, Halle 1889. 1890; Lagrange, Etudes sur les rel. sémitiques¹, 1903; A. Jeremias, Das alte Teſt. im Lichte des alt. Or.², Leipz. 1907; derſ., Hölle und Paradies bei den Babyloniern (Der alte Orient I, 3)², Leipz. 1903; Zimmern in KAT³, 603 f. — Ueber das ſpätere Judentum F. J. Grund, Die Trauergebräuche der Hebräer, Leipz. 1868; Rabbinowicz, Der Totenkultus bei den Juden. — Zur Methodik der Unterſuchung: H. Winckler, Religionsgeſchichtler und geſchichtlicher Orient, Leipzig 1906; B. Baentſch, Altorientaliſcher und israelitiſcher Monotheismus, Tübingen 1906. — Ein 7 Seiten füllendes Verzeichnis der einſchlägigen Litteratur bis 1900 bei Grüneiſen S. IX—XV. Vgl. auch die Litteratur zu dem Art. Begräbnis oben Bd II S. 530.

I. Das Gefühl der Trauer mit den vielerlei Bräuchen, durch welche man in Israel der Trauer Ausdruck gab, konnte durch die verſchiedenartigſten Vorgänge geweckt werden. Der betrübte, mit Eiferſucht verbundene Unwille der kinderloſen Rahel Gen 30, 1; die Übergabe der Beſiegten in die Hand des Siegers 1 Kg 20, 31 f.; das Aufhören aller Freude bei großem, allgemeinen Elend Jer 16, 5 ff.; das Hereinbrechen des göttlichen Zornes Am 8, 8; allerlei Not Jeſ 61, 3; Eſth 4, 3; erlebtes Ungemach Hi 14, 22; böſe Botſchaft Nu 14, 39; Niederlage Jer 49, 3; das Gefühl der Buße 1 Kg 21, 27; 1 Sa 7, 6; Ri 20, 26; — derartige und ähnliche Vorgänge pflegten die Zeichen und Äußerungen der Trauer hervorzurufen. Vgl. hierzu noch Mi 1, 8; Jer 6, 26; Joſ 7, 6; Ho 10, 5; Jon 3, 7; Gen 23, 2; 27, 41. Am deutlichſten tritt Weſen und Äußerung der Trauer gegenüber dem Tode in Erſcheinung. Von den ſchweren Problemen, welche die Bräuche der Totentrauer darbieten, ſei im zweiten Abſchnitt die Rede. Hier handelt es ſich zunächſt um eine Aufzählung der vielen unwillkürlichen, allgemein menſchlichen und konventionell gewordenen, ſymboliſchen Trauerbräuche, welche die bibliſchen Schriften erwähnen. Alles Ungemach verſetzt den Menſchen in ſchwere Betrübnis Pſ 6, 7 f.; 31, 10; 102, 4. Solche Trauer beugt den Menſchen und beraubt ihn aller Freude und Lebensluſt; er wird gebeugt von Schmerz, daß er das Haupt geſenkt trägt Hi 10, 15, ja daß er ſich bis in den Grund niedergedrückt fühlt Hi 16, 15, ſo daß Jahve allein ihn aufrichten kann Pſ 44, 26; 145, 14; 146, 8; 147, 6; in ſeinem ganzen Einhergehen zeigt ſich die Trauer 1 Kg 21, 27 (Text unſicher! vgl. Kloſtermann, Komm. zur Stelle); Thr 2, 10. Der Schmerzgebeugte wirft ſich auf die Erde 2 Sa 12, 20; 13, 31 oder ſitzt am Boden Jeſ 3, 26 im Staube Jeſ 47, 1 (vgl. Delitzſch, Komm. zu Pſ 35, 14). In ſolcher Stimmung verhüllt der Trauernde das Angeſicht 2 Sa 19, 5, wohl um von allem Furchtbaren nichts mehr zu ſehen vgl. 1 Kg 19, 13; Eſth 6, 12. So finden wir dies Verhüllen des Angeſichts, bei Männern das Verdecken von Kinn und Schnurrbart Ez 24, 17, als allgemeine Trauergebärde Jer 14, 3; Mc 14, 65 (Lc 22, 64 gehört ſelbſtverſtändlich nicht hierher; ebenſo iſt die Bedeutung des Verhüllens Ez 12, 6 eine andere vgl. Kraetzſchmar, Komm. S. 125); 2 Sa 15, 30. Dem Trauernden fehlt die Luſt am Leben, darum ſorgt er auch nicht wie ſonſt für ſich; alle Pflege, die er ſonſt ſeinem Leibe angedeihen läßt, unterbleibt 2 Sa 12, 20 ff.; Da 10, 3; er ſalbt ſich nicht 2 Sa 14. 2; Salböl und Trauer ſind Gegenſätze Jeſ 61, 3; der ſonſt beliebte Wechſel der Kleidung unterbleibt 2 Sa 12, 20 vgl. dazu Gen 41, 14; 1 Sa 28, 8; ungewaſchene Kleider, ungewaſchene, von den Sandalen entblößte Füße 2 Sa 15, 30; Jeſ 20, 2, verwilderter, ungepflegter Bart ſind Zeichen der Trauer vgl. 2 Sa 19, 24; auch 2 Sa 14, 2 nach rabbiniſcher Auslegung. Der Betrübte ſucht die Einſamkeit, entweder den Söller des Hauſes 2 Sa 19, 1, oder das flache Dach Jeſ 15, 3; Jer 48, 38, die Witwe das ſtille Witwenſtübchen Jud 8, 5. Große gemeinſame Trauer führt die Klagenden auch wohl auf dem Markt zuſammen Jeſ 15, 2 f. u. ö. oder verſammelt die Leidtragenden im Trauerhauſe Mt 9, 23. Jon 3, 7 ſoll ſogar das Vieh mittrauern. — Ob die Trauernden ſich das Geſicht durch Beſchmieren verunſtaltet (Kamphauſen), iſt aus der Bibel nicht zu erſehen. Dagegen war das Scheren einer Glatze gebräuchlich. Jer 48, 37. Hi 1, 20. Dt 14, 1 verbietet die Glatze am Vorderkopf als heidniſch; Jeſ 15, 2 ſcheren ſich die Moabiter in dieſer Art. Noch heute iſt es Sitte der arabiſchen Nomaden, den Kopf bis auf einen Schopf kahl zu ſcheren, vgl. Jer 9, 26 (ſ. Bd V S. 277, 20 ff. Benzinger). Auch Frauen ſchnitten ihr Haar ab, vgl. Jer 7, 29. Den Bart ſchnitt man wohl nicht ganz ab, ſondern beſchor nur die Ränder, vgl. das Verbot des Beſcherens für die Prieſter Le 21, 5; dazu Mi 1, 16; Jeſ 15, 2; Jer 41, 5; 48, 37. Noch impulſiver war als Schmerzäußerung das Ausraufen des Haares Esr 9, 3 aus Haar und Bart; das zerzauſte Haar ließ man ungeordnet herunterhängen Le 21, 10 vgl. die Ausſätzigen in Le 13, 45. Dem ganzen oder teilweiſen Verhüllen des

Hauptes ſteht gegenüber die Entblößung desſelben durch Ablegen des Turbans oder der Kopfbinde, Ez 24, 17. 23 (vgl. Benzinger, Arch. 521, 9). Man ſchüttet Erde und Staub auf das entblößte oder geſchorene Haupt, während man ſelbſt im Staube ſitzt. Für das Beſtreuen mit Erde kommen in Betracht 1 Sa 4, 12; 2 Sa 1, 2; 15, 32; Neh 9, 1; mit Staub Joſ 7, 6 (Text unſicher!); Hi 2, 12; Ez 27, 30; Thr 2, 10; Mi 1, 10 (Text!); 1 Mak 3, 47; 4, 39; 11, 71; 2 Mak 10, 26; 14, 15; Apk 18, 19. Die einzige Stelle, an welcher (natürlich Luthers Überſetzung ausgeſchloſſen!) das Beſtreuen mit Aſche erwähnt iſt, 2 Sa 13, 19, iſt von Morris Jaſtrow genauer unterſucht und als Textverderbnis oder Mißverſtändnis der Punktatoren erwieſen. In Aſche ſitzen, ſich in der Aſche wälzen Jer 6, 26 iſt als Trauerbrauch öfter erwähnt vgl. Hi 2, 8; Jon 3, 6 (vgl. P. T. Carpzov, De cinerum ap. Hebr. usu, Roſtock 1739; M. H. Reinhard, De sacco et cinere in Ugolin. Thes. XXXIII, 1067 ff.), 2 Sa 13, 19 aber iſt ſtatt אפר vielmehr פָּאַר zu leſen: Thamar nahm die „Kopfbinde" ab d. h. ſie begann zu trauern. Will man wegen LXX אפר ſtehen laſſen, ſo iſt אֲפַר (babyloniſch aparu) zu vokaliſieren, wie ſchon der ältere Jaſtrow geleſen hatte. Der Sinn bleibt derſelbe: ſie nahm den „Hauptſchmuck" ab. Das Kopfbeſtreuen mit Aſche iſt alſo kein Totentrauerbrauch. Vgl. hierzu ausführlich Jaſtrow, Dust, earth and ashes as symbols of mourning in Journ. of Amer. Or. Soc. XX, 1899, p. 133 ff. Nachdem Thamar ſich des Kopfputzes entledigt, legt ſie die Hand auf das Haupt. Dieſer Brauch iſt häufig. Danach erklärt Kautzſch auch Jer 2, 37. Ob dieſe Sitte auf Stellen wie Ex 9, 3; 1 Sa 7, 13, wo vom ſchweren Aufliegen der Hand Jahves die Rede iſt, zurückgeführt werden darf, iſt doch zweifelhaft, ſie iſt Gemeingut des alten Orients. Daß der Klagende die Hände ringt nach Troſt, iſt allgemein menſchlich, vgl. auch Thr 1, 17. Zur gleichen Klaſſe der Trauerkundgebungen gehört das Weinen, das bis zum lauten Schreien und Heulen (Luther: lören) ausarten kann Hoſ 7, 14 (Text?); Mi 1, 8; Mc 5, 38. Freilich finden oft tiefſter Schmerz und jähes Entſetzen keine Klagetöne Ez 24, 16. 24 (vgl. Kraetzſchmar zur Stelle), da verhüllt man das Geſicht und „frißt" den Jammer in ſich hinein, ſo wohl Pſ 35, 13 (ähnlich Delitzſch zur Stelle). Zum Weinen und Schreien treten oft noch Bewegungen, deren manche zu dem Schmerz der Seele dem Körper Schmerzen verurſachen. So das Schlagen der Bruſt beſonders bei den Frauen Nah 2, 8; Jeſ 32, 12 (Text?); auch Lc 8, 52; 18, 13; כתד iſt das lateiniſche plangere, סָפַד daher der Ausdruck für Totentrauer Sa 12, 12, vgl. Geſenius-Buhl s. v. Dazu tritt das Schlagen der Lenden und Hinterbacken nach den Hüften zu Jer 31, 19; Ez 21, 17; Jeſ. 32, 12. Das Händeklatſchen Ex 6, 11 gehört nicht hierher, ſondern iſt Ausdruck höhniſcher Freude. Das Zuſammenſchlagen der Hände, plangere, ſcheint aber gleichwohl eine Trauergebärde des offiziellen Klageperſonals (ſ. u.) geweſen zu ſein. Direkte Selbſtpeinigung שׂרט, הִתְגּוֹדֵד aus Kummer, wie ſie bei den Heiden üblich (vgl. J. Michaelis De incis. propter mortuos in Obs. sacr. Arnheim 1752), 1 Kg 18, 28; Jer 47, 5, iſt in Israel verboten (Le 19, 28; 21, 5; Dt 14, 1. Sie geſchah aber trotzdem Jer 16, 6; 41, 5. — Wie überall ſpricht ſich die Trauer auch in Israel aus durch Veränderungen in der Kleidung. Der Trauernde entſagt allen Bequemlichkeiten, er thut ſeinen Schmuck ab, nicht nur den Kopfſchmuck, ſondern auch andern Schmuck Ex 33, 4; zuweilen geht er barfuß 2 Sa 15, 30; Jeſ 20, 2; wohl auch 1 Kg 21, 27 (vgl. Kittel, Komm. S. 159), immer aber zerreißt der Trauernde ſein Oberkleid (nicht die kuttoneth, vgl Benzinger oben Bd X S. 525, 44 ff.). Nur der Hoheprieſter durfte das nicht Le 21, 10. Dies Zerreißen des Oberkleides war kein Zerfetzen desſelben, wie wir aus ſpäteren Nachrichten entnehmen dürfen (vgl. Dougtaei analecta I, 118; Arrieux, Nachr. III, 282; Hedenus, De scissione vestium, Jena 1663; Wichmannshauſen, De lacerat. vestium, Vitebg. 1716; Ugol. Thes. XXXIII, 1101 ff.; am genaueſten Grundt S. 59), ſondern ein handbreiter Einriß, über deſſen Herſtellung die Rabbinen genaue Vorſchriften gaben, z. B. ſoll die Zerreißung nach 2 Sa 13, 18 im Stehen vorgenommen werden, bei Trauer um die Eltern ſoll ſie öffentlich auf der rechten Seite des Gewandes erfolgen u. a. m., ſ. auch oben Bd X S. 525, 55 ff. ſowie die Stellen dort und dazu noch Le 10, 6; Nu 14, 6; Joſ 7, 6. Auch beim Anhören einer Gotteslästerung zerriß der ſpätere Jude ſein Gewand, Mt 26, 65; AG 14, 14. Der wegen des Todes der Eltern gemachte Einriß durfte nicht wieder genäht werden, jeder andere Riß nach 30 Tagen (Othon., Lex. rabb. 360). — Das eigentliche Trauerkleid war der שַׂק. Ob derſelbe aus ſchwarzem Ziegenhaar gefertigt war, kann auf Grund von Nu 31, 20 allein nicht erwieſen werden, auch Kamelshaar könnte nach Mt 3, 4 in Betracht kommen. Er war meiſt von grobem, dunkelgefärbtem Zeug vgl. Jeſ 50, 3; Apk 6, 12; vgl. קֹדֵר der Trauernde Pſ 35, 14; 38, 7; 42, 10; קְדֵרוּת in ſchwarzer Trauer Mal. 3, 14. Welche

Geſtalt der Saq hatte, ſteht noch immer nicht feſt, die Anſichten darüber hängen ab von der geſamten Beurteilung der Trauergebräuche (ſ. unten unter II). Hi 16, 5 in Verbindung mit Abbildungen auf altbabyloniſchen Denkmälern (z. B. die Geierſtele) ſcheinen darauf zu führen, daß der Saq wirklich nur ein härener Schurz um die Lenden war, den man unter der Kleidung trug, 2 Kg 6, 30, und auch des Nachts nicht ablegte, vgl. 1 Kg 21, 27; Jon 1, 13; beſonders Jeſ 32, 11. (Vielleicht war der Saq auch zugleich durch ſeine rauhe Beſchaffenheit Hilfsmittel, dem Trauernden das übliche Wachbleiben in der Nacht zu ermöglichen, vgl. Hi 3, 26; 7, 3; Pſ 77, 5; 102, 8). Nach Grundt S. 53 trugen die ſpäteren Juden den Saq auch beim Faſten, vgl. ſchon 1 Mak 3, 47. Er konnte in Verbindung mit einem Strick ums Haupt 1 Kg 20, 30 f. auch als Zeichen der Unterwerfung dienen. Ob aber der Saq immer die Geſtalt eines doch nur kleinen Lendenſchurzes gehabt habe, ſcheint mir zweifelhaft. Schon Joel 1, 8, dann aber in den ſpäteren Schriften Jud 4, 8; Eſth 4, 3 ff. iſt auf ein größeres Kleidungsſtück zu ſchließen, daß zur Nachtzeit als Decke dienen konnte; 2 Sa 21, 10; 1 Kg 21, 27; führen zu demſelben Schluß; vor allem vgl. Jeſ 20, 2, wo der Prophet den Saq über dem Leibrock trägt. Niebuhr berichtet, daß noch heute im Orient ein Getreideſack aus Ziegen- oder Eſelshaar als Trauerkleid diene (dagegen Frey Totentrauer, S. 7). Der mit dem Saq Bekleidete galt zwar nicht ohne weiteres als unrein wie bei den Perſern Eſth 4, 2, aber trauern und ſchmutzig ſein kommt auf dasſelbe hinaus. Der Trauernde ſetzt ſich in Staub und Aſche und beſtreut ſein Haupt mit Erde. Hatte er den Toten berührt, etwa wie es nach Gen 50, 1 das ſpätere Judentum zur Pflicht machte, ihn geküßt, ſo war er unrein, Le 21, 1; Nu 19, 11. Nu 6, 9: der Naſiräer, der einen Toten berührt, wird unrein. Totengebein verunreinigt den Tempel Ez 9, 7; 43, 7. Über die Reinigung von dieſer Unreinigkeit ſiehe König oben Bd XVI S. 576, 37 ff.; 577, 46 f.; über ſpätjüdiſche Sitten ebenda 579, 10 ff. Auch für irgendwelche Genüſſe bot die Trauerzeit keine Gelegenheit. Ein Weib zu berühren war verboten, vgl. Da 6, 19; 2 Sa 12, 24 (hierauf gründen ſich die rabbiniſchen Vorſchriften). Aus Da 10, 3 ſchließt man, daß die Trauerzeit eine teilweiſe Faſtenzeit war; auch bei Sauls Tode iſt von einem 7tägigen Faſten die Rede 1 Sa 31, 13. Nach **Baba bathra** 16[a] waren bei den ſpäteren Juden Linſen ein für dieſe Zeit erlaubtes Gericht; angeſichts der Leiche zu eſſen, das Geſetz zu ſtudieren oder das Schma zu beten, war ſtrenge verboten **Mischn. Berach.** 3, 1. Vgl. Davids freiwilliges Faſten 2 Sa 3, 35 (vgl. 1, 12). Dazu ſiehe Buhl oben Bd V S. 768, 46 ff.; Wellhauſen, Reſte[2], 182; Kamphauſen bei Riehm 425. Daß es allgemeine Sitte war, daß die Nachbarn dem Trauernden Speiſe brachten, geht aus der dafür angeführten Stelle 2 Sa 12, 16 f. ſo wenig ſicher hervor wie die ſtändige Verteilung von Speiſe beim Begräbnis an Arme aus Jer 14, 7; Ez 24, 17; Hoſ 9, 4 geſchloſſen werden darf. Die ſpätern Juden erſt halten es für verdienſtlich, dem Trauernden Speiſe anzubieten. Daraus erwuchs der Brauch, daß auch die Trauernden den teilnahmsvollen Freunden Speiſe vorſetzten. Dies artete dann zu üppigen Gelagen aus. Das Trauerbrot ſelbſt, das vielleicht aus geringerem Mehl gebacken war, gilt als unrein und verunreinigt Hoſ 9, 4; Dt 26, 14. Vielleicht war das Brechen und Eſſen des Trauerbrotes eine ſymboliſche Handlung der Mittrauernden, um ihre Solidarität mit dem Betroffenen kund zu thun, vgl. Jer 16, 7 (ſiehe die eingehende Erörterung dieſer ſchweren Stelle bei Frey, Tod ꝛc. S. 90 ff.). Auch mit dem dort erwähnten Troſtbecher mochte es ſich ähnlich verhalten (ſ. u. unter II). Beileid ſeitens der Freunde und Nachbarn war ja eine wohlthuend empfundene Kundgebung Pred 7, 3; Mt 27, 61; Jo 11, 19. Sie wird als löblich hingeſtellt Hi 29, 25; Si 7, 38 vgl. Rö 12, 15. Vor dem Übermaß der Trauer warnt Si 22, 11; 30, 25; 38, 16 ff. **Buxtorf, Synag.** 701 meint, die Bekannten kommen auch deshalb, um dem Toten, den man ſich hörend und ſehend vorſtellte, alles angethane Unrecht abzubitten. — Ein Hauptteil der Totentrauer war die Totenklage, die freilich nicht immer in ſo erhebender und denkwürdiger Form ſich vollzog wie Davids Klage um Jonathan 2 Sa 1, 17 ff. oder Jeremias Klagelied um Joſia 2 Chr 35, 25; vgl. noch 2 Sa 3, 33 f.; 1 Mak 9, 21; Jer 22, 18; 34, 5; 1 Kg 13, 20; 2 Kg 2, 12; 13, 14. Ugolino bietet im **Thesaurus XXXIII**, 1300 ff. eine ganze Sammlung rabbiniſcher קִנּוֹת, vgl. Budde in ZatW 1882, 1 ff., 1892, 31 ff. Um die Totenklage ſtilgerecht zu vollziehen, gab es geübtes Klageperſonal Jer 9, 16 f.; Am 5, 16; ſo wohl auch Mc 5, 38; die Wehklagen des ganzen Leichenzuges 2 Sa 3, 31 wurden ſpäter von elegiſcher Muſik unterſtützt Mt 9, 23. **Mischn. Kelim** 16, 7 erwähnt bei der Totenklage den Gebrauch der Aduffen (תֹּף Handpauke, Tambourin). Die eigentliche Totenklagezeit dauerte 7 Tage 1 Sa 31, 13, alſo ſolange wie die Zeit der Unreinheit (vgl. König oben Bd XVI S. 567, 56 ff.; 571, 9 f.), in Ägypten

70 Tage (nach Herodot 2, 85: 72 Tage) einschließlich der 40 Tage der Mumifizierung Gen 50, 3f. Die Totenklage um Aaron und Mose dauert 30 Tage, Nu 20, 29; Dt 34, 8. Die vielen sehr verwickelten Trauerriten der späteren Juden vgl. bei Grundt. So nahm man z. B. aus Spr 20, 27 Anlaß zum Anzünden der Totenlampe. Die Wiederkehr des Todestages war in Israel ein ernster Tag Ri 11, 40. Beim Tode der nächsten Verwandten, besonders von Vater und Mutter dauerte die Trauer noch über die 7 strengen Tage hinaus, ja in milderer Form bis zu der ersten Wiederkehr des Todestages. Bis dahin darf der um die Eltern Trauernde kein Gelage mitfeiern, während sich dies in den ersten 7 Tagen für alle Trauernden von selbst verstand. Die Trauer um Missethäter, Selbstmörder, Gebannte, Abtrünnige war verboten, ja über den Tod der letzteren soll man sich vielmehr freuen (Leyrer). Zur Trauer der Priester siehe Köberle oben Bd XVI S. 44, 55 ff. — Über die Witwentrauer im besondern wissen wir nicht sehr viel, vgl. 2 Sa 11, 26; Gen 38, 14. Auch die Witwe trug den Saq unter dem Witwenkleide Jud 8, 5 (vgl. Kamphausen bei Riehm 1321). Über die Witwenkleider בִּגְדֵי אַלְמְנוּת vgl. Gen. 38, 14. 19, wonach die Witwe keinen Schleier trägt. Die Kleidung war unschön und schmucklos Jud 10, 2; 16, 9. Die verwittwete Frau zog sich wohl von der Welt zurück Jud 8, 5, oft genug wohl schon um der mißlichen Lage willen, in der sie oft auf das Mitleid anderer angewiesen war (vgl. Benzinger oben Bd V S. 745, 5 ff.). Die kinderlose Witwe kehrte meist ins Elternhaus zurück, falls ihre Eltern noch am Leben waren, und nahm dieselbe Stellung ein wie vor ihrer Ehe. So durfte z. B. die verwittwete kinderlose Priestertochter mit von der geweihten Speise essen Le 22, 13; Gen 38, 11. Eine vom Ehemann entlassene Frau, die auch in zweiter Ehe entlassen oder Witwe wird, gilt für den ersten Ehemann als unrein Dt 24, 4. Hörte die Witwe zu trauern auf, so beschnitt sie die Nägel Dt 21, 12; dies ist also nicht mit Bertholet als Trauerbrauch anzusehen, sondern mit dem arabischen Brauch (Wellhausen Reste², S. 156) zusammenzustellen; so König und besonders Driver. Nach rabbinischer Vorschrift darf die Witwe erst nach dem 3. hohen Feste, das auf den Tod des Mannes folgt, wieder heiraten; hat sie einen Säugling, so steigt diese Wartezeit auf 2 Jahre. Der Mann darf um seiner Kinder willen schon nach 30 Tagen wieder ein Weib nehmen. Manche Witwe behielt zeitlebens die Trauerkleider bei (doch wohl ohne den Saq?) und entsagte allem Schmuck und aller Freude in stiller Zurückgezogenheit.

II. Die moderne religionsgeschichtliche Betrachtungsweise setzt konstruierend einen animistisch gefärbten Naturkult an den Anfang der religiösen Entwickelung. Von dieser Theorie aus hat man für das vormosaische Israel eine stark animistisch durchsetzte Naturreligion gemutmaßt. Am klarsten ist diese Ansicht entwickelt von Stade in seinem letzten Werk, das gegen seine Geschichte des V. J. keinen Fortschritt zeigt und alle gegen das System erhobenen Einwände abthut, ohne auf sie einzugehen. Die andere Richtung der at. Forschung erkennt die von der kritischen Schule aufgestellte Quellentheorie insoweit an, als sie auf litterarische Befunde, nicht auf theoretisch zugestutzte Texte aufgebaut ist, hält aber an den von der Bibel berichteten Thatsachen als solchen fest, vor allem daran, daß am Anfang der israelitischen Religion eine Gottesoffenbarung steht. Trotz dauernd wertvoller und eingehender Darlegungen hat diese moderne positive Schule es nicht vermocht, die Religionsgeschichtler von ihrer Theorie abzubringen. Diese That ist von anderer Seite vollbracht worden, wenigstens in ihren Anfängen und mit unleugbarem Glück. Von den Vertretern der kritischen Schule ist es besonders F. Schwally gewesen, der in seinem Werke „Das Leben nach dem Tode" 1892 aus den Trauer- und Totenbräuchen auf eine animistische Vorstufe der Jahvereligion geschlossen hat, ja viele dieser Bräuche als animistische Rudimente angesprochen hat. Glatzescheren, Abschneiden des Bartes sollen Haaropfer, Einritzungen und Einschnitte Blutopfer für (an) die Toten sein. Der Saq sei das ursprüngliche Sklavengewand gewesen, sein Anlegen bedeute demütige Verehrung des Totengeistes, habe doch der Tote noch soviel Lebenskraft in sich, daß er den Lebenden schaden oder nützen könne. Er sei deshalb durch Opfer günstig zu stimmen. Daher ißt man mit (!) ihm das Trauerbrot, trinkt mit (!) ihm den Trauerbecher. Si 30, 18 verspotte derartige Totenopfer. Die Schätze in den Königsgräbern, von denen Josephus erzählt, seien solche Totenopfergaben gewesen. Auch das Fasten gelte dem Toten, um seine Gunst damit zu erwerben. Nur der Mann konnte diesen Kultus ausüben, nur aus ihm sei die Anschauung von der Solidarität der Familie erklärbar. Saul nenne die Toten direkt elohîm „Geister". Schwally gegenüber machte Joh. Frey (in „Die altisr. Totentrauer", Dorpat 1898 und „Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Isr.", Leipzig 1898) geltend, daß die israelitischen Vorstellungen von dem Wesen und den Seinsbedingungen der Seele nach dem

Tode wohl Seelenglaube seien, aber auf Seelenkult nicht zu schließen erlauben. Mit dem Nachweis, daß die Ursprünge der israelitischen Religion mit Animismus nichts zu schaffen haben, fällt auch die Erklärung der Trauerbräuche als Reste einstigen Totenkults. Hier ist u. E. Frey im Recht gegen Schwally. Auch Lagrange (Etudes sur les rel. sem.[1], S. 270 ff.) argumentiert ähnlich. Mit Recht wendet sich Frey auch gegen diejenigen, welche die Trauerriten rein psychologisch deuten wollen, also im Zerreißen der Kleider die Leidenschaftlichkeit des Affekts (Leyrer in PRE[2]) oder gar das Abbild des zerrissenen Herzens (Kamphausen bei Riehm) sehen wollen. Frey sucht nun sämtliche Trauerriten auf den einen Gedanken zurückzuführen, daß sie alle die tiefste Demütigung vor Jahve zum Ausdruck bringen sollen, der durch den Tod des Betrauerten den Trauernden seine Nähe habe fühlen lassen. Daher der Saq als die religiöse Volkstracht der Demütigung, er dokumentiere relative Nacktheit (in Arabien gehen Trauernde zuweilen ganz nackt). Das Verhüllen des Hauptes oder das teilweise Verhüllen bis über den Schnurrbart, auch das Bedecken des Kopfes mit den Händen sei nicht Zeichen der Absonderung, des sich Zurückziehens von der Umgebung, sondern wiederum Zeichen der heiligen Scheu vor Jahve. Es steht auf einer Linie mit Ex 3, 6; 1 Kg 19, 13. Desgleichen geschieht das Ablegen der Sandalen wie Ex 3, 5; Jos 5, 15 aus Ehrfurcht vor der heiligen Nähe Jahves. Die ganze armselige Trauertracht solle Gottes Gnade und Milde wachrufen, wie sie die Armen nötig haben, welche diese alte Volkstracht noch lange trugen. Die Totenklage entstand aus dem Rufen nach dem Verschiedenen. Nur das schwere Geschick betrauerte man, das den Toten getroffen. So habe David nicht getrauert beim Tode von Bathsebas Kinde, denn damit habe Gott ihn selber strafend getroffen. Das Fasten sollte Gott günstig stimmen. Trauerbrot und Trostbecher seien keine Spenden an den Toten, sie seien nach der Bestattung im Trauerhause genossen, während man bei Ahnendienst das Grab als Kultstätte erwarten dürfte. [Wenn man dem Toten etwas mitgiebt, so ist das u. E. kein Kult, sondern einfach Fürsorge. Der Tote lebt in der Unterwelt weiter, aber ein elendes Schattendasein; dies will man ihm durch Mitgabe von Gaben erleichtern. Auch die Araber sind, wie Wellhausen berichtet, der Meinung, daß ein Toter ohne seine irdischen Gebrauchsgegenstände des Berufes in der Unterwelt gar nicht als er selbst gilt.] Die Haarschur bezweckt nach Frey Entstellung der Persönlichkeit, also Verunzierung und Selbstdemütigung. Haaropfer würde das Darbringen des abgeschnittenen Haares sein, doch davon ist nie die Rede, sondern stets nur von der Glatze und dem verunzierten Bart. Erst das Opfern des Haars auf dem Grabe ist wirkliches Totenopfer (Goldziher, Muhamed. Studien I, S. 248 f.). Nur dem Priester ist alles, was nach Trauer aussieht, verboten; in älterer Zeit hatte er das Haar lang und wohlfrisiert zu tragen, später bei Ezechiel es nicht kürzer zu schneiden als sichs gehört. Besonders die Glatze über den Augen wird als Nachahmung heidnischer Sitte verboten. Hiernach scheint also Frey den Priester als einen Gottgeweihten anzusehen, der sich nicht wie der gewöhnliche Volksgenosse zu einem Sklaven Gottes im Äußeren erniedrigen darf. Auch bei den Einschnitten aus Anlaß der Trauer vermißt Frey den Opfergedanken. [Beim blutigen Opfer ist nach Curtiß das Hervorbrechen, das Ausspritzen des Blutes die Hauptsache, die beim Ritzen und auch bei dem von Arabern geübten Blutigkratzen des Gesichts fehlt. Auch das bei heutigen Beduinen geübte Beschmieren des Gesichts mit Blut, d. h. mit Blut eines geopferten Tieres, Curtiß S. 285, ist etwas ganz anderes.] Mit Recht betont er auch den stark synkretistischen Charakter des israelitischen Kultus zur Zeit von Amos, Hosea und Jerobeam II. Man übertrug ja heidnische Kulte direkt auf Jahve, vgl. Jer 41, 5; die Propheten nehmen derartiges scheinbar gleichgiltig hin. Aber hier wird der Gedanke maßgebend sein, daß die Strafe für den Abfall auch diese Riten mit hinwegnehmen wird. Die spätere Gesetzgebung eifert denn auch nicht gegen die Trauerbräuche als solche, sondern nur gegen die direkt heidnischen Entlehnungen in denselben. Daß die Haarschur nicht als teilweiser Ersatz ursprünglicher Menschenopfer anzusprechen ist, sondern lediglich den Trauernden entstellen soll, zeigt der ägyptische Brauch, wo die Glatze die reguläre Tracht, das Wachsenlassen der Haare aber das Trauerzeichen ist. Erst in ganz später Zeit, als man den Tod nicht mehr als Verhängnis Gottes sondern als den regulären Lauf des Naturgeschehens wertete, mögen solche Zeichen der Erniedrigung zu Kultäußerungen geworden sein. Sämtliche Trauerbräuche haben für Frey die Bedeutung der Demütigung unter den Sender so großen Elends oder der Sorge um Aufrechterhaltung irgendwelcher Beziehung zu der in solches trübe Schattendasein gekommenen Seele. Hier setzt nun die Untersuchung Grüneisens ein (Der Ahnenkultus, Halle 1900), welcher nicht nur wie Frey Kamphausens Deutung als der Täuschung ausgesetzt, sondern auch Schwallys Erklärung als

selbst in Symbolik stecken geblieben bezeichnet. Aber auch Freys Lösung ist ihm eine zu einseitige. Dem wird man zustimmen müssen. Grüneisen geht vom Gebrauch das Saq bei den Gefangenen aus und findet, daß er auf dem herem beruht: um des Bannes willen, weil der Gottheit verfallen, werden so oft die Gefangenen getötet. Wer gefangen wird oder sich ergiebt, kommt in schreckliche Beziehung zur Gottheit, er ist ihr verfallen, ist in Lebensgefahr. So sind Trauerriten öfter da angewendet, wo es sich auch nur darum handelt, daß der Mensch in Beziehung zur Gottheit tritt. Auf diese Art gewinnt Grüneisen eine Gruppe von Fällen, wo Gefangenschaft und Trauerbräuche gemeinsam die Beziehung zur Gottheit ausdrücken. Außer bei Trauer kommen aber diese Bräuche vor, wenn ein Mensch im Zustande der Unreinheit in Bezug zur Gottheit tritt. So sind Heiligkeit und Unreinheit in ihrer Wirkung auf den Menschen ursprünglich identisch. Auf diese Weise adoptiert Grüneisen die von Frazer zuerst ausgesprochene Ansicht: der Mensch will sich durch die Trauerriten unkenntlich machen, um sich vor der drohenden Nähe der Gottheit zu schützen. Wie das Auftreten der sich ergebenden Krieger den Zorn des durch den Sieger repräsentierten Gottes besänftigen will, so will der Trauernde durch Selbstentstellung sich einer ihm drohenden Gefahr entziehen, der Gefahr nämlich, welche nach Grüneisen der unheimliche Tote bezw. seine umherirrende Seele darstellt. Vor der Totenseele will man sich schützen, man hatte eine ängstliche Scheu vor den Totengeistern. Nicht übermenschliche und darum kultisch zu ehrende Wesen sah man ihn ihnen, sondern untermenschliche Wesen von spukhafter, unheimlicher Art. Die Entstellung des Körpers soll unkenntlich machen, das wüste Klagegeschrei soll sie verjagen. Der Beduine verhülle ja noch heute Mund und Nase oder halte sie zu, wenn er an öden Stätten vorbeikommt, wo Gespenster der Verstorbenen hausen. Am schnellsten entstellt Zerreißen der Kleider. Freilich gesteht Grüneisen bezüglich der Trauerbräuche einen unbeutbaren Rest zu. Vielfach berühren sich mit Grüneisens Ergebnissen die von Lagrange (die 2. Auflage ist mir leider nicht zur Hand). Er betont vor allem, daß doch in vielen der Trauerbräuche gar keine Spur von Geheimniskrämerei zu suchen sei. So sind ihm Weinen, Schreien, Seufzen, Küssen des Toten einfach Zeichen natürlicher Trauer. Er hätte noch den gebeugten Gang, das trostlose Am-Boden-hocken, die Vernachlässigung der eigenen Person getrost hinzufügen dürfen. Lagrange giebt auch die erste plausible Erklärung des in Aschesitzens und des Wälzens in der Asche: An den Eingängen der Ortschaften sammelten sich große Aschen- und Schutthaufen an. Die Asche entstammte den Backöfen und nahm zuletzt staubartige Konsistenz an. Wenn eine Stadt erobert, zerstört, verbrannt ist, sind diese Hügel die Zuflucht der Bewohner. Da sitzt man im Staub, Jes 47, 1, oder in der Asche Jon 3, 6, wälzt sich in Asche Jer 6, 26, streut sich den Staub aufs Haupt Mi 1, 10 oder thut dies alles zugleich Ez 27, 30. Daher rührt dieser Trauerbrauch, in den man Grabasche, Leichenbrandasche u. a. hineingeheimnist hat. Ihn anzubeuten genügt es, Erde aufs Haupt zu streuen. In allen diesen Fällen handelt es sich nicht um Tod eines Familiengliedes. Diese Beobachtung von Lagrange bestätigt die Berechtigung, in der Thamarepisode mit Jastrow בא־ zu lesen (s. oben).

In all diesen Erklärungsversuchen, deren Fülle sich bequem durch Berücksichtigung der gelegentlichen Äußerungen zu einem eigenen Buche zusammenstellen ließe, vermissen wir die Einheitlichkeit eines größeren allgemeinen Gesichtspunkts. Den Weg zu einer künftigen gewinnbringenderen Behandlung solcher Fragen hat Baentsch beschritten in seiner programmatischen Schrift „Altorientalischer und israelitischer Monotheismus", Tübingen 1906. Sie enthält eine Absage an die religionsgeschichtliche Schule, auf deren linken Flügel Baentsch selbst lange gestanden. Baentsch ist zu dieser Absage gezwungen durch die Macht der Thatsachen, welcher Winckler uns durch seine Wiederaufschließung der altorientalischen Weltanschauung gegenübergestellt hat. Die ganze Entwickelungshypothese bezüglich des israelitischen Monotheismus ist für ihn hinfällig, damit ist also auch der von Schwally vertretene Standpunkt nicht mehr berechtigt. Was Baentsch unter dem Einfluß der neuen Einblicke in das Wesen altorientalischen Denkens über Israels Religion sagt, nähert sich so auffallend den Resultaten der modernen positiven Behandlung des AT, daß in Zukunft diese mit Vertrauen angenommen und zu einem Neubau unter einem größeren Gesichtspunkte ohne weiteres verwendet werden dürfen. So reichen sich diejenigen, welche vom altorientalischen Gesamtleben her die Dinge betrachten, mit denen die Hand, welchen das AT schon immer als vertrauenswürdige Urkunde des wirklichen israelitischen Lebens galt auch ohne vorausgegangene tendenziöse Textreinigung. Für die Trauergebräuche liegt freilich die Aufgabe, sie einzureihen in das große Ganze altorientalischer Weltbetrachtung besonders schwer und zwar wegen der Spärlichkeit der Nachrichten. Aber schon

jetzt tritt die Thatsache klar hervor, daß allen semitischen Völkern, Babyloniern, Arabern, Syrern, Kanaanäern die gemeinsame Anschauung von der umherschweifenden Seele des Toten und ihrem Schattendasein ursprünglich eigen war. Tod war Unglück von der Gottheit her. Man sucht ihn durch kultische Handlungen abzuwenden. Tritt er doch ein, so ist des Toten Seele zu einem Jammerdasein eingegangen; sie irrt umher und sucht den Weg zum Totenreich. Dies Thema wird auf verschiedene Weise variiert. Einige Völker meinen die Seele heraufbeschwören zu können; andere lassen sie ruhelos umherirren, wenn dem Toten nicht sein Recht wird. Man muß sich vor dieser Seele irgendwie schützen und muß sorgen, daß sie zur Ruhe kommt. Dieser Seelenglaube ist alles andere als animistischer Totenkult. Anläufe zu solchem liegen freilich manchmal nahe, wie die Sammlungen von Rob. Smith, Wellhausen und Curtiß erkennen lassen. Von dieser alten orientalischen Grundanschauung sind klare Spuren bei allen Semiten, auch in Israel zu finden. Die astralen Beziehungen und damit die endgiltige Deutung der Einzelzüge des Bildes sind wegen der Lückenhaftigkeit des Materials noch sehr dunkel. Heranzuziehen wäre wohl der Tammuzkultus, welcher auch noch anders gewertet werden kann als von Baudissin in Bd XIX S. 328 ff. Auch hier wird künftige Forschung zu bestätigen haben, daß das irdische Einzelleben sein Prototyp im Makrokosmus hat und daß Anschauung von der Seele und Totenbräuche aus astralmythischen Gedanken herausgewachsen sind (vgl. z. B. das Verschwinden der Seelen im Westen analog dem Verschwinden der Sonne). Nur sehr weniges tritt bisher aus der Ungewißheit heraus. Wir wissen aber von andern Gebieten her, daß diese altorientalische Weltanschauung auch in Israel tief eingewurzelt war. Der Jahvismus war ihr Gegensatz und schlimmster Gegner. Leider aber war er darauf angewiesen, sich als Ausdrucksmittel der von uralten, tief eingewurzelten astralen Bildern und Vorstellungen durchtränkten Sprachweise zu bedienen, welche dem Volke allein verständlich war. So kamen zwei Umstände der Erhaltung und dem Neueindringen altorientalischer Bräuche zu Gute: die zähe Energie, mit der die innerste Volksseele am alten astralen Aberglauben festhielt, und der Umstand, daß der höherstehende Jahvismus sich erst seine eigene religiöse Terminologie zu schaffen hatte und durch Verwendung vorhandener Sprach- und Begriffselemente dem Mißverstehen des Volkes Tor und Tür öffnete. So gewinnen wir die von Orelli mit Glück eingeführten Begriffe der religiösen Ober- und Unterströmung. Die größte Zahl der Trauerbräuche wurzelt in dieser Unterströmung; darum hielt das Volk so zähe an ihnen fest. Etliche dieser Bräuche würden sich ja direkt aus den Gedanken des Jahvismus herleiten lassen, wie Frey dies gethan hat, wenn nicht semitische Parallelen ihr höheres Alter bewiesen. Dieser Umstand mag ihre Herübernahme in synkretistischen Zeiten und ihr Sicheinfügen in den Jahvismus erklären. Es würde freilich verkehrt sein, mit Winckler nunmehr annehmen zu wollen, daß der Jahvismus nichts weiter gewesen sei, als das Streben, dem Volke ohne polytheistische Einkleidung zu geben, was längst Gemeingut der monotheisierend denkenden Kenner der altorientalischen Geheimlehre war. Der Jahvismus ist ein wesentlich anderer Monotheismus als die zu Unrecht mit diesem Namen benannten kosmotheistischen Anläufe der alten Geheimlehre. Auf diesen Punkt hat Baentsch mit dankenswerter Deutlichkeit hingewiesen. Das schließt nun freilich nicht aus, daß der Jahvismus nicht auf allen Lebensgebieten durchgreifend eingewirkt hat. Eins dieser Gebiete, wo Israels Religion sich nicht allzuhoch über das Niveau der altorientalischen Anschauungen erhebt, ist alles was mit Tod, Grab, Seele, Trauer und Scheol zusammenhängt. Ob es überhaupt je gelingen wird, alle Erscheinungen dieses Gebietes nach ihrem Ursprung im altorientalischen System zu deuten, ist sehr ungewiß. Einzelne dieser Erscheinungen haben im Jahvismus ihre Wandlungen durchgemacht. Diese klargelegt zu haben, bleibt das dauernd Wertvolle an den Arbeiten von Schwally, Frey und Grüneisen. — (Die Verweisung in Bd VI S. 370, 16 erledigt sich bereits durch die ausführliche Darstellung in Bd II S. 531, 16 ff.) Dr. **Rudolf Zehnpfund**.

**Trauung** s. d. A. Eherecht Bd V S. 200, 43 ff.

**Traversari Ambrogio** s. Ambrosius Camaldulensis Bd I S. 443.

**Tregelles,** Samuel Prideaux, gest. 1875. — Litteratur: Ezra Abbot, The late Dr. Tregelles, in der Zeitschrift Independent 1875, Juni 1; A memorial notice of Sam. Prid Tregelles, reprinted from the „Western daily Mercury" of Mai 3, 1875; Plymouth 1875, 18 S. 12°; Scrivener, A plain introduction to the criticism of the N. T., (³1883) p. 485 ff.; ⁴(1894 von Scrivener und Miller) vol. II, p. 238 ff.; Philip Schaff,

A companion to the greek Testament and the english version, 2. Ed., New-York 1885, p. 262 ff.; C. R. Gregory, Textkritik des NT, Bd II, Leipzig 1902, S. 980 f. — Besonders wichtig sind Tregelles' eigene Angaben über seine textkritischen Arbeiten; vgl. besonders in: An Account of the printed text u. s. f. S. 151—174.

Samuel Prideaux Tregelles, einer der bedeutendsten Textkritiker des NTs in England, wurde am 30. Januar 1813 zu Wodehouse Place bei Falmouth geboren und starb am 24. April 1875 in Plymouth. Seine Eltern waren Quäker; er selbst verließ schon im jugendlichen Alter diese Gemeinschaft und hielt sich dann zu den Plymouth Brethren (Darbisten). Es läßt sich begreifen, daß er auch unter diesen keine Befriedigung fand, zumal er gerade für diejenigen Studien, denen er sein Leben widmete, unter ihnen kaum ein rechtes Verständnis gefunden haben kann; er verließ deshalb auch sie wieder und verbrachte die letzten Jahre seines Lebens als einfaches Laienmitglied („as a humble lay member") in der englischen Staatskirche. Von 1825—1828 besuchte er the classical grammar school in Falmouth. Es scheint, als wenn er dann durch die Ungunst der Verhältnisse daran gehindert ward, auf dem gewöhnlichen Wege seine gelehrte Ausbildung zu vollenden, vielmehr seit 1828 selbst für seine Existenz sorgen mußte. Zunächst war er bis 1834 in den Eisenwerken zu Neath Abbey in Glamorganshire angestellt (als Lehrer?); im J. 1835 lebte er eine kurze Zeit als Hauslehrer in Portsmouth. Obschon er niemals eine Universität besucht hat, ersetzte er diesen Mangel völlig durch rastlose und eingehende Privatstudien. Von seiner frühesten Jugend an voll von Eifer für die Erforschung der heiligen Schrift wandte er auf das Studium der Ursprachen derselben und außerdem des Syrischen den angestrengtesten Fleiß; und von seinem 25. Jahre an war er, soweit die äußeren Verhältnisse es ihm irgend gestatteten, unausgesetzt und in seinen späteren Jahren dann immer mehr ausschließlich mit textkritischen Arbeiten für das NT beschäftigt.

Das erste, was von ihm im Druck erschien und in weiteren Kreisen bekannt ward, ist, so viel wir wissen, eine „Geschichte der englischen Übersetzungen der hl. Schrift"; dieselbe diente einer Ausgabe der sechs wichtigsten Übersetzungen des NTs ins Englische (von Wiclif 1380 an bis zur autorisierten Übersetzung von 1611), welche unter dem Titel „The English Hexapla" im J. 1841 im Verlage der Bagster (später: Samuel Bagster und Söhne) in London erschien, als Einleitung; der Name ihres Verfassers ist nicht genannt; — in späteren Ausgaben der Hexapla wurde diese nach dem Urteile von Sachverständigen wie Westcott und Abbot höchst wertvolle Arbeit abseiten der Verleger durch eine andere, kürzere Einleitung verdrängt. Das Studium der hebräischen Sprache suchte Tregelles durch vier Werke zu fördern; im J. 1845 erschienen seine „Hebrew Reading Lessons", dann seit 1847 in mehreren Auflagen „Gesenius's Hebrew and Chaldee Lexicon", seit 1852: „Heads of Hebrew Grammar" und auch im J. 1852: „The interlineary Hebrew and English Psalter". Während er in den übrigen der eben genannten Werke sein Absehen hauptsächlich darauf gerichtet hat, das Erlernen des Hebräischen zu erleichtern, hält er es bei der Übersetzung des hebräischen Lexikons von Gesenius für nötig, in Anmerkungen verkehrte rationalistische Auslegungen zu bekämpfen. Tregelles war außerdem beteiligt bei der in den Jahren 1843 und 1844 erfolgten Herausgabe zweier Bibelwerke: „The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament" und „The Englishman's Greek Concordance of the New Testament"; es enthalten diese Werke „an attempt at a verbal connection between the original and the english translation" (Bagsters Verlagskatalog 1875, S. 34 und 37), sind also ganz etwas anderes, als was wir eine Konkordanz nennen würden. Auf das AT beziehen sich noch zwei Schriften von Tregelles über den Propheten Daniel, „Remarks on the prophetic visions of the book of Daniel" 1847 und „A defence of the authencity of the book of Daniel" 1852, die letztere ein besonders herausgegebener Teil der ersteren. — Im bisherigen sind diejenigen selbstständigen Werke von Tregelles, welche es nicht mit dem NT zu thun haben, wahrscheinlich vollständig aufgeführt. Auch die Artikel, welche er für wissenschaftliche Zeitschriften und biblische Wörterbücher (Encyklopädien) lieferte, beziehen sich meistens auf das NT und speziell die Textkritik desselben; wir wissen nur von einem kirchenhistorischen, über die Jansenisten, der auch in besonderem Abdruck erschien; doch bleibt möglich, daß von andern anonym erschienenen nur nicht bekannt geworden ist, daß sie ihn zum Verfasser haben.

Tregelles' textkritische Studien zum NT nahmen wie die Tischendorfs ihren Ausgang von der Scholzschen Ausgabe des NTs; bei einer genauen Prüfung derselben merkte er,

daß die von Scholz als alexandrinisch verworfenen Lesarten oft gerade diejenigen waren, welche sich in den ältesten Handschriften fanden. Eine Vergleichung mit Griesbach zeigte ihm dann, daß die Angaben über die Lesarten der Handschriften und gerade auch oft der besseren nicht miteinander übereinstimmten; gegen Griesbach hatte er ferner besonders einzuwenden, daß sein Text noch viel zu sehr vom sog. textus receptus abhängig sei, statt sich durchweg unter völliger Beiseitesetzung des textus receptus auf die besten Autoritäten zu gründen. So bildete er sich einen eigenen Plan für eine Ausgabe des N. T. gr., der im wesentlichen mit den ihm damals noch unbekannten Prinzipien Lachmanns übereinstimmte, und arbeitete nach demselben im August 1838 einen kritischen Text des Kolosserbriefes als Spezimen einer solchen neuen Ausgabe aus (vgl. Bd II, S. 764, 55). Dieses Spezimen ist nicht gedruckt worden. Tregelles glaubte damals, er stehe mit der völligen Verwerfung des textus receptus noch gänzlich allein; als er dann Lachmanns (kleine) Ausgabe vom J. 1831 kennen lernte, verleitete ihn Lachmanns Äußerung, editorem consuetudinem antiquissimarum Orientis ecclesiarum secutum esse (S. 461 im kurzen Epilogus), anzunehmen, derselbe befolge Scholz' Prinzipien, eine Ansicht, die damals in England von vielen geteilt ward. Lachmanns deutschen Aufsatz in den ThStK 1830 konnte Tregelles damals, weil er die Sprache noch nicht verstand, nicht lesen; und der kleinen Ausgabe selbst fehlen bekanntlich außer jener kurzen Angabe im Epilog alle textkritischen Erörterungen, wie auch der Beweis für den Text aus den Autoritäten; die größere Ausgabe Lachmanns erschien in ihrer ersten Hälfte erst im J. 1842. (Vgl. über diese falsche Beurteilung, die Lachmann damals fand, Tregelles in seinem hernach zu erwähnenden Account of the printed text, S. 98 f., 153 f.). Damals hätte Tregelles es gern gesehen, wenn ein anderer, der namentlich auch mehr als er Zeit und Kraft auf eine solche Ausgabe des N. T. gr., wie sie ihm vorschwebte, verwenden könnte, sie unternommen hätte; aber er fand niemanden dazu bereit; und so suchte er sich selbst zunächst immer gründlicher auf die Ausführung dieses Werkes vorzubereiten. Er fing nun auch an, die alten Übersetzungen zu durchforschen und war erstaunt, wie sie, wie z. B. der cod. Amiatinus sogar in Flecks ungenügender Ausgabe, seine kritischen Ansichten bestätigten. Nach mancherlei Hindernissen, die wohl hauptsächlich darin begründet waren, daß es ihm an Mitteln fehlte, sich die nötige Muße zu verschaffen, arbeitete er (Ende 1841 und 1842) einen kritischen Text der Offenbarung aus, eines Buches, das sich in dieser Hinsicht in einem besonders bösen Zustande befand; im Juni 1844 gab er den griechischen Text derselben mit einer neuen englischen Übersetzung heraus, wobei er seine kritischen Grundsätze darlegte und schon seine Absicht in gleicher Weise ein N. T. gr. herauszugeben, andeutete. Die günstige Aufnahme, welche die „Offenbarung" fand, bestimmte ihn, sich nun thunlichst ununterbrochen an die Ausgabe des ganzen NT zu machen. Irren wir nicht, so hat um diese Zeit seine Verheiratung ihm möglich gemacht, sich ganz diesem Werk zu widmen. Um die Irrtümer früherer Kollationen zu vermeiden, wollte er zunächst, so weit es thunlich war, die Uncialhandschriften neu vergleichen. Zunächst verglich er in Cambridge $F^2$ (Bd II, S. 744, 36) und dann bereiste er in den Jahren 1845 und 1846 das Festland und verglich in Rom, Florenz, Modena, Venedig, München und Basel die wichtigsten Handschriften. In seinem Account of the printed text hat er, wie über seine textkritischen Studien, so auch über diese (S. 155—159) und seine zweite Reise genauen Bericht gegeben. In Rom bekam er den Cod. Vaticanus zwar zu sehen, aber er durfte keine Seite genau ansehen und sich auch keine Notizen über Lesarten machen; nur ganz wenige wichtigere Lesarten konnte er dabei wahrnehmen und sich hernach aufschreiben; der Hauptzweck seiner Reise nach Rom war völlig vereitelt. Im J. 1847 verglich er auf dem britischen Museum $G^1$ (Bd II, S. 744, 56, Account S. 159). Als er darauf im J. 1848 seine Übersetzung der Offenbarung ohne den griechischen Text, aber in genauerem Anschluß an die ältesten Handschriften als früher neu herausgab, veröffentlichte er schon als Zugabe einen Prospekt über die kritische Ausgabe des NT, die er in Arbeit hatte; dieser Prospekt ward auch einzeln ausgegeben. Von besonderer Wichtigkeit war für Tregelles, daß er um diese Zeit (anfangs 1849) die wichtigen Fragmente der syrischen Übersetzung der Evangelien im britischen Museum kennen lernte, auf welche Cureton zuerst aufmerksam machte. Im Frühjahr 1849 unternahm er sodann eine zweite Reise nach dem Kontinent; sie führte ihn zunächst nach Paris, wo er vor allem $D^2$ (Bd II, S. 743, 56) genau verglich, außerdem auch die Bartolocciſche Vergleichung von B (Bd II, S. 741, 32); als er sodann auch $K^1$ (Bd II, S. 746, 6) zu vergleichen begann, bekam er einen heftigen Choleraanfall und mußte, sobald er dazu fähig war,

nach England zurückkehren. Er erholte sich so langsam, daß er erst im April 1850 wieder nach Paris gehen und die Vergleichung von K[1] vollenden konnte. Neben anderen Arbeiten unternahm er es nun auch, den Cod. Colbert., eine der wichtigsten Minuskeln für das NT (Evg. 33 u. s. f., Bd II, S. 752,30), nach Eichhorn „die Königin unter den kursiv geschriebenen Handschriften", zu entziffern; die wochenlange Beschäftigung mit dieser höchst verwahrlosten und beschädigten und größtenteils kaum noch lesbaren Handschrift griff seine Augen aufs äußerste an, und mehrfach befürchtete er, daß er sie verlieren würde (Account S. 161 f., Memorial notice S. 8). Diese dritte Reise führte ihn dann von Paris weiter nach Hamburg, Berlin, Leipzig, Dresden, Wolfenbüttel und Utrecht. Während ihn an diesen Orten im übrigen die dort befindlichen Handschriften beschäftigten, wurde ihm in Berlin Lachmanns und in Leipzig Tischendorfs persönliche Bekanntschaft von größter Bedeutung für seine Studien; namentlich war für ihn wichtig, daß er bei Tischendorf dessen Vergleichungen einiger Handschriften mit seinen eigenen vergleichen konnte, „for our mutual benefit", wie er sagt (Account S. 164, vgl. Bd II, S. 765,22). Hernach hat Tregelles wohl noch zweimal, 1857 und 1862, einzelne Bibliotheken auf dem Kontinent besucht (?).

Tregelles hat nicht wie Tischendorf den kritischen Apparat für das NT durch Entdeckung neuer Handschriften bereichert; auch nicht wie jener eine große Anzahl Handschriften einzeln herausgegeben, — nur einen Kodex gab er heraus, den Cod. Zacynthius (Ξ, Bd II, S. 750,38, London bei Bagster und Söhnen 1861), — aber er hat fast alle damals bekannten Uncialen und eine Reihe der bedeutenderen Minuskeln (vgl. Account S. 172 und Bd II, S. 765,11) so sorgsam verglichen, daß seine Angaben über ihre Lesarten sich durch große Sicherheit auszeichnen. Er verglich dabei seine Kollationen, wo immer es thunlich war, mit früheren, älteren und neueren, und suchte dann sich über Lesarten solcher Stellen, in denen seine Notizen von den Angaben früherer abwichen, durch abermalige Vergleichung der Handschrift völlige Sicherheit zu verschaffen. Namentlich ist auch die größere Zuverlässigkeit seiner Angaben über Lesarten im Vergleich mit abweichenden von Tischendorf (vgl. im A. Tischendorf Bd XIX, S. 795,8 ff. u. 47) vielfach darin begründet, daß er die betreffende Handschrift später als Tischendorf verglich und von diesem angegebene Lesarten schon wieder auf ihre Richtigkeit prüfen konnte. Auch die Citate des NTs bei den älteren Kirchenvätern bis auf Eusebius untersuchte er neu. Ebenso die älteren Versionen; die armenische und die äthiopische, welche er selbst nicht zu gebrauchen im stande war, wurden zu seinem Gebrauch von zwei Beamten des britischen Museums, Charles Rieu und L. A. Provost, neu verglichen (Account S. 171).

So war er in jeder Hinsicht wohl vorbereitet, nun auch die Aufgabe zu lösen, die er sich gestellt hatte, nach den besten ältesten Quellen für den Text eine kritische Textausgabe des NTs zu veranstalten. Ehe aber diese Ausgabe zu erscheinen begann, ließ er gleichsam als eine Vorbereitung auf dieselbe zwei andere Werke als Zeugnisse von diesen seinen Studien erscheinen. Das eine ist das schon mehrfach erwähnte: An account of the printed text of the greek New Testament with remarks on its revision upon critical principles, together with a collation of the critical texts of Griesbach, Scholz, Lachmann and Tischendorf with that in common use, London, Samuel Bagster and Sons, 1854 (die „Collation" erschien auch für sich käuflich), ein Werk, in welchem namentlich die Geschichte der wichtigsten Ausgaben des NTs noch heute von Bedeutung ist und welches besonders in England und Amerika zur Weckung des Verständnisses für textkritische Studien von entscheidendem Einfluß gewesen ist. Das andere ist Tregelles' Bearbeitung des vierten neutestamentlichen Teiles von Thomas Hartwell Hornes biblischer Einleitung. Das Werk erschien in einem starken Bande, London, Longman u. s. f. 1856, und hatte auch den besonderen Titel: An introduction to the textual criticism of the New Testament; with analysis etc. of the respective books and a bibliographical list of editions of the scriptures in the original texts and the ancient versions. Wie schon der Titel angiebt, zerfiel es in drei Teile, von denen der erste und wichtigste ungefähr die Hälfte des Buches ausfüllt. Während Tregelles im zweiten Teile, der die Einleitung in die einzelnen neutestamentlichen Bücher enthält, die Hornesche Bearbeitung wesentlich unverändert ließ und nur durch Angabe von Resultaten neuerer Forschungen ergänzte, weil er auf diesem Gebiete nicht in gleicher Weise selbstständig gearbeitet hatte, hat er den ersten textkritischen Teil vollständig umgearbeitet, so daß er ein ganz neues Werk wurde. Hier finden wir über die Geschichte des Textes, über die Handschriften und die Versionen eingehende Untersuchungen. Der zweiten Auflage, die schon im J. 1860 erschien, fügte er S. 751 bis

784 Zusätze hinzu, in welchen er u. a. über Tischendorfs septima, seine eigene im Erscheinen begriffene Ausgabe, und in einem Postskript vom 1. November 1860 über die Tischendorfsche Notitia editionis codicis Sinaitici, also auch über den cod. Sin., Mitteilungen macht. Die dritte Auflage erschien 1862.

Von der Ausgabe des NTs erschien nun im J. 1857 nach langer Vorbereitung das erste Heft, welches die beiden ersten Evangelien enthielt. Das Heft umfaßte 216 Seiten in Quart und auf acht Seiten eine als „introductory notice" bezeichnete kurze Angabe über den bei der Ausgabe verfolgten Plan, die befolgten Grundsätze und die in diesem Hefte benutzten Quellen. Jede Seite enthält in ihrem oberen Teil in schönen, ziemlich großen Lettern den griechischen Text, rechts von ihm (vom Leser aus gerechnet) in kleinen Lettern und viel schmäleren Kolonnen den Text des Cod. Amiatinus, dessen neutestamentlichen Teil Tregelles in Florenz selbst neu verglichen hatte. Links vom griechischen Text befindet sich ein Rand, auf welchem sich außer Parallelstellen und den Kanones des Eusebius Angaben über Anfang oder Ende der verglichenen Handschriften (welche für die betreffenden beiden offenen Seiten oben an diesem Rande jedesmal deutlich bezeichnet sind) und außerdem solche Lesarten abgedruckt finden, die nach Tregelles' Meinung neben den in dem Text aufgenommenen, wenn auch in geringerem Grade, Beachtung verdienen. Außerdem wandte Tregelles noch eckige Klammern an, um die Möglichkeit, daß etwas ein späterer Zusatz sei, zu bezeichnen. Unter dem Text befindet sich der kritische Apparat, sehr übersichtlich in drei Spalten gedruckt; rechts am unteren Ende der letzten Spalte sind die Abweichungen der clementinischen Vulgata vom Amiatinus angegeben. Die Herausgabe erfolgte zunächst nur für die Subskribenten, woraus sich erklärt, daß die Verbreitung namentlich anfänglich nur eine geringe war, wie Tregelles selbst sagt (und nicht die Kosten deckte); aber es entsprach so dem ernsten und bescheidenen Sinn des Herausgebers, der sein Werk nur in den Händen solcher sehen wollte, die aus vollem Interesse an der Sache es zu erhalten wünschten. Das zweite Heft konnte erst viel später erscheinen, als Tregelles beabsichtigt hatte, nämlich im J. 1861; es umfaßte die beiden letzten Evangelien; für das letzte Kapitel des Johannes hatte Tregelles zum ersten Male den cod. Sin. gebrauchen können (vgl. S. XXX). Die Fortsetzung des Werkes schien schon unmöglich, als Tregelles im J. 1863 (?) einen Schlaganfall hatte und längere Zeit nicht arbeiten konnte; aber er erholte sich wieder, und am Ende des J. 1865 erschien das dritte Heft, die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe enthaltend. Während der Arbeit an dem folgenden Hefte sah Tregelles sich veranlaßt, das Faksimile vom Canon Muratorius, welches er schon im J. 1857 in Mailand genommen hatte, mit einer Erklärung des Textes desselben u. s. f. zu veröffentlichen, Oxford 1867 (London, Macmillan 1868); er hat dadurch der Untersuchung desselben erst die notwendige sichere Grundlage verschafft (vgl. Bd IX, S. 796, 36). Im Anfang des J. 1869 erschien der vierte Teil seines NTs, die Paulinen bis zum zweiten Thessalonicherbriefe enthaltend, und er war wieder, trotz mancher Beschwerden, so rüstig an der Arbeit, daß er Hoffnung hatte, mit den noch übrigen Büchern und den Prolegomenen das Werk im J. 1870 vollendet zu sehen. Da traf ihn am Beginne des J. 1870 ein zweiter, sehr starker Schlaganfall, als er gerade an den letzten Kapiteln der Offenbarung arbeitete. Sein Geist blieb zwar klar, aber seine Kraft war gebrochen. Seine Freunde ließen nun um Michaelis 1870 zunächst als fünften Teil den Hebräerbrief mit dem Reste der Paulinen erscheinen, und diese fünf Teile kamen nun auch als ein Ganzes in den Handel (London, Samuel Bagster und Söhne). Die Offenbarung wurde dann aus Tregelles' Papieren in derselben Weise vollendet und erschien im Herbst 1872 als sechstes Heft. Erst einige Jahre nach Tregelles' Tode (1875) erschienen als siebentes Heft 1879 Prolegomena, sowie Addenda und Corrigenda, herausgegeben von F. J. A. Hort und A. W. Streane. Während Hort aus Tregelles' früheren beiden Werken (Account und Introduction) das wichtigste zusammenstellte, was Tregelles' kritische Ansichten mit seinen eigenen Worten wiederzugeben und so als eine Einleitung in sein NT zu dienen geeignet war, hat Streane auf 52 herauszuschlagenden Blättern Verbesserungen und Ergänzungen zum kritischen Apparat zusammengestellt. Würde Tregelles auch, wenn er B genügend und ℵ von Anfang an gekannt hätte, über manche Lesart sich anders entschieden haben, so behält seine schöne Ausgabe des NTs doch bleibenden Wert, und zwar nicht nur, weil sie nächst der Tischendorfschen octava die vollständigste in Bezug auf den kritischen Apparat und von außerordentlicher Zuverlässigkeit in ihren Angaben ist, sondern auch, weil das Urteil ihres gelehrten und mit genauester Sorgfalt arbeitenden Herausgebers an sich immer von Wert bleibt.

Tregelles hat von Anfang an aus Liebe zum Worte Gottes und aus dem Verlangen, soweit es thunlich, das neutestamentliche Gotteswort seinem ursprünglichen, echtesten Wortlaut nach zu ergründen, sich an diese Arbeit gemacht und in ihr immer einen ihm gestatteten Gottesdienst gesehen. Dieser fromme Sinn kennzeichnet sein ganzes Wirken und findet sich am Schlusse seiner Vorworte oft ernst und ergreifend ausgesprochen. Dabei hat er ein einfaches und zurückgezogenes Leben geführt; in seiner Umgebung kannte man ihn als einen Wohlthäter der Armen; in anderen Kreisen auch als einen Dichter geistlicher Lieder. In den letzten Jahren seines Lebens erhielt er von der Königin eine Jahresrente von 200 £. An den Arbeiten der Revisionskommission für die englische Uebersetzung des NTs, der er als Mitglied beitreten sollte, konnte er sich wegen seiner Krankheit nicht mehr beteiligen. Seine Frau war die innigste Genossin seiner Freuden und Leiden; da sie keine Kinder hatten, konnte sie sich auch, als er deren bedurfte, seiner Pflege völlig widmen; sie überlebte ihn nur einige Jahre. **Carl Bertheau.**

**Tremellius,** Immanuel, gest. 1580. — F. Butters, Emanuel Tremellius, Zweibrücken 1859; M. Becker, Immanuel Tremellius, Breslau 1887. Hier sind die übrigen älteren Quellen vollständig verzeichnet. A. Neubauer, J. Tremellius als Rektor zu Hornbach und seine Entlassung („Westpfälzische Geschichtsblätter" 1902, Nr. 9 ff.).

Im Jahre 1510 in Ferrara von jüdischen Eltern geboren, erhielt Tremellius die gewöhnliche Erziehung gebildeter Israeliten und eignete sich namentlich eine gründliche Kenntnis der hebräischen Sprache an. Seit 1530 kam er mehrfach mit Christen in Berührung. Auch den späteren Papst Alexander Farnese lernte er kennen und wurde von ihm gastlich aufgenommen. Um 1540 wurde er in dem Hause des damals dem Evangelium noch freundlich gesinnten Kardinals Reginald Pole getauft und stand mit diesem wie mit Marc. Ant. Flaminio in freundlichem Verkehr. Von seinen Stammesgenossen wegen seiner Konversion, von römischer Seite wegen seiner evangelischen Gesinnung angefeindet, folgte er gerne einem Rufe an die im Sommer 1541 von Petrus Martyr Vermigli neu eingerichtete Klosterschule in Lucca und wirkte hier als Lehrer des Hebräischen in demselben reformatorischen Geiste wie die übrigen Lehrer der Anstalt. Von hier aus gab er seine erste wissenschaftliche Arbeit heraus, die unter dem Titel: Meditamenta 1541 in Wittenberg gedruckt wurde. Als Papst Paul III. durch die Bulle vom 21. Juli 1542 die Inquisition einführte, entschloß sich auch Tr. zur Flucht und erhielt schon Ende 1542 ein schönes neues Arbeitsfeld als hebräischer Lehrer an der von Jakob Sturm geleiteten blühenden höheren Schule zu Straßburg, an der kurz vorher auch sein Freund Vermigli als Lehrer angenommen worden war. Eine ihm übertragene Präbende des Stifts zum alten S. Peter gewährte ihm den nötigen Unterhalt. In Straßburg verheiratete er sich im Oktober 1544 mit einer der dortigen französischen Gemeinde angehörenden Witwe Elisabeth, die ihm eine Tochter in die Ehe brachte und eine zweite, sowie einen Sohn schenkte. Nach dem unglücklichen Ausgang des schmalkaldischen Krieges suchte Tr. zunächst im November 1547 eine Stellung in der Schweiz zu erhalten, aber, obwohl Calvin und Farel seine Bemühungen unterstützten, ohne Erfolg. Er nahm nun eine Einladung des Erzbischofs Cranmer nach England an und beschäftigte sich hier zunächst mit exegetischen Studien, besonders über den Propheten Hosea, wirkte auch bei der Abfassung des Common prayer-book mit. 1549 erhielt Tr. den Lehrstuhl der hebräischen Sprache zu Cambridge und erwarb sich hier die Freundschaft von Matthäus Parker. Durch ihn trat Tr. auch in Beziehungen zu der späteren Königin Elisabeth, deren zweiter Erzieher Anton Chevalier seine Stieftochter heiratete. Als 1553 Maria Tudor den englischen Thron bestieg, mußte er unter Zurücklassung seines Hausrats mit seiner Familie aus England fliehen und wendete sich wieder nach Straßburg. Da aber hier inzwischen durch Marbach ein anderer Geist zur Herrschaft gekommen war, gelang es ihm diesmal nicht, ein öffentliches Lehramt zu erhalten. Auch in Bern, wohin er, von Calvin aufs beste empfohlen, im Juni 1554 ging und wo er eine Reihe von öffentlichen theologischen Vorlesungen hielt, und in Lausanne, wo er im September 1554 weilte, vermochte er keine dauernde Stellung zu erlangen. Tr. reiste nun zum Besuche Calvins nach Genf und wurde von ihm mit seiner Familie liebevoll aufgenommen.

In Genf traf Tr. ein Ruf des Herzog Wolfgang von Pfalz-Zweibrücken, der ihm auf Empfehlung seines trefflichen Rats Ulrich Sitzinger die Stelle eines Erziehers seiner drei im Alter von vier bis acht Jahren stehenden Kinder antrug. Gerne nahm Tr. diese Einladung an und kehrte im November 1554 über Lausanne nach Deutschland zurück. Der 1547 geborene Prinz Philipp Ludwig, auf dessen Unterweisung das Hauptgewicht

gelegt wurde, konnte damals noch kaum buchſtabieren. An einem feſten Lehrplane fehlte es anfänglich ganz. Eine ſchwere Erkrankung, die Tr. im Spätherbſte 1555 befiel, die Waſſerſucht, feſſelte ihn zudem in Amberg, wo Wolfgang damals als Statthalter der Oberpfalz reſidierte, ſechs Monate lang ans Bett. Trotz dieſer Hinderniſſe konnte er in einem Briefe vom 15. Dezember 1557, in dem er ſeinem Freunde Konrad Hubert eingehend ſeine Lehrweiſe darlegte, die ſchönen Fortſchritte ſeines Zöglings rühmen. Volle Befriedigung gewährte eine derartige Thätigkeit freilich dem bisherigen akademiſchen Lehrer nicht. Als Calvin 1558 bei dem Genfer Rat die Gründung einer theologiſchen Hochſchule durchſetzte und für die, ſpäter Chevalier übertragene, altteſtamentliche Profeſſur Tr. zu gewinnen ſuchte, hätte dieſer dem Ruf deshalb gern Folge geleiſtet. Aber die Verhandlungen ſcheiterten an der Weigerung des Herzogs, ihn zu entlaſſen, da er ihn nicht entbehren könne (CR, opp. Calv. XIV, 53f.; XVII, 24. 300f. 477f.; XX, 462f.). Um dieſe Zeit hatte Wolfgang nämlich, veranlaßt durch die Ergebniſſe einer im Sommer 1558 abgehaltenen großen Kirchenviſitation, eine Neuorganiſation des geſamten Schulweſens im Herzogtum beſchloſſen. (Vgl. das „Bedenken Von den Schulen wie die im Furſtenthumb Zwaienbrucken aufzurichten ſeien, 1558" bei Ph. Keiper, Neue urkundl. Beiträge zur Geſchichte des gelehrten Schulweſens im Herzogtum Zweibrucken, I, 44 ff. Zweibrücken 1892). In dem alten Kloſter Hornbach ſollte danach eine nach dem Vorbild des Straßburger Gymnaſiums einzurichtende höhere Schule gegründet werden, zu deren erſten Rektor Tr. beſtellt wurde. Nachdem ſchon im Juli und Auguſt mit ihm deshalb Verhandlungen gepflogen worden waren, kam Tr. am 1. Dezember 1558 nach Hornbach und erhielt hier am 24. Dezember ſeine auf den 1. Auguſt zurückdatierte Beſtallung. Am 16. (nicht 1.) Januar 1559 wurde die Schule eröffnet. Aber auch in dieſer neuen Stellung fühlte ſich Tr. wenig befriedigt. In der Anſtalt waren noch keine Zöglinge, welche die nötigen Vorkenntniſſe beſaßen, um ſeinem Unterricht in der hebräiſchen Sprache folgen zu können. In dem ihm zugleich übertragenen Amte eines Mitglieds des Konſiſtoriums vermochte Tr. ſchon wegen ſeiner mangelhaften Kenntnis der deutſchen Sprache wenig zu wirken. Da auch ſeine Beſoldung die von ihm erwartete und ihm in Ausſicht geſtellte Höhe nicht erreichte, kam Tr. ein um dieſe Zeit an ihn gelangter Ruf der italieniſchen evangeliſchen Gemeinde in Genf, die ihn als Prediger begehrte, wohl nicht unwillkommen. Auch die Zweibrücker herzoglichen Räte ſprachen ſich am 11. Juni 1559 dafür aus, daß der Herzog die Gelegenheit benütze und Tr. ziehen laſſe, und ſtellten ſich, als Tr. bald darauf ſeine Stelle förmlich kündigte, in weiteren Gutachten vom 10. Auguſt und 23. September auf denſelben Standpunkt. Auch Wolfgang erklärte ſich nun in einem Schreiben aus Neuburg vom 7. November bereit, Tr. nach Genf zu beurlauben, wenn er dies wünſche, gab aber zugleich der Erwartung Ausdruck, daß er, wenn man ihn nach einem oder zwei Jahren wieder als hebräiſchen Lehrer bedürfe, ſich vor anderen dazu gebrauchen laſſen werde. Tr., deſſen Fleiß im Dezember bei einer Viſitation der Schule beſonders anerkannt wurde, ſcheint zunächſt auf ſeiner Entaſſung nicht beſtanden zu haben, bat aber bald wieder um Aufbeſſerung ſeines Gehalts und wiederholte am 27. Juni 1560 bei einer Viſitation die Klage über ſeine zu niedrige Beſoldung. Als dieſe Frage auch jetzt nicht zu ſeiner Zufriedenheit geregelt wurde, gab Tr. am 5. November 1560 förmlich um ſeine Entlaſſung ein, erbot ſich jedoch, noch ſechs Monate zu bleiben, bis ſich ein Nachfolger für ihn gefunden habe. Nun wurde ſein Geſuch auch angenommen und Tr. verließ ſeine Stellung in Hornbach am 7. März 1561 (R. Buttmann, die Matrikel des Hornbacher Gymnaſiums 1559—1630, Zweibrücken 1904, S. 3). Hiernach iſt die, auch von mir in der zweiten Auflage dieſes Werkes nach Butters, Becker und anderen gebrachte Nachricht irrig, daß Tr. von Wolfgang wegen ſeines Calvinismus abgeſetzt und ſogar einige Monate gefangen gehalten worden ſei. Neubauer weiſt dies a. a. O. urkundlich nach und zeigt, daß jene Nachricht von Butters herrührt, der eine von Konrad Marius, der Tr. in dem Amte als Erzieher der herzoglichen Prinzen folgte, handelnde Stelle in Crolls Commentarius de cancellar. Bipont. p. 102 mißverſtand und auf Tr. bezog. Pfalzgraf Wolfgang, der noch am 16. September 1560 Tr. mit der Überſetzung ſeiner Kirchenordnung ins Lateiniſche, Franzöſiſche, Italieniſche und Engliſche beauftragte, nahm gewiß bis dahin an deſſen Calvinismus keinen Anſtoß und iſt wohl auch im Frieden von ihm geſchieden.

Vor ſeinem Weggang von Hornbach hatte Tr. noch Gelegenheit, ſeinen Glaubensgenoſſen in Metz, der Heimat ſeiner Frau, einen wichtigen Dienſt zu leiſten. Als König Franz II. am 5. Oktober 1559 den Evangeliſchen den Aufenthalt in Metz verbot, flüchteten die Hugenotten Cl. Ant. de Clervant und Pierre de Cologne nach Zweibrücken, wo Tr.

sie kennen lernte. Nach dem Tode des Königs Franz (5. Dez. 1560) sandten die Metzer Evangelischen eine Deputation an den königlichen Hof nach Orleans, um wieder freie Religionsübung zu erlangen. Auch Tr., der demnach um diese Zeit nicht im Gefängnis lag, nahm an der Gesandtschaft teil, die am 8. Januar 1561 von Metz abging und wenigstens erreichte, daß die Metzer Hugenotten ein Bethaus außerhalb der Stadt benützen durften.

Bald nach seiner Rückkehr fand Tr. endlich einen dauernderen, seinen Fähigkeiten angemessenen, Wirkungskreis. Als sich Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz dem reformierten Bekenntnisse zuwandte, berief er Tr. am 4. März 1561 an die Hochschule in Heidelberg. Doch bereits im April, bevor er sein neues Amt übernahm, wurde Tr. durch Friedrich von neuem nach Frankreich gesandt, um dem König Anton von Navarra eine Zuschrift der vorher in Naumburg versammelten protestantischen Fürsten mit der Mahnung zu treuem Festhalten am Evangelium zu überreichen. Tr. erhielt wirklich von Anton den Auftrag, den deutschen evangelischen Fürsten ein Bündnis mit Frankreich, England und Schottland vorzuschlagen (Instruktion für Tr. vom 26. Mai 1561). Aber seine Mission scheiterte an der Weigerung der in Betracht kommenden deutschen Fürsten. (Vgl. besonders K. Menzel, Wolfgang von Zweibrücken, München 1893, S. 284 ff.) Im Juni 1561 kam Tr. wieder nach Heidelberg, wurde dort am 23. Juni immatrikuliert und, nachdem er Tags zuvor zum Dr. theol. promoviert worden war, am 9. Juli in den Senat der Universität aufgenommen. Hier, wo er in Einem Geiste mit Boquin, Olevian, Ursinus und anderen eine erfolgreiche akademische Thätigkeit entfaltete und auch zweimal das Rektorat führte, fand Tr. zuerst Muße zu größeren litterarischen Arbeiten. Zunächst veröffentlichte er Vorlesungen Butzers, die er seiner Zeit in England nachgeschrieben hatte (Libellus vere aureus D. M. Buceri de vi et usu sacri ministerii etc., Basil. 1562, 8° und Praelectiones doctiss. in epist. D. Pauli ad Ephes. eximii D. M. Buceri, habitae Cantabrigiae anno 1551. Ex ore praelegentis editae diligentia J. Tremellii, th. Dris. Basil. 1562, Fol.). Beide Werke widmete er vornehmen Engländern, mit denen er bekannt geworden war. 1563 gab er in Genf einen Kommentar zu dem Propheten Hosea (enarrationes in Hoseam) heraus und widmete ihn dem Kurfürsten Friedrich und dem Andenken Cranmers, unter dessen Auspizien er die Vorarbeiten zu dem Buche gemacht hatte. Sodann erschien seine ebenfalls Friedrich zugeeignete lateinische Übersetzung von Jonathans chaldäischer Umschreibung der zwölf kleinen Propheten (Jonathanis filii Uzzia Chaldaica paraphrasis in XII prophetas minores. Latine per Imm. Tr. Heidelb. 1567, 8°). Vorher hatte Tr., als 1565 die Universität wegen Ausbruchs der Pest eine Zeit lang geschlossen wurde, wieder eine Reise nach England unternommen. Von seinem mittlerweile auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury erhobenen Freunde Parker aufs beste aufgenommen und auch von Königin Elisabeth gnädig empfangen, lehnte er doch das Anerbieten einer Professur in England dankend ab und kehrte nach einem halben Jahre nach Heidelberg zurück, wo er seiner Freundschaft mit Parker in der Vorrede zu seiner 1569 bei H. Stephanus in Lyon erschienenen chaldäischen und syrischen Grammatik ein ehrendes Denkmal setzte. Im Anfang dieses Jahres ging Tr. wiederum in einer diplomatischen Mission nach England, um im Auftrage des Kurfürsten Friedrich die Königin Elisabeth zu gemeinsamem Widerstand gegen die den Evangelischen drohenden Gefahren aufzurufen. Er fand auch Elisabeth nicht abgeneigt, mit deutschen protestantischen Fürsten ein Verständnis einzugehen. Über den näheren Verlauf dieser Verhandlungen sind wir indessen nicht unterrichtet, da die von Tr. erstatteten Berichte uns nicht erhalten sind. Zu einem positiven Ergebnis führten dieselben jedoch sicher nicht. (Vgl. Kluckhohn, Briefe Friedrichs des Frommen II, 211 ff. 218 u. 234.) Nach seiner Rückkehr widmete Tr. der Königin Elisabeth sein 1569 bei H. Stephanus unter dem Titel: Interpretatio Syr. novi test. Hebr. typis descripta, erschienene Ausgabe der alten syrischen Übersetzung des Neuen Testaments, der er eine lateinische Übersetzung, sowie die erwähnte chaldäische und syrische Grammatik beigab. Mit Herausgabe dieser Schrift wünschte er, wie früher mit einer hebräischen Übersetzung von Calvins Katechismus (Catech. Hebr. et Graecus, Paris. 1551, 8° und Catech. Hebr. 1554, 8°) zugleich seinen jüdischen Stammesgenossen einen Dienst zu thun. Bald darauf begann er mit Unterstützung des Kurfürsten Friedrich sein bedeutendstes Werk, die lateinische Übersetzung des Alten Testaments. Er verband sich zu diesem Zwecke mit seinem späteren Schwiegersohn Franz Junius (s. d. A. Bd IX S. 636), welcher Ende 1573, um ihn kräftiger unterstützen zu können, von Schönau nach Heidelberg übersiedelte. Doch fiel der wichtigste Teil der Arbeit Tr. zu. Das Werk

wurde zuerſt 1575—1579 in fünf Bänden zu Frankfurt a. M. herausgegeben und fand allgemeinen wohlverdienten Beifall. (Näheres ſ. in dem Art. Bibelüberſetzungen, lateiniſche, Bd III S. 54.)

Es war dem alternden Tr. nicht vergönnt, in Heidelberg ſein Leben zu beſchließen. Als Kurfürſt Ludwig VI. nach Friedrichs III. Tod das Luthertum in der Kurpfalz wiederherſtellte, wurde auch er durch Erlaß vom 5. Dezember 1577 entlaſſen und mußte abermals in die Verbannung wandern. Er ging zunächſt nach Metz, wurde aber bald nachher durch Heinrich de la Tour d'Auvergne als Profeſſor der hebräiſchen Sprache an die neu errichtete Akademie in Sedan berufen. Hier widmete er ſeine letzten Kräfte der franzöſiſchen Jugend mit demſelben Eifer, mit dem er der italieniſchen, deutſchen und engliſchen gedient hatte. In ſeinem, vom 31. Juli 1580 datierten, Teſtament giebt er nochmals ſeinem Danke dafür Ausdruck, daß ſich ihm Gott in Chriſto geoffenbart habe, und ſchloß, nahezu 70 Jahre alt, am 9. Oktober 1580 ſein vielbewegtes Leben. Trotz ſeiner aller Polemik abholden Geſinnung hatte er um ſeines Glaubens willen mancherlei Verfolgung leiden müſſen. Aber in allen Wechſelfällen bewahrte er den gottergebenen Sinn, in welchem er in einer Zeit ſchwerer Heimſuchung am 8. September 1554 an Calvin ſchrieb: **Scio, id mihi utilissimum et honestissimum esse, quod de me benignissimus pater statuit.** Ohne Frage war er einer der gelehrteſten Kenner der orientaliſchen Sprachen zu ſeiner Zeit. **Ney.**

**Tribur.** — Die Akten der Triburer Synode v. J. 895 ſind in mehreren, nach Form und teilweiſe auch nach Inhalt von einander abweichenden Redaktionen erhalten, worüber ausreichende Belehrung bietet Krauſe im NA d. Geſ. f. ältere deutſche Geſch. 14, 49—82 und 281—326; 15, 411—427 und Seckel ebd. 18, 365—409 und 20, 289—352. Die von Krauſe beſorgte Ausgabe in Mon. Germ. Capitularia 2, 196—249 iſt abſchließend. Ausführlich handelt von der Synode Hefele, Conziliengeſchichte (2. A.) 4, 552—561 und Dümmler, Geſch. des Oſtfränk. Reichs (2. A.) 3, 395—404.

In den erſten Tagen des Monats Mai im Jahre 895 wurde zu Tribur in Anweſenheit des Königs Arnulf eine von drei Erzbiſchöfen — denen von Köln, Mainz und Trier — und von 26 oder 27 Biſchöfen beſuchte Synode gehalten, die hauptſächlich darum unſere Aufmerkſamkeit auf ſich zieht, weil ſie eine engere Verbindung des Königs Arnulf mit dem hohen Klerus begründete. Hatte nämlich der letztere bisher die Erhebung Arnulfs als eine vollendete Thatſache ſtillſchweigend hingenommen, ſo war es nunmehr für das Königtum wie für den Epiſkopat ein gemeinſames Intereſſe geworden, gegenüber den weltlichen Großen, von welchen die königliche und die biſchöfliche Gewalt gleich ſehr bedroht war, in feſtem Anſchluſſe aneinander ſich gegenſeitig zu ſtärken. Ein großer Teil der Beſchlüſſe betraf die Wiederaufrichtung der verfallenen Kirchenzucht, Beſchlüſſe, mit welchen meiſt nur die Ausſprüche früherer Synoden aufgenommen wurden. Dann aber folgte eine Reihe wichtiger Kanones, welche die verſammelten Väter aufſtellten; indem ſie der König annahm, machte er dem hohen Klerus die bedeutendſten Konzeſſionen und kam ihm in umfaſſender Weiſe entgegen. So lautet Kanon 9: Wenn ein Biſchof in kanoniſcher Weiſe die Abhaltung einer Verſammlung beſchloſſen und wenn der Graf an demſelben Tag, mag er nun um die vom Biſchof anberaumte Verſammlung wiſſen oder nicht, ſeine Verſammlung feſtgeſetzt hat, ſo geht die Verſammlung des Biſchofs vor, auf ihr ſollen der Graf und das Volk ſchleunigſt erſcheinen. — An Sonn- und Feſttagen oder in der Faſtenzeit darf kein Graf, überhaupt kein Weltlicher, eine Verſammlung abhalten; auch darf keiner, der kirchliche Buße zu leiſten hat, vom Grafen zum Erſcheinen auf einer Verſammlung gezwungen werden (Kan. 35). Alle Grafen des Reiches werden angewieſen, diejenigen feſtnehmen und vor den König führen zu laſſen, welche, von den Biſchöfen exkommuniziert, die kirchlichen Bußen nicht auf ſich nehmen wollen, auf daß diejenigen, welche vor dem göttlichen Gericht ſich nicht ſcheuen, dem menſchlichen Richterſpruch verfallen (Kan. 3). Dieſe Unterſtützung der geiſtlichen Gerichtsbarkeit durch die Organe der weltlichen Gewalt findet ſich auch im Kan. 20: Wer einen Geweihten verwundet oder ſonſt ein Unrecht ihm zugefügt hat, den ſoll der Biſchof vor ſich laden und den Grafen zum Gericht beiziehen, der Biſchof beſtimmt die dem mißhandelten Kleriker zu leiſtende Genugthuung, der Graf fordert von dem Übelthäter die Bezahlung des Königsbannes. Auch darüber hat der Graf zu wachen, daß Kirchenräuber den geſetzlichen Schadenerſatz leiſten (Kan. 7).

Für das Papſttum war die Synode von weſentlicher Bedeutung, ſofern ſie ſeine richterliche Autorität ſtärkte. Der 30. Kanon ſagt, man habe dem apoſtoliſchen Stuhle

in voller Unterwürfigkeit und Demut zu begegnen und ein von ihm aufgelegtes Joch, wenn es auch kaum erträglich ſcheine, doch in frommer Ergebung zu tragen. „Wenn aber von einem Presbyter oder Diakon, der darauf ausgeht, Verwirrungen anzurichten und gegen unſer Amt zu intriguieren, erwieſen wird, daß er ein unterſchobenes Schreiben oder ſonſt etwas Unrechtes vom Papſte beigebracht hat, dann hat der Biſchof die Vollmacht, jenen Fälſcher ins Gefängnis oder in einen anderen Gewahrſam ſo lange zu legen, bis er, der Biſchof, ſchriftlich oder durch Geſandte mit dem Papſt ſich ins Einvernehmen geſetzt hat, damit nun dieſer durch ſeine Abgeordnete entſcheide, was das römiſche Geſetz in einem ſolchen Falle anordne“ (Kan. 30). — Daß die Synode die Metropolitanrechte Kölns über den Stuhl von Bremen anerkannt habe, meldet Adam von Bremen (MG SS 7, 301).

Sehen wir hier den hohen Klerus im Bunde mit dem Königtum den weltlichen Großen gegenüber, ſo finden wir, daß faſt 200 Jahre ſpäter auf einer Verſammlung zu Tribur (im Oktober 1076) die weltlichen Fürſten mit einem großen Teile der geiſtlichen und mit der Kurie (ſ. Bd VII, 104) gegen den König zuſammengehen, Heinrich IV. dem Richterſpruch Gregors VII. unterwerfen, das deutſche Königtum gleich ſehr von Rom wie von den deutſchen Fürſten abhängig machen. Der König mußte verſprechen, am 2. Februar des nächſten Jahres (1077) auf einem Reichstage zu Augsburg zu erſcheinen, auf welchem der Papſt über ihn das Urteil ſprechen werde; er ſolle ſich die Löſung vom Banne auswirken, gelinge ihm dies nicht binnen Jahresfriſt, vom Tage der Exkommunikation an gerechnet, ſo verliere er unwiderruflich das Reich. Wie man weiß folgte Canoſſa.

**Kerler** †.

**Trienter Konzil.** — Quellen: Die Hauptquellenſammlung, von der in Zukunft die urkundliche Geſchichte des Trienter Konzils abhängen wird, iſt die von der Görresgeſellſchaft 1901 begonnene Edition Concilium Tridentinum; diariorum, actorum, epistularum, tractatuum Nova Collectio I, Diariorum, P. I, Frib. 1901 und IV, Actorum, P. I, Frib. 1904. Da aber dieſe monumentale Sammlung erſt ſpät wird abgeſchloſſen werden können, ſo ſind wir vorläufig noch auf die vielfachen älteren Urkunden-Publikationen angewieſen; Acta genuina s. oecumen. concilii Tridentini . . . nunc primum integra edita ab Aug. Theiner, 2 Bde, Fol., Zagabr. 1874 (enthalten nur die offizielle, von dem Konzilsſekretär Maſarelli zurechtgemachte Relation über die öffentlichen Vorgänge zu Trient). — Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geſchichte des Konzils von Trient, herausgeg. von J. von Döllinger, Nördlingen 1876 ff.; Le Plat, Monumenta ad historiam conc. Trid. (Lovan. 1781); Sickel, Zur Geſchichte des Konzils von Trient, 3 Abteilungen, Wien 1870–72; A. v. Druffel und K. Brandi (5 Hefte = I. Bd 1899), Monumenta Tridentina; Lettres et memoires de François de Vargas etc. . . . avec de remarques par M. Mich. le Vassor., Amſterdam 1699; G. J. Planckii, Anecdota ad hist Concilii Trid. pertinentia, 26 Göttinger Feſtprogramme, 1791—1818; Generoso Calenzio, Documenti inediti e nuovi lavori letterarii sul concilio di Trento (Roma. Spithoever) 1874, 680 S.; Lämmer, Meletematum Rom. Mantissa, 1875; Raynaldi, Annales T. XXI, ad annum 1545 sqq.; J. Susta, Die Römiſche Kurie und das Konzil v. Trient unter Pius IV., Wien 1904 (vgl. W. Friedensburgs Recenſion in GgG 1906 [Jan.] Nr. I). — Litteratur: Paolo Sarpi, Istoria del concilio Tridentino, Lond. 1619 (franzöſiſch und mit Anm. von le Courayer 1736; deutſch von Rambach 1761 ff. und von Hinterer, 2. A. 1844, 4 Bde). Sarpi ſchrieb liberal parteiiſch, voll Haß gegen das Papſttum; dennoch iſt er bis heute unentbehrlich, weil er Urkunden benutzt und excerpiert hat, welche für immer verloren ſind (ſ. d. A. Sarpi). Im Gegenſatz zu ihm ſchrieb jeſuitiſch parteiiſch Sforza Pallavicini, Istoria del concilio di Trento, 1656 (lat. Antwerp. 1670; deutſch von Klitzſche 1838); Briſchar, Zur Beurteilung der Kontroverſen zwiſchen Sarpi und Pallavicini (1844, 2 Teile, verteidigt Pallavicini); M. Chemnitz, Examen Concilii Tridentini, Francofurti 1565 sq. hat vorwiegend dogmengeſchichtlichen Inhalt; deutſch bearb. von R. Benedixen, 1884 (mit erheblichen Kürzungen); Salig, Hiſtorie des Tridentiniſchen Konzils (Halle 1741—45); Weſſenberg, Die großen Kirchenverſammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts (1844); J. M. Häſchl, Geſchichte des Konzils zu Trident, Regensburg 1840; Bungener, Geſchichte des Trid. Konzils (1861); Die Geſchäftsordnung des Konzils von Trient, aus einer Handſchrift des Vat. Archivs, Wien 1871; Reimann in Sybels h. Zeitſchr. XXX, 1873, S. 24; L. v. Ranke, Die römiſchen Päpſte . . . im 16. und 17. Jahrh. I. Bd; derſ., Deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation (3. A. 1852) V, 71 ff.; Maynier, Etude historique sur le concile de Trente, Paris 1874 (795 S.); L. Paſtor, Die kirchlichen Reunionsbeſtrebungen während der Regierung Karls V., 1879; M. Philippſon, Les origines du catholicisme moderne: la contre-revolution religieuse au XVI^e siècle (Paris, Felix Alcan. 1884); F. Dittrich, Beitr. z. Geſch. d. kath. Reformation im erſten Drittel des 16. Jahrh. I und II (HJG V u. VII, 1884 u. 86); R. Seeberg, Beiträge zur Entſtehungsgeſchichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient I und II (ZfKG 1889); G. Rein, Paolo Sarpi u. d. Proteſtanten, Helſingfors 1904; S. Merkle, Das Konzil v. Tr. und die Univerſitäten, Würzb. 1905.

Die authentiſche Ausgabe der Trienter Dekrete iſt die auf Befehl und mit Privilegium Pius' IV. 1564 in Rom durch Manutius beſorgte und noch in demſelben Jahre von Maſarelli revidierte Ausgabe. Aus neuerer Zeit ſind ferner die Ausgaben in den verſchiedenen Sammlungen der ſymboliſchen Bücher der röm.-kath. Kirche zu nennen, die von Streitwolf und Klener (Göttingen 1835—38) und die von Danz (Weimar 1836) veranſtalteten; dann die Ausgabe von Richter (Leipzig 1853) und die Tauchnitzſche Handausgabe 1866. 1883 erſchien zu Paris eine neue Ausgabe der Can. et decr. Conc. Trid. — An deutſchen Ueberſetzungen der Trienter Dekrete ſind zu erwähnen die von J. Egli (Luzern 1825) und von B. Schilling (1845).

Dogmatiſche Hilfsmittel (außer dem genannten Chemnitz) ſind die Dogmengeſchichten von Thomaſius, Adolf Harnack, Reinhold Seeberg, beſonders aber Looſs (4. Auflage 1906 § 74); ferner Marheinicke, Syſtem des Katholicismus, I. Band; Köllner, Symbolik der römiſch-katholiſchen Kirche, Hamburg 1844; Oehler, Lehrbuch der Symbolik (1876), beſonders von S. 73 an. — Ferner iſt zu vergleichen F. H. Reuſch, Der Index der verbotenen Bücher, I (1883). — Aus der großen Zahl der Detail-Arbeiten ſeien erwähnt: P. Gaudentius, Beiträge zur Kirchengeſchichte I (Bozen, Wohlgemuth, 1880, 590 S.) enthält eine Darſtellung der Thätigkeit des Franziskanerordens auf dem Tridenter Konzil; V. Marcheſe, La riforma del clero secondo il concilio di Trento: richerche storico-critiche. Torino (tip. Candaletti) 1883; G. Duruy, Le cardinal Carlo Carafa: étude sur le pontificat de Paul IV (cf. Archivio storico italiano 1884, 2, p. 251—275); H. Griſar (Jeſuit), Die Frage des päpſtlichen Primates und des Urſprungs der biſchöflichen Gewalt auf dem Tridentinum (ZfTh VIII, 1884); derſ., Jakob Lainez und die Frage des Laienkelches auf dem Konzil von Trient, Ungedruckte Konzilsrede (ZfTh V und VI, 1881, 1882); J. Biederſack, Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Trienter Konzils (ZfTh VI, 1882); Granderath, Die Kontroverſe über die Formalurſache der Gotteskindſchaft und das Tridentinum (ZfTh V, 1881, S. 283 ff.); Scheeben, Die Kontroverſe über die Formalurſache der Gotteskindſchaft in den Gerechten und das Tridentinum (in der Zeitſchrift „Der Katholik", 1883, S. 142 ff.); B. v. Dembinski, Die Beſchickung des Tridentinums durch Polen und die Frage vom Nationalkonzil I (Breslau 1883); G., Lokale Mitteilungen über das Konzil von Trient (ZfTh IV, 1880, 2); Martinetti, Le pape Paul IV. etc. avec des documents inédits (Rivista Europea 16. Oct. 1877); Preaching, At the Council of Trent (church Quarterly Review, Apr. 1878, p. 163 bis 184).

Dazu kommt, allgemein orientierend: Dejob, De l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux arts chez les peuples catholiques (Paris 1885).

Der ehemals in Ausſicht geſtellte II. Band von W. Maurenbrechers „Geſchichte der katholiſchen Reformation" (I. Band 1880) ſollte wahrſcheinlich auch das Tridentinum behandeln. — Zum ganzen Artikel vgl. Gieſeler, Lehrb. der Kirchengeſch. III, 2 (1853), 505—569; E. L. Th. Henke, Neuere Kirchengeſchichte, herausgeg. von Gaß, Bd 2 (1878), S. 21 ff.; K. A. Haſe, Kirchengeſchichte (10. Aufl. 1877) § 346.

Der Ruf nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern war ſeit den großen Reformkonzilien trotz ihrer Mißerfolge nicht verſtummt. Zwar hatte Pius II. (1458—64) die Appellation vom Papſte an ein allgemeines Konzil verboten, da der Papſt über demſelben ſtehe; allein unter den Streitigkeiten des Papſttums mit den weltlichen Mächten gegen Ende des Mittelalters war an eine genaue Durchführung dieſer papaliſtiſchen Theorie doch nicht zu denken; der franzöſiſche König Ludwig XII. appellierte aufs neue an ein Konzil im Anfange des 16. Jahrhunderts, und als vollends erſt Luther 1520 dasſelbe gethan hatte, haben die deutſchen Reichstage ſeit 1522 wiederholt auf die Einberufung eines Konzils gedrungen, von welchem nicht bloß die das Reich aufregenden Religionsſtreitigkeiten geſchlichtet, ſondern auch alle die ſchreienden Übelſtände abgeſtellt werden ſollten, über welche man ſich mit Recht beklagte. Dem Kaiſer Karl V. lag außerdem aus politiſchen Gründen viel an der Beruhigung Deutſchlands und damit an der Berufung des Konzils. Allein die Kurie fürchtete, daß ein allgemeines Konzil ihr nach dem Auftreten Luthers noch gefährlicher werden könne, als hundert Jahre vorher, und der Mediceer Clemens VII. gravitierte in ſeiner Politik viel zu ſehr nach Frankreich, als daß er zur Förderung der Intereſſen Karls ein Konzil hätte berufen ſollen. In Deutſchland hatte man zwar ſo feſt auf ein ſolches gerechnet, daß der Nürnberger Religionsfriede nur bis zur Entſcheidung desſelben einen proviſoriſchen Rechtszuſtand ſchaffen ſollte. Allein ſo lange Clemens VII. lebte, dachte in Rom niemand im Ernſt an die Erfüllung dieſes kaiſerlichen Wunſches. Auch ſein Nachfolger, der weltkluge Paul III., welcher nach 40jähriger Thätigkeit als Kardinal mit der Taktik der Kurie voll vertraut war, ſchob die Berufung des Konzils hinaus, bis er es nicht mehr umgehen konnte. Zwar hatte er ſich bald nach ſeiner Stuhlbeſteigung äußerlich dazu willig gezeigt, auch ein Konzil auf den Mai 1537 nach Mantua einberufen, wodurch die proteſtantiſchen Theologen auf ihrem Konvente von Schmalkalden zur Anerkennung von Luthers „Schmal-

kaldiſchen Artikeln“ veranlaßt wurden; allein das Konzil kam doch nicht zu ſtande. Erſt trat Karls dritter Krieg mit Franz I. von Frankreich als willkommenes Hindernis in den Weg; dann folgte die merkwürdige Epoche, wo ſich die Kurie an dem kaiſerlichen Religionsgeſpräch zu Regensburg 1541 durch Kardinal Contarini beteiligte, ſo daß man vielleicht auf dieſem Wege hoffte, einem Konzile aus dem Wege gehen zu können; erſt als der Kaiſer ſich anſchickte, die religiöſen Wirren in Deutſchland entweder mittelſt eines Konzils oder auf einem Reichstage auf eigene Hand zu ſchlichten, da kam ihm Paul III. notgedrungen zuvor und ſchrieb das Konzil für das Jahr 1542 nach Trient aus. Zunächſt trat auch jetzt wieder ein politiſches Hindernis ſeiner Eröffnung entgegen; es war der vierte Krieg Karls mit Franz I. Erſt 1545, als die Macht Karls V. auf die für Rom gefährliche Höhe geſtiegen war, daß er hoffen durfte, ſelbſtſtändig den Proteſtantismus durch Waffengewalt niederzuſchlagen und dadurch ſein eigenes Übergewicht über Frankreich und das Papſttum ſicher zu ſtellen, erſt dann wurde das Konzil wirklich eröffnet, und zwar zu Trient, der Hauptſtadt des italieniſchen Tyrols, in der biſchöflichen Stadt, in welcher der italieniſche Kardinal und Biſchof Madruzze regierte und wohin der Papſt von Rom aus jederzeit ſeinen Einfluß geltend machen konnte. Ein freies deutſches Konzil, nach welchem man in proteſtantiſchen Kreiſen verlangt hatte, war das alſo nicht; denn Trient war und iſt noch heut eine italieniſche Stadt (Trento). Ein ökumeniſches Konzil, wie es ſich nannte und wie es noch heute vom ganzen römiſchen Katholicismus aufgefaßt wird, iſt es auch nicht geweſen; denn es ſind nie alle chriſtlichen Völker, nicht einmal die des chriſtlichen Abendlandes da vertreten geweſen (aus Deutſchland nahmen in den beiden erſten Perioden nur acht Biſchöfe teil, ſpäter noch weniger, die Franzoſen fehlten in der zweiten Periode gänzlich; in den wichtigſten Sitzungen, wo über heilige Schrift und Rechtfertigung dekretiert wurde, waren nur etwa 60 Prälaten auf dem Konzil, darunter kein einziger deutſcher (vgl. Theiner, **Acta genuina** I, 89 sqq.). Das Trienter Konzil gilt aber doch mit Recht als Regeneration des römiſchen Katholicismus; der römiſche Hierarchismus und die römiſche Werkheiligkeit rafften ſich zu einer entſchiedenen Abwehr des Proteſtantismus auf und gaben in Verfaſſung und Dogma der römiſchen Kirche das Gepräge, welches ſie ſeitdem unverändert behalten hat, ſo daß die vatikaniſche Synode im Jahre 1870 auf den Trienter Verfaſſungsbau nur das krönende Dach zu ſetzen brauchte; das Trienter Konzil ſcheidet die römiſche und die proteſtantiſche Welt noch heute; darauf (nicht auf dem gleichzeitigen Spiel der europäiſchen Politik, das wir hier nicht verfolgen können) beruht ſeine Wichtigkeit.

Das Konzil, welches von 1545—1563 mit Unterbrechungen tagte, verlief in drei Perioden, die ſelbſt wider durch die allgemeinen Weltverhältniſſe bedingt waren: die erſte unter Papſt Paul III. von 1545—1547 in zehn Sitzungen, die zweite unter Julius III. von 1551—1552 mit der 11.—16. Sitzung und die dritte unter Pius IV. von 1562—1563 mit der 17.—25. Sitzung.

Die Leitung des Konzils übertrug Paul III. (am 22. Februar 1545) den drei Kardinälen Del Monte, Marcellus Cervini und Reginald Pole. Am 13. März zogen die beiden erſtgenannten in Trient ein, aber noch am Sonntage Lätare war außer den Legaten nur ein Biſchof, der von Feltre, anweſend, ſo daß die Eröffnung des Konzils („**ob hanc et quasdam praeterea causas ex voluntate summi pontificis**“) verſchoben wurde (Theiner, **Acta genuina** I, p. 20). Die Legaten mußten faſt 10 Monate in Trient warten, bis ſich etwa 30 „Patres“ zuſammenfanden, ſo daß man endlich das Konzil eröffnen konnte (Raynald, **Annales** 1545, 34). Dies geſchah feierlich am 13. Dezember 1545. Aber noch ein paar Monate lang wußten die Väter nichts Rechtes anzufangen; die drei erſten Sitzungen verliefen ſo gut wie inhaltlos; erſt in der vierten Sitzung trat das Konzil mit ſeiner kirchengeſchichtlich hochbedeutenden Arbeit hervor, indem es ſyſtematiſch den geſamten Proteſtantismus zu verurteilen begann. Die Verhandlungen bis zur vierten Sitzung hatten hauptſächlich der Feſtſtellung einer Geſchäftsordnung gegolten. Mit richtigem Blicke erwartete der Kaiſer Karl die Abſtellung der ſchreienden kirchlichen Mißſtände, um dadurch die Mehrzahl der Proteſtanten zufrieden zu ſtellen und den Frieden im Reiche zu erlangen; die dogmatiſchen Differenzen blieben für dieſen diplomatiſchen Rechner ſtets Nebenſache. Umgekehrt lauteten die Abſichten der Kurie; zwar ſträubte man ſich nicht gegen eine innerkirchliche Reform, vorausgeſetzt, daß niemand am Beſtande der kirchlichen Hierarchie rüttele; aber das Hauptintereſſe richtete ſich hier auf die dogmatiſche Ablehnung alles Proteſtantismus, um eben den Beſtand der römiſchen Kirche ſicher zu erhalten. Unter ſolchen Umſtänden war die Feſtſtellung der Geſchäftsordnung von größter Wichtigkeit. Dank der Klugheit der päpſtlichen Legaten, welche

ſchon im Dezember 1545 an arme Biſchöfe 2000 Goldſtücke verteilt hatten (Sarpi, deutſch von Winterer I, 243, aus einem Schreiben der Legaten an den Papſt), gelang es, die Geſchäftsordnung zur Zufriedenheit des Papſtes durchzuſetzen, die Abſtimmung ſollte nach Köpfen, nicht nach Nationen geſchehen; das Stimmrecht ſollte nur den in Perſon anweſenden Biſchöfen und den Ordensoberen zuſtehen (daß letztere im päpſtlichen Intereſſe ſtimmen würden, war im allgemeinen zu erwarten); die Legaten erhielten das Recht, die Gegenſtände der Verhandlung feſtzuſtellen und die Kommiſſionen oder Kongregationen für die Beratung derſelben zu wählen. Für alle ſchwierigen Fälle ſollte die päpſtliche Entſcheidung eingeholt werden. (Schon im Dezember 1545 hatten die Legaten an den Papſt das Geſuch gerichtet, „daß von Trient bis Rom immer Eilpferde bereit ſtünden, um an jedem Tage, ja zu jeder Stunde, wenn es die Umſtände erforderten, in raſcher Verbindung zu ſtehen". Sarpi, deutſch von Winterer I, 243). Daher iſt ſpäter die Spottrede entſtanden, „daß ſich der heilige Geiſt von Rom aus zuweilen verzögere, wenn die Flüſſe austräten und das Packet zurückhielten". (Als Bonmot des franzöſiſchen Geſandten, allerdings erſt aus dem Jahre 1562 bekannt, bei Martin, Hist. de France t. IX, 170; Henke, Neuere Kirchengeſch., herausgeg. v. Gaß, Bd II, S. 25). In der ſchwierigen Frage vollends, ob zuerſt über die Reform oder aber über das Dogma verhandelt werden ſollte, einigte man ſich dahin, daß zwar über beides zugleich verhandelt, daß aber immer erſt die dogmatiſchen Angelegenheiten erledigt werden ſollten. Auch ſo war der Sieg des Papſttums über Kaiſer und Konzil ſchon im Anfang entſchieden.

Die Verhandlungen wurden demnach zuerſt in den Kommiſſionen oder „Kongregationen" geführt; hatte man ſich in denſelben über einen Beſchluß geeinigt, ſo wurde er in einer feierlichen „Sitzung" verkündigt, nachdem hier die verſammelten Väter mit „Placet" geſtimmt hatten. (Die Verſammlungen fanden unter Paul III. und Julius II. im Dom, ſpäter in der Pfarrkirche S. Maria Maggiore ſtatt; feierlich proklamiert wurden die Dekrete aber immer im Dom. Über das Lokal vgl. Heider, von Eitelberger und Hieſer, Mittelalterliche Baudenkmale von Öſterreich I, Stuttgart 1856—1858, S. 155, vgl. Henke, Neuere Kirchengeſchichte II, 1878, S. 26.) Die Beſchlüſſe zerfallen in Decreta und Canones; jene betreffen teils den Glauben (de fide), teils die Reform (de reformatione oder disciplina) und geben die römiſch-kirchliche Lehre in poſitiver, aber ſehr oft diplomatiſch verhüllter Form; die Canones dagegen enthalten in kurzen Sätzen die entgegenſtehenden Lehren und belegen ſie mit dem Anathem. Da durch die Decreta de fide der Proteſtantismus abgelehnt wurde, ſo nehmen ſie hauptſächlich unſer Intereſſe in Anſpruch. Sie enthalten keine aus dem römiſchen Kirchenprinzip abgeleitete ſyſtematiſche Ausführung der römiſch-kirchlichen Lehre, ſondern nur die dogmatiſche Ablehnung der drei Grundgedanken des kirchlichen Proteſtantismus. Hatte dieſer 1. durch die Rechtfertigungs- und die Erwählungslehre die freie Gnade Gottes mit Ausſchluß aller menſchlichen Verdienſte gelehrt, ſo mußte jetzt die Werkgerechtigkeit wieder hergeſtellt werden; hatte 2. der kirchliche Proteſtantismus gleichzeitig die Rechtfertigung und die Erwählung in der Communio sanctorum realiſiert gefunden, ſo daß die Kirche als „das heilige chriſtliche Volk" definiert wurde, dem die Mittel der Predigt des göttlichen Wortes und der Verwaltung der Sakramente zu bleibender Übung anvertraut ſind, ſo ſollte im Gegenſatz dazu die Kirche wieder als hierarchiſche Sakramentsanſtalt über den Gläubigen aufgerichtet werden; hatte endlich 3. der Proteſtantismus ſeine Erkenntnis lediglich aus der heiligen Schrift abgeleitet, ſo mußte der Trienter Katholicismus das Traditionsprinzip erneuern, um alle diejenigen Lehren und Übungen zu verteidigen, welche ſich nicht aus der Bibel ableiten ließen. Da die Väter zu Trient mit Schlangenklugheit zu Werke gingen (ſie hatten von Anfang an unter den zu Rate gezogenen Theologen die vom Papſte ihnen zugeſchickten Jeſuiten Salmeron und Lainez), ſo verfuhren ſie planmäßig in der Ordnung, daß ſie nach Verleſung des nicäniſchen Glaubensbekenntniſſes in der dritten Sitzung (wodurch der Zuſammenhang des tridentiniſchen mit dem alten Katholicismus bewieſen werden ſollte) erſtens in der 4. Sitzung das römiſche Traditionsprinzip, zweitens in der 5. und 6. Sitzung die römiſche Werkgerechtigkeitslehre (mit ihrer Vorausſetzung, der Lehre von der Willensfreiheit auch im ſündigen Menſchen) und drittens von der 7. bis zur letzten Sitzung die römiſche Sakramentslehre zur Befeſtigung des (als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzten) hierarchiſch-ſakramentalen Kirchenbegriffs feſtſtellten.

Zuerſt alſo ſollte dem Proteſtantismus der feſte Grund ſeines Schriftprinzips entzogen werden. Zu dieſem Zwecke dekretierten die Väter in der 4. Sitzung am 8. April 1546, daß die apoſtoliſchen Traditionen „mit gleicher Verehrung" (pari pietatis affectu ac reverentia) aufgenommen werden ſollten, wie die heilige Schrift.

Ein Biſchof, der von Chiozza, erklärte dieſen Ausdruck zwar für „gottlos (impium)", mußte aber widerrufen. (Theiner, Acta genuina I, 85a).

Nicht bloß dies: Auch die heilige Schrift ſelbſt wurde in einem für die Proteſtanten unannehmbaren Umfange ſanktioniert, nämlich mit den kanoniſchen Büchern des ATs auch die apokryphen, obgleich dieſe aus dem alexandriniſchen Judentum ſtammen; zwiſchen Moſe und dem Buche Judith, zwiſchen Jeſaia und dem Buche Eſther findet ferner kein Wertunterſchied ſtatt; und mit falſcher Voreiligkeit traf man Feſtſetzungen über die bibliſchen Autoren und die Zahl ihrer Bücher, wodurch alle freie Bibelforſchung abgeſchnitten wurde. Statt auf den hebräiſchen und den griechiſchen Grundtext verwies man die Theologen und Geiſtlichen auf die alte lateiniſche Vulgata, obgleich man ſelbſt kein Musterexemplar derſelben zur Hand hatte oder überhaupt kannte. Sie ſollte „für authentiſch gehalten werden (pro authentica habeatur)", lautet das diplomatiſch berechnete Empfehlungsurteil. Schon durch dieſes Dekret hatten ſich die Trienter Väter gegenüber den Schriftbeweiſen der Proteſtanten freie Bahn geſchaffen. Wo die Schriftargumente nicht ausreichten, beriefen ſie ſich auf die unkontrollierbare Tradition; wie oft ſie dies im Verlauf des ganzen Konzils gethan haben, iſt in dem Artikel „Tradition" nachgewieſen. Das Dekret der 4. Sitzung hatte den Vätern den Weg gebahnt, auf welchem ſie nunmehr den Mittelpunkt der proteſtantiſchen Lehre angreifen konnten. Das nächſte Hauptthema wurde das Rechtfertigungsdogma, für welches das von der Sünde in der 5. Sitzung am 17. Juni nur die Vorausſetzung bildet. Hatten die Reformatoren, um den Sünder zu demütigen und die Gnade Gottes zu erhöhen, dem ſündigen Menſchen alle Gerechtigkeit im geiſtlichen Sinne (justitia spiritualis) abgeſprochen, ſo zog ſich die Trienter Synode jetzt, die Streitigkeiten in ihrer eigenen Mitte klug übergehend, auf die übliche ſcholaſtiſche Lehrform zurück, die man brauchte, um die Verdienſtlichkeit der guten Werke behaupten zu können. Die urſprüngliche Gerechtigkeit hat der Menſch zwar durch den Sündenfall verloren, aber ſeine natürliche Willensfreiheit iſt nicht vernichtet, ſondern nur geſchwächt; die Streitfrage der Dominikaner und der Franziskaner über die ſündloſe Empfängnis der Jungfrau Maria wurde mit Abſicht umgangen, indem ſich die Väter auf den Standpunkt Sixtus IV. ſtellten. (Danz, p. 26). Auf dem Grunde der 5. Sitzung baute ſich dann das Dogma der ſechſten auf, die aber wegen des ſchmalkaldiſchen Krieges erſt am 13. Januar 1547 zu ſtande kam. Auf die Faſſung des Rechtfertigungsdogmas kam alles an. Daher waren die Vorverhandlungen ſchwierig und verliefen oft ſtürmiſch; einmal wurden die Väter handgemein (die urkundliche Schilderung bei Theiner l. c. p. 194a). Es fehlte nicht an evangeliſchen Sympathien (Theiner l. c. I, 161a), als deren Hauptzeuge der General des Auguſtinerordens Seripando auftrat, der ähnlich wie Contarini zu Regensburg auf den Glauben an das Verdienſt Chriſti den Nachdruck legte und ſo die Rechtfertigung ſelbſt aus Glaube und Liebe hervorgehen ließ. Allein im Syſtem des ganzen römiſchen Kirchentums brauchte man die Verdienſtlichkeit der guten Werke ſo ſehr, daß man ſie gerade hier nicht entbehren konnte. Die Justificatio, welche in Trient bekannt wurde, iſt durchaus antiproteſtantiſch gedacht: es iſt die Gerechtmachung, zu welcher der getaufte katholiſche Chriſt durch eigene Kraft und durch göttliche Gnadenhilfe gelangt, ſo daß er ſich ſchließlich als Lohn ſeiner Tugendmühen das ewige Leben verdient. (Danz l. c. p. 32 sqq.). Damit war der Werkheiligkeit wieder Thür und Thor geöffnet; und wenn man auch nicht gerade den Mut hatte, die Lehre von den Verdienſten in der rohen Form der ſpäteren Scholaſtik zu ſanktionieren (in Sess. VI, decretum de justificatione, cap. 5, umging man z. B. den Ausdruck meritum de congruo, trug aber die Sache im Anſchluß an Biel vor, vgl. M. Chemnitz, Examen concilii Trid. ed. Preuß p. 178): die Wahrheit des proteſtantiſchen Heilsprinzips war geleugnet, alle Heilsgewißheit aus dem gläubigen Chriſtenmenſchen in die prieſterliche Sakramentsanſtalt verlegt. Indem aber die Kirche es iſt, welche die für die Verdienſte unumgänglich nötige göttliche Gnade mittelſt der Sakramente in das Ich überleitet, ſo führt dieſe Rechtfertigungslehre von ſelbſt zur Sakramentslehre. Die Sakramente ſind die für die Gerechtmachung notwendigen Mittel („per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur", Sess. VII, decr. de sacramentis, prooemium Danz p. 55). Hätten die Trienter Väter die römiſch-katholiſche Lehre objektiv ſyſtematiſch vorgetragen, ſo hätten ſie alſo erſt von Kirche und Sakramenten, dann von dem durch die kirchliche Sakramentsanſtalt vermittelten Heile ſprechen müſſen. Statt deſſen ſtellten ſie nur im antiproteſtantiſchen praktiſchen Intereſſe diejenigen Lehren auf, welche zur Befeſtigung der römiſch-kirchlichen Sakramentsanſtalt unbedingt notwendig waren. Ja, während ſie hier zunächſt die römiſch-katholiſche Lehre von der Kirche und erſt im Zu-

ſammenhange damit die von den kirchlichen Sakramenten hätten aufſtellen ſollen, ſchwiegen ſie über die Kirche überhaupt, obgleich ſie tauſend Veranlaſſungen zum reden hatten, und in Bezug auf die Sakramente enthielten ſie ſich jeder Theorie über das Weſen und die innere Notwendigkeit derſelben, beides um unliebſamen Erörterungen aus dem Wege zu gehen; man begnügte ſich, den Sakramentsmechanismus in ſeinen einzelnen Teilen zu beſchreiben und als notwendig hinzuſtellen. Die proteſtantiſche Lehre von der Kirche als der Gemeinde der Chriſtusgläubigen, welche zwar die Predigt des göttlichen Wortes und die Spendung von Taufe und Abendmahl als göttliche Gnadenmittel hat und übt, aber im geiſtlichen Amte doch nur eine kirchenordnungsmäßige Einrichtung, kein Gnadenmittel ſieht — dieſe Lehre war auch ſo verworfen. Das Trienter Konzil ſtellte die Siebenzahl der Sakramente feſt und widmete den Dogmen über die einzelnen Sakramente alle Sitzungen von der ſiebenten (3. März 1547) an bis zur vierundzwanzigſten (11. November 1563); doch erwecken dieſe alle in dogmatiſcher Hinſicht nicht das Intereſſe der 4.—6. Sitzung. Kaum hatte man indes die Verhandlung über die Sakramente begonnen, als der Kaiſer dem Papſte übermächtig zu werden ſchien, ſo daß dieſer unter dem Vorwande einer in Trient ausgebrochenen Epidemie (Danz, p. 68) das Konzil aus der Sphäre des kaiſerlichen Einfluſſes nach Bologna verlegte. Mit der inhaltsloſen 8. Sitzung am 11. März 1547 ſchloß das Trienter Konzil ſeine erſte Periode.

Überſchauen wir den Inhalt der in derſelben Zeit vereinbarten Reformdekrete, um uns ein Urteil zu verſchaffen über das, was man ſich damals in Rom als „Reformation" etwa gedachte gefallen zu laſſen. Das Konzil dekretierte die Anſtellung von theologiſchen Lektoren an den Kathedralkirchen (Danz, p. 27), ermahnte die Biſchöfe zur Predigt des Evangeliums (Sessio V) und verpflichtete ſie zur Reſidenz (Sessio VI) „doch nur ſo weit, daß immer noch zu Gunſten römiſcher Nepoten Ausnahmen möglich blieben" (Henke a. a. O. S. 29); es unterwarf auch die Domkapitel der Aufſicht der Biſchöfe (Danz, p. 50 sqq.) und verſchärfte die Bedingungen zur Erlangung kirchlicher Ämter (Sessio VII, Danz, p. 60 sqq.). Eine ſolche „Reformation", welche die Schäden der Kirche nicht bei der Wurzel angriff, konnte ſelbſt dem Kaiſer nicht genügen, um durch ſie die Proteſtanten zum Wiederanſchluß an die römiſche Kirche zu gewinnen; und da die dogmatiſchen Dekrete vollends ſeine Pläne durchkreuzen mußten, ſo verhinderte er zunächſt ihre Veröffentlichung, um den Proteſtanten den Weg zum Konzil offen zu halten; die Macht hatte er ja jetzt, dieſe im Notfall mit Gewalt zum Anſchluß an das Konzil zu zwingen. Da ſchnitt ihm der Papſt die Möglichkeit dazu ab, indem er das Konzil in ſeine eigene Nähe nahm; der Proteſtantismus in Deutſchland aber war trotz ſeiner politiſchen Niederlage — gerettet. So lange Paul III. lebte, war an eine Rückführung des Konzils nach Trient nicht zu denken.

Zu Bologna kam es zu keinen öffentlichen Verhandlungen, da ſich die Väter nicht in genügender Zahl zuſammenfanden. Die hier abgehaltenen Sitzungen, die neunte und die zehnte (vom 21. April und 2. Juni 1547) verliefen reſultatlos (Danz, p. 68—71, doch vgl. Theiner, Acta genuina, praef. p. XIII [patres] „haud otiosi erant").

Erſt als der Kardinal del Monte, welcher dem Konzil in ſeiner erſten Periode als erſter Legat präſidiert hatte, im Jahre 1549 als Julius III. auf den päpſtlichen Stuhl erhoben war, wurde auf Grund ſeiner Bulle Cum ad tollenda (Romae, 18. Kal. Dec. 1550, Danz p. 71) das Konzil zu Trient fortgeſetzt. Es tagte in ſechs Sitzungen, von der 11. bis zur 16. (am 1. Mai, 1. September, 11. Oktober, 25. November 1551, dazu am 25. Januar und 28. April 1552). Auf dem dogmatiſchen Gebiete ſetzte man die Sakramentslehre fort. Nachdem in der 7. Sitzung ſchon über Taufe und Firmung gehandelt war, entſchied das Konzil in der 13. Sitzung über das hl. Abendmahl unter Billigung der Transſubſtantiation mit allen ihren Vorausſetzungen und Folgerungen (Danz, p. 75 sqq.), in der 14. Sitzung über das Pönitenzſakrament mit der Dreiteilung von contritio cordis, confessio oris und satisfactio operis (Danz, p. 91 sqq.); die Lehre von den „Indulgenzen" aber verſchob man, wie die von dem Genuſſe des Abendmahls unter einer Geſtalt und von der Meſſe (vgl. Danz, p. 89), weil die Proteſtanten, deren Ankunft man erwartete, nicht durch dieſe heiklen Themata gereizt werden ſollten (vgl. Danz, p. 89). Endlich handelte man noch über das Sakrament der letzten Oelung (Danz, p. 102 sqq.). Dieſe Dekrete beweiſen, daß die Synode in ſtarrer Konſequenz weiter arbeitete und gar nicht daran dachte, dem Proteſtantismus dogmatiſche Zugeſtändniſſe zu machen. Die beiden gleichzeitigen Reformdekrete, welche in der 13. und 14. Sitzung (Danz, p. 84 sqq. und 109 sqq.) angenommen wurden und die größere Sicherſtellung der Macht der Biſchöfe in ihren Diöceſen betrafen, erreichen nicht im entfernteſten die Wichtigkeit der dogmatiſchen Feſtſetzungen.

In kirchlich-politischer Beziehung ist dagegen die zweite Periode des Konzils ungleich interessanter als die erste, weil der Kaiser Karl wirklich die Zulassung der Protestanten zu den Verhandlungen, sogar bis zur Disputation mit Konzilsdeputierten (aber nicht zur Beschlußfassung!) durchsetzte; zweimal stellte das Konzil den Protestanten einen Geleitsbrief („Salvus conductus") aus, erst einen mißverständlichen (Danz, p. 90), dann einen Vertrauen erweckenden (16, 118 sqq.); „omni fraude et dolo exclusis", ib. p. 121). Schon waren die württembergischen und die sächsischen Gesandten politischen Standes eingetroffen, und die württembergischen hatten vor der 15. Sitzung, die am 25. Januar 1552 stattfand, in einer Privatkongregation am vorhergehenden Tage eine von Brenz ausgearbeitete Bekenntnisschrift übergeben; von Kursachsen war gleichzeitig Melanchthon mit einer Confessio Saxonica unterwegs und schon bis Nürnberg gekommen, als Kurfürst Moritz durch eine zweite Untreue den deutschen Protestantismus rettete und durch seinen kühnen Zug nach Süddeutschland den Kaiser aus Innsbruck und die Konzilsväter aus Trient zu fliehen veranlaßte. Das Konzil hatte sich in seiner 16. Sitzung am 28. April 1552 eiligst „suspendiert" (Danz, p. 122).

Der Gang der kirchlich-politischen Ereignisse führte dann in Deutschland zum Augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555; staatsrechtlich anerkannt, brauchten sich die protestantischen Stände um das Konzil nicht weiter zu kümmern; aber jetzt waren es die katholischen Fürsten, welche auf Reformen bestanden: Ferdinand, der römische Kaiser, verlangte den Laienkelch und die Priesterehe, Klosterreform und deutsche Kultussprache; nicht viel geringer waren die Forderungen Frankreichs, wo man noch im Frühjahr 1563 die Reformierten zu beschwichtigen suchte; Spanien trat für die Selbstständigkeit der Bischöfe ein. Der kluge Papst Pius IV., welcher nach dem Hinscheiden des fanatischen Paul IV. seit 1559 regierte und gerade im Interesse der römischen Kirche jede Beleidigung der katholischen Mächte zu vermeiden suchte, ließ wesentlich, um sie zufrieden zu stellen, das Konzil am 18. Januar 1562 mit der 17. Sitzung wieder eröffnen. Die Verhandlungen des Jahres 1562 von der 17. bis zur 22. Sitzung (17. September) fielen aber nicht nach Wunsch der katholischen Mächte aus: in der 18. (am 26. Februar 1562) wurde eine Kommission mit der Abfassung eines Index librorum prohibitorum beauftragt; die 19. (am 14. Mai) und die 20. (am 4. Juni) verliefen resultatlos; in der 21. entschied man über die zurückgestellte Frage des Laienkelches, der nicht für notwendig erklärt und damit thatsächlich (wenn auch nicht ausnahmslos) abgelehnt wurde wie auch die Kinderkommunion (Danz, p. 134 sqq.), in der 22. Sitzung (17. September) dekretierte das Konzil im engsten Anschluß an die Trienter Abendmahlslehre und die darin vorgetragene Transsubstantiation das Dogma von dem Meßopfer, das als unblutige „Repräsentation" des blutigen Kreuzopfers, aber als „wahrhaftes Sühnopfer" („vere propitiatorium") (und dadurch doch als Fortsetzung des Sühnopfers Christi oder als Erneuerung desselben) aufgefaßt wurde (Danz, p. 144 sqq.). Die gleichzeitigen Reformdekrete besserten Einiges in Bezug auf Erteilung der Ordination, auf Einkommen und Lebenswandel der Geistlichen, Besetzung der Kapitel, in Betreff der frommen Stiftungen u. dgl. (Danz l. c. p. 138 sqq., 152 sqq.). (Über das Verhältnis des Konzils zu den Universitäten s. Merkle.) Aber diese Verfügungen bestätigten nur das Alte mit geringer Erleichterung oder Besserung; sie befriedigten nicht, und der eingetretene Bruch vergrößerte sich zu Anfang 1563 dergestalt, daß sechs Monate vergingen, ehe nur wieder eine Sitzung gehalten werden konnte. Erst als im Mai 1563 der Kardinal Morone die Leitung des Konzils übernahm, gelang es diesem diplomatisch gewandten Vertreter des Papsttums, die beiden oppositionellen Mächte, die Fürsten einerseits, die Bischöfe andererseits, so gegeneinander zu richten, daß jeder Teil nur durch das Papsttum seine Rechte am besten hoffte aufrecht erhalten zu können. Vor allem mußte es aber der Kurie darauf ankommen, das unbequeme Konzil möglichst bald zu beendigen. Unter diesen für die Kurie jetzt günstigen Verhältnissen gelang es, die noch unerledigten beiden Sakramente, welche tief in die praktischen Verhältnisse der Kirche und der Gesellschaft eingriffen, die Priesterweihe und die Ehe, ziemlich glatt zu bearbeiten; jene wurde in der 23. Sitzung (am 15. Juli) im ausgeprägt hierarchischen Sinne (Priestertum mit „unzerstörbarem Charakter") dogmatisiert; in der 24. Sitzung (am 11. November) wurde der sakramentale Charakter der Ehe, ihre Bedingungen und ihre Hindernisse, dazu ihre Unvereinbarkeit mit der Priesterweihe in einer Person, also der Priestercölibat, festgestellt. Die 25. Sitzung (3. und 4. Dezember 1563) beschäftigte sich dann (bei Danz, p. 209 sqq.) noch in kürzester Form mit denjenigen dogmatischen Punkten, welche den Protestanten in der Heilserlangung besonders Anstoß erregt hatten, Fegfeuer, Anrufung der Heiligen, Bilder- und Reliquien-

verehrung, Mönchtum und Ablässe — lauter Punkte, welche im unmittelbaren Zusammenhange mit der subjektiven Seite der Heilserlangung, also in der Justifikationslehre hätten zur Sprache kommen müssen. Allein mit Bedacht hatte man sie zurückgestellt, bis man — keine Rücksicht mehr auf die Protestanten zu nehmen brauchte. Aus Klugheit aber dekretierte man auch hier nur, was für das römische System unbedingt notwendig war. Über die Ablässe z. B. setzte die Synode nur fest, daß die Kirche das Recht habe, Ablässe zu erteilen und daß dieselben, wenn mit Weisheit gespendet, nützlich seien. Die Notwendigkeit wurde nicht behauptet; ebenso wurde die Anrufung der Heiligen bloß für „bonum atque utile" erklärt. Die letzten Reformdekrete brachten zum Teil wohlthätige Bestimmungen über Seelsorge, Pflichten der Bischöfe bei der Ordination der Kleriker, Einrichtung von Klerikalseminarien (Danz, p. 173), über die Feier der kirchlichen Eheschließung (Danz, p. 181 sqq.), über die Wahl der Bischöfe und Kardinäle (ib. p. 187 sqq.), über Provinzial- und Diöcesansynoden (ib. p. 189 sqq.), über bischöfliche Visitationen (ib. p. 190 sqq.), vorsichtige Anwendung von Exkommunikationen (ib. 228) und eine ganze Reihe anderer Disziplinarsachen. Aber das ganze Reformwerk der Trienter Väter, unter den verschiedensten historischen Verhältnissen mit diplomatischer Klugheit zu stande gebracht, war doch nur eine „Restauration mit wenig Reformation" (Henke S. 39). Die Grundgedanken des Protestantismus waren alle abgelehnt und damit in der Folgezeit niemand über den Gehorsam des Trienter Konzils gegen den Papst im unklaren sei, beschlossen die 255 Väter (so hoch belief sich ihre Zahl zum Schluß), daß für alle ihre Beschlüsse zu ihrer Geltung erst die Bestätigung des Papstes eingeholt werden solle („ut et omnium et singulorum, quae in ea [Synodo] decreta et definita sunt, confirmatio . . . a beatissimo Romano Pontifice petatur", Danz, p. 248). Die Bestätigung erfolgte am 26. Januar 1564, Danz, p. 253 sqq.; auch behielt sich der Papst das Recht der Auslegung der Trienter Dekrete vor, wofür er sich einer Congregatio cardinalium pro interpretatione et executione sacrosancti concilii Tridentini bedient. Auf diesen Beschlüssen ruht der ganze moderne Katholicismus; sie gelten thatsächlich in der ganzen römisch-katholischen Welt, auch wo sie nicht formell verkündigt sind; von der Trienter Synode bis zur vatikanischen im Jahre 1870 geht eine gradlinige Bewegung; was zu Trient behutsam umgangen, aber doch durch Einholung der päpstlichen „Bestätigung" der Beschlüsse schon thatsächlich angenommen war, die Herrschaft des Papstes über die Kirche, wurde zu Rom 1870 in konsequenter Fortbildung des Tridentinums hinzugefügt. Zu Trient begann 1545 die Verjesuitisierung der römischen Kirche, zu Rom wurde sie 1870 vollendet, die Konzentration der gesamten katholischen Welt unter den autonomen Willen des jeweiligen Papstes als Träger der Kircheneinheit.

Es giebt zweierlei Standpunkte, das Tridentinum zu beurteilen: 1. einen rückwärtsgewandten, wenn man die Trienter Reformation mit dem erbärmlichen Zustande der Kirche am Ausgange des Mittelalters vergleicht — dann wird man gern die Vorzüge des nachtridentinischen Katholicismus vor dem vortridentinischen anerkennen; oder aber 2. man nimmt einen vorwärtsgewandten Standpunkt ein, indem man unter stetiger Berücksichtigung der Geschichte des Jesuitismus die dogmatische Seite des Trienter Konzils für die Hauptsache hält und dann von ihm aus diejenige Periode des Katholicismus datiert, die im Vatikanum gipfelt. Nach dem Jahre 1870 ist der zweite Standpunkt der richtige und wichtige.

Auf die päpstliche Publikation der Decreta et Canones Concilii Tridentini, Rom 1564, erfolgte noch in demselben Jahre ebenfalls auf Befehl Pius IV. die Herausgabe des Index librorum prohibitorum, welcher bis in die Neuzeit, zuletzt von Leo XIII., mit Zusätzen neu herausgegeben wurde. Daran schloß sich gleichfalls 1564 die Professio fidei Tridentinae, auf welche alle Geistlichen innerhalb der römischen Kirche verpflichtet werden, 1566 durch Pius V. der Catechismus Romanus, 1568 das Breviarium Romanum (vgl. darüber den Abschnitt bei P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 228 ff.) und 1570 das Missale Romanum. Papsttum und römische Kirche waren neu befestigt.

**P. Tschackert.**

**Trier, Erzbistum.** — Codex diplomat. Rheno-Mosellanus, ed. W. Günther, 5 Bde, Koblenz 1822—1826; Urkundenbuch zur Geschichte der ... Mittelrheinischen Territorien bearb. von H. Beyer, L. Elteſter, A. Görz, 3 Bde, Koblenz 1860—1874; vgl. auch MG DD I, Hannover 1872; Dipl. Karol. I Hann. 1906; Dipl. reg. et imp. Germ. 3 Bde Hann. 1879—1903; F. X. Kraus, Die chr. Inschr. der Rheinlande, 2 Teile, Freiburg 1890, Nr. 75—255. Gesta

Trevirorum in MG SS VIII u. XXIV; Series ac. Trev. SS XIII. A. Görz, Regesten der EB. von Trier, 2 Bde, Trier 1859—61; J. N. v. Hontheim, Prodromus histor. Trevir., 2 Bde, Augsb. 1757; derſ., Hist. Trevir. diplom. 3 Bde, Augsb. 1750; Gallia christiana in prov. eccl. distrib., 13. Bd, Paris 1874; J. Marx, Geſch. d. Erzſtifts Trier, 5 Bde, Trier 1858—64; K. Schorn, Eiflia sacra, 2 Bde, Bonn 1887 f.; Ph. de Lorenzi, Beiträge z. Geſch. d. Pfarreien der D. Trier, 2 Bde, Trier 1887; vgl. auch die KGG Deutſchlands von Rettberg, Friedrich und Hauck; hier auch die Spezialliteratur.

Unter den deutſchen Bistümern iſt Trier wahrſcheinlich das älteſte. Die Stadt Trier war in der römiſchen Kaiſerzeit ſehr bedeutend, ſeit Diokletian war ſie Hauptſtadt von Gallien; man ſchätzt ihre Einwohnerzahl auf 50—60000 Seelen. Es darf als ſicher angenommen werden, daß das Chriſtentum ſchon im 2. Jahrhundert dort Fuß faßte. Im Laufe des 3. vermehrte ſich die Zahl der Gläubigen langſam; erſt ſeit Konſtantin ſchwoll ſie raſch an. Wir wiſſen aus einer Notiz des Athanaſius (Apol. ad Const. imp. 15), daß man 336, während Athanaſius als Verbannter an der Moſel weilte, an einer neuen Kirche baute, weil die alte nicht mehr ausreichte. Im nächſten Jahrhundert wurde die um 370 gebaute Gerichtshalle in eine Kirche umgewandelt; ſie iſt im heutigen Dom erhalten. Zu einer rein oder faſt rein chriſtlichen Stadt wird Trier erſt in den letzten Jahren der Römerherrſchaft geworden ſein. Dieſe nahm in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein Ende; durch die fränkiſche Eroberung wurde Trier für immer zu einer deutſchen Stadt. Die Eroberer waren Heiden; aber ſie hinderten den Fortbeſtand der Chriſtengemeinde nicht und der Übertritt Chlodwigs führte alsbald auch die Franken an der Moſel zum Anſchluß an die chriſtliche Kirche.

Der Urſprung des Epiſkopats in Trier verliert ſich im Dunkel. Denn die angeblichen Apoſtelſchüler Eucharius, Valerius und Maternus ſind Geſchöpfe der Legende. Sicher nachweislich iſt erſt Biſchof Agröcius, einer der Teilnehmer der Synode von Arles 314; eine bedeutende Stellung nahmen ſeine Nachfolger Maximinus und Paulinus ein, die Geſinnungsgenoſſen und Mitkämpfer des Athanaſius im arianiſchen Streite. Doch läßt ſich die Frage, ob ſie bereits als Metropoliten der erſten belgiſchen Provinz zu betrachten ſind, nicht ſicher beantworten. Der politiſche Rang der Stadt macht eine bejahende Antwort wahrſcheinlich; aber die langſame Durchführung der Metropolitanverfaſſung im Abendland erregt gegen ſie Bedenken. Die fränkiſche Eroberung hat die Trierer Biſchofsreihe nicht unterbrochen; gerade aus der Zeit der Kämpfe iſt der Name des Biſchofs Jamblichus erhalten (MG EE III, Nr. 23 v. 79); ſeine Nachfolger Nicetius, Magnerich u. a. erſcheinen thatſächlich als Metropoliten (ſ. KG Deutſchlands I², S. 128). Zwar ging in der Verwirrung der ausgehenden Merowingerzeit dieſe Würde wieder verloren. Aber ſeit ihrer Erneuerung durch Karl d. Gr. vor 811 (ſ. KG D.s II², S. 208) hat Trier ſie bis zum Beginn des vorigen Jahrhunderts behauptet.

Zur Diöceſe Trier gehörte das Land auf beiden Seiten der Moſel von der jetzigen preußiſch-lothringiſchen Grenze bis zum Einfluß der Moſel in den Rhein und diesſeits des Stroms ein kleinerer Landſtreich auf beiden Ufern der Lahn bis oberhalb Wetzlar. Suffraganbistümer waren Metz, Toul und Verdun.

Biſchofsliſte: Agröcius 314, Maximinus 343, Paulinus 353, Jamblichus um 475, Aprunculus um 530, Nicetius geſt. 566, Magnerich geſt. nach 585, Sabaudus 614, Anaſtaſius 626 oder 627, Modoald um 630, Numerianus um 660, Baſinus und Liutwinus, Milo 717—757 (? 753), Weomad geſt. 791, Richbod geſt. 804, Wazo, Amalar geſt. 814—816, Hetti geſt. 847, Thietgaut 863 abgeſetzt, Bertulf 869—883, Ratbod 883—915, Ruotger geſt. 931, Ruotbert 931—956, Heinrich I. 956—964, Dietrich 965—977, Ekbert 977—993, Liudolf 994—1008, Megingoz 1008—1015, Poppo 1016—1047, Eberhard 1047—1066, Konrad 1066, Uoto 1066—1078, Egilbert 1079—1101, Brun 1101—1124, Gottfried 1124—1127, Meginher 1127—1130, Adalbero 1131—1152, Hillin 1152—1169, Arnold 1169—1183, Folmar 1183—1189, Johann I. 1189—1212, Dietrich v. Wied 1212—1242, Arnold v. Iſenburg 1242—1259, Heinrich II. v. Vinſtingen 1260—1286, Boemund v. Warnesberg 1289—1299, Dieter v. Naſſau 1300—1307, Baldewin v. Luxemburg 1308—1354, Boemund v. Saarbrücken 1354—1362, Kuno v. Falkenſtein 1362—1388, Werner v. Königsſtein 1388—1418, Otto v. Ziegenhain 1418—1430, Hraban v. Helmſtadt 1430—1439, Jakob v. Sirk 1439—1456, Johann v. Baden 1456—1500, Jakob v. Baden 1500—1511, Richard v. Greiffenklau 1511 bis 1531.

**Hauck.**

**Trigland,** Jacobus, geſt. 1654. — Joh. Coccejus, Oratio funebris (aufgenommen in Opera omnia Joh. Cocceji, tom. IV, p. 48seq.); H. W. ter Haar, Jacobus Trigland

(akad. Dissertation), s'Gravenhage 1891; Opuscula Jacobi Triglandi, 3 tom. fol. Amsterdam 1640.

Zur Zeit des Remonstrantischen Streites in den Niederlanden nahm Jacobus Trigland unter den Kontraremonstranten eine höchst wichtige Stellung ein. Obgleich er zu den jüngeren Gliedern der Partei gehörte und darum beim Beginn der Streitigkeiten nicht in den Vordergrund trat, ward er sehr bald einer der vornehmsten Wortführer im Streit. Er bekämpfte unermüdlich mit Wort und Schrift die Remonstranten und verteidigte mit großer Kraft die Lehre der reformierten Kirche. Als Mann aus einem Gusse, der stets gradeswegs auf sein Ziel los ging und von keinem Kompromiß wissen wollte, der sich durch große Gelehrtheit und unermüdlichen Eifer auszeichnete, hat er auf seine Zeitgenossen großen Einfluß ausgeübt, während auch das Nachgeschlecht ihm noch immer dankbar sein mag für seine „Kerckelijke Geschiedenissen", ein Werk, das, welche begründete Einwände auch immer dagegen erhoben werden können, stets seinen großen Wert als eine der wichtigsten Quellen für die Kenntnis der Geschichte der Niederländischen Reformierten Kirche bis zur Dordrechter Synode von 1618/19 behalten wird.

Sein Vater Cornelis Trigland entstammte einem alten Patriziergeschlecht zu Gouda, wo er eine Zeit lang an der Lateinschule unterrichtete. Er zog jedoch, vielleicht wegen seiner Anhänglichkeit an die römisch-katholische Kirche nach Vianen, wo er Bierbrauer wurde. Hier wurde Jacobus Trigland (der Name Trigland ist eine Übertragung von Dreijeykele = drei Eicheln) am 22. Juli 1583 geboren. Er wurde nicht bei seinen Eltern, sondern bei Verwandten in Gouda erzogen, die den Wunsch hegten, er möchte Geistlicher werden, und ihn deshalb die dortige Lateinschule besuchen ließen, an der damals Mag. Paulus Fraudenius Rektor war. Im Jahre 1597 that man ihn zu einigen Priestern nach Amsterdam, damit er dort die Dogmatik seiner Kirche kennen lerne. Ende 1598 siedelte er nach Löwen über, wo er sich, da einem Verbote der Generalstaaten zufolge kein Niederländer dort studieren durfte, unter dem Namen von Jacobus Triballenius oder Triblandius aus Gouda einschreiben ließ. In Löwen begann der innerliche Kampf, der ihn später zum Bruch mit der römischen Kirche führen sollte. Die Methode, die man dort bei der Widerlegung ketzerischer Ansichten befolgte, wobei mehr auf menschliche Zeugnisse, denn auf das Wort Gottes Gewicht gelegt wurde, befriedigte ihn nicht. Die Lektüre der Werke Bellarmins beunruhigte ihn noch mehr. Besonders die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke, die er als eine Frucht menschlichen Hochmuts und für unverträglich mit der christlichen Demut hielt, weckte Zweifel bei ihm. Wahrscheinlich um ihn für eine Zeit lang in eine andere Umgebung zu bringen, wurde ihm vom Leiter des Collegium Pontificium eine Mission nach Haarlem aufgetragen. Er verließ Löwen, um nicht mehr dorthin zurückzukehren. Einige Wochen hielt er sich bei seinen katholischen Verwandten zu Gouda auf, aber in diesem streng kirchlichen Kreise fand er keine Ruhe. Der Zweifel wurde stets stärker in seiner Seele, bis er endlich nach langem Kampf zu der Überzeugung kam, daß für Sünder kein ander Heil denn aus Gnade in Christus sei und daß die guten Werke Früchte der Dankbarkeit sein müßten. „So war er bereits reformiert, bevor er die reformierte Kirche kannte" (Coccejus, l. l.). Während seine Verwandten, bei denen er erzogen war, ihm nun ihr Haus verschlossen, fand er eine Heimat bei seinen nicht so streng katholischen Eltern. Er studierte nun die reformierte Lehre und suchte mittlerweil nach Mitteln, seinen Unterhalt zu verdienen. Im Jahre 1602 im Alter von 19 Jahren wurde er zum Rektor der Schule zu Vianen ernannt. Das Studium der Bibel, die Predigten des gelehrten dortigen Predigers Dr. Alb. Selcartius, die er hörte, die Lektüre der ihm von diesem geliehenen Confessio von Beza, Calvins Institutiones und Bullingers Decades brachte ihn zur Überzeugung, daß die reformierte Kirche „die wahrhaftige Kirche Christi" sei und im Jahre 1603 trat er „hilari animo" nach abgelegtem Glaubensbekenntnis ihr bei.

Auf Anraten von Selcartius bereitete er sich zwischendurch auf das Predigtamt vor und nach bestandenem Examen wurde er im Jahre 1607 zu Stolwijk zum Prediger ordiniert. Seine Predigten machten einen sehr günstigen Eindruck, und dem vor allem hatte er es zu danken, daß er schon 1610 nach Amsterdam berufen wurde, wo er am 24. Dezember in sein Amt eingeführt wurde. Während der ersten Jahre seines Verbleibs dortselbst machte er wenig von sich reden, aber im Jahre 1614 begann seine Thätigkeit auf kirchlich-politischem Gebiet, über die wir nachher näher sprechen müssen und die erst mit seinem Tode ihr Ende fand. Im Jahre 1617 wurde er an die reformierte Gemeinde im Haag für eine Zeitlang beurlaubt, worum der dortige „doleerende" Kirchenrat mit Unterstützung des Prinzen Moritz mehrmals ersucht hatte. Im Jahre 1618 ent-

ſandte ihn die Provinzialſynode von Nord-Holland als Deputierten nach der großen Nationalſynode von Dordrecht. Welchen Anteil er an den Beratungen genommen hat, geht aus den Akten dieſer Synode nicht hervor. Wohl wiſſen wir aus ſeinen „Kerkelijcke Geschiedenissen", daß er einen Beweis von Mäßigkeit durch ſeinen Tadel über die Weiſe, in der Bogerman die Remonſtranten wegſchickte, gab. In die Kommiſſion, welcher die Synode den Auftrag gab, die Canones Dordracenae aufzuſtellen und dabei die reformierte Lehre aufs neue zu formulieren, wurde auch er gewählt. Als Prediger zu Amſterdam hat er in dem Streit gegen die Remonſtranten, in welchem er allzeit im Vordertreffen ſtand, viele Unannehmlichkeiten auch von ſeiten der Obrigkeit zu erdulden gehabt. Sein Amt als Seelſorger hat er deswegen jedoch nicht vernachläſſigt und als Prediger wurde er trotz des ſtrengen Dogmatismus ſeiner Predigten ſehr gerühmt. Auch an der Verwaltung der Kirche in den Provinzialſynoden hat er wiederholt thätigen Anteil nehmen müſſen. Im Jahre 1634 verließ er Amſterdam, um eine theologiſche Profeſſur zu Leiden anzunehmen als Nachfolger von Andr. Rivet (ſ. XVII, 46). Vorher hatte ihm der akademiſche Senat den Dr. theol. verliehen. In ſeinen Vorleſungen behandelte er die Exegeſe des ATs und von 1639—1650 auch die Loci Communes, ſpäter auch „conscientiae casus", während er bei den Disputationen, die unter ſeinem Vorſitz ſtattfanden, über verſchieden theologiſche Gegenſtände ſprach „graviter, cordate, libere, solide, accurateque" (Coccejus l. l.). Von 1637—1645 war er zugleich angeſtellter Prediger der ref. Gemeinde zu Leiden. In den letzten Jahren ſeines Lebens ward ihm ſeine Schwerhörigkeit ſehr läſtig, auch hatte er infolge eines Steinleidens viel Schmerzen auszuſtehen. Am 5. April 1654 ſtarb er. Auf ſeinen eigenen Wunſch war ſchon im Auguſt 1653 der Utrechter Profeſſor Joh. Hoornbeek als Hilfe ihm zur Seite geſtellt worden. Dieſer wurde denn auch ſein Nachfolger. Seiner 1604 in Vianen geſchloſſenen Ehe mit Chriſtina Stoof, die 1643 geſtorben war, entſtammten elf Kinder, von denen ſieben ihn überlebten, darunter drei Söhne: Cornelis, der Prediger im Haag wurde, Theodorus, ſpäter Profeſſor der Rechtswiſſenſchaft, und Jacobus, der zuletzt Prediger zu Amſterdam geweſen iſt. Des letzteren Sohn, ebenfalls mit dem Vornamen Jacobus, iſt von 1686 bis 1705 wie ſein Großvater Profeſſor der Theologie und der hebräiſchen Archäologie zu Leiden geweſen (ſ. über ihn: Glaſius, Godgeleerd Nederland, III, 446, 447).

Aus den Schriften Triglands, die ausſchließlich aus Streitſchriften beſtehen, lernen wir ihn als einen Mann kennen, der in allen Stücken von der Wahrheit der reformierten Lehre überzeugt war, und für ihre Verteidigung keine Mühe und keinen Streit ſcheute. Er iſt ein begabter Dogmatiker und ein ſcharfer Polemiker. In allem, was er ſchreibt, zeigt er ſich als ein Mann, der nicht gering geſchätzt werden darf. Er beſitzt eine große Gelehrtheit, eine gründliche Kenntnis der Bibel und der Werke der Reformatoren. Bei ſeiner Beweisführung weiß er ſcharf zu unterſcheiden, logiſch zu begründen, und dringt er ſtets bis zum Weſen der Sache hindurch. Sein Stil iſt ſehr verſtändlich, aber nicht gefällig, ſein Ton in der Regel ſehr heftig. Sowohl bei der Wiedergabe der Überzeugungen ſeiner Gegner, als in der Angabe ſeiner Quellen, beweiſt er ſich als ehrlich und wiſſenſchaftlich. Die Gabe, Andersdenkende zu ſchätzen, ſcheint ihm jedoch durchaus gefehlt zu haben. Man hat, wie es bei hartem Parteiſtreit zu gehen pflegt, Trigland heftig angegriffen. Er hatte einen jähzornigen und leidenſchaftlichen Charakter und war nicht durchaus frei von Hochmut. Dadurch machte er ſich viele Feinde, die zeitweilig ſeine Ehrlichkeit in Verdacht brachten. So ſchreibt Bern. Dwinglo (Grouwel der verwoesting, blz. 67) von ſeiner „vermeſſenen Unverſchämtheit, — gewohnheitsmäßen Lügen, Verleumdungen — Betrügereien ꝛc.". An dem guten Glauben Triglands braucht jedoch nicht gezweifelt zu werden. Seine rote Geſichtsfarbe gab dem Dichter Vondel Anlaß, ihn als einen „Kalkuttiſchen Hahn" zu verſpotten und ihm Trunkſucht vorzuwerfen, welcher Vorwurf jedoch pure Läſterung iſt. Trigland war ein kriegsfertiger Mann, aber ſeine hartnäckige Beſtreitung der Remonſtranten entſprang nicht der Luſt am Streit, ſondern der feſten Überzeugung, daß ihre Lehre verderblich und darum in der ref. Kirche nicht zu dulden ſei. Lehrdifferenzen konnte er nicht ertragen. Am deutlichſten hat er dies in ſeinem Schriftchen „Den Rechtghematichden Christen" (Amſt. 1615) ausgeſprochen, das auch in ruhigem und würdigem Ton gehalten iſt. Er rechtfertigte hier ſeine Haltung und ſetzte ſeinen Standpunkt deutlich auseinander. Von Bedeutung iſt auch ſeine „Verdedigingh van de Leere end' Eere der Ghereformeerde Kerken ende Leeraren, teghen verscheijden lasteringhen enz" (Amſt. 1616), in der die Verteidigung der reformierten Dogmatik im Vordergrunde ſteht. Das Recht der Obrigkeit in kirchlichen Dingen bekämpft er kraftvoll in ſeiner „Antwoordt op drij Vraghen, dienende tot

advys in de huydendagsche Kerkelijke swarigheden" (Amſt. 1615) und in ſeiner „Christelijcke ende Nootwendighe verclaringhe" (Amſt. 1615). Auch nach der großen Synode von Dordrecht im Jahre 1618/19, wo die ref. Lehre feſtgeſetzt wurde, fuhr Trigland fort in ihrer Verteidigung gegen die ſcharfen Angriffe der Remonſtranten. Seine wichtigſten Schriften nach 1619 ſind: „Christelijcke, ende Vriendelijcke Vermaninge aen alle af-ghedwaalde Remonstrants-Ghezinde" (Amſt. 1623), „Tweede Christelijcke ende Vriendelijcke Vermaninghe aende af-ghedwaalde Remonstrants-Ghezinde" (Amſt. 1623), „De Kracht der Godtsaligheydt, Dat is de Leere der Waarheyt die nae de Godtsaligheydt is" (Amſt. 1631), und in der über dieſe letzte Schrift ſich entſpinnenden polemiſchen Debatte folgende drei Schriften 1. „Trina Dei Gratia, nimirum, electionis, sanctificationis, conservationis applicata, confirmata et indicata" (Amſt. 1636); 2. „Disputatio Theologica de civili et ecclesiastica potestate et utriusque ad se invicem tum Subordinatione, tum Coordinatione" (Amſt. 1642); 3. „Antapologia, sive examen atque refutatio totius Apologiae Remonstrantium. Opus posthumum" (Harderwici 1664).

Als Beſtreiter der Remonſtranten iſt Trigland allgemein bekannt, weniger aber als Polemiker gegen die römiſche Kirche. Doch hat er auch auf dieſem Gebiet ſich häufig bethätigt. Als ehemaliger Zögling der Jeſuiten hegte er gegen dieſe eine beſondere Abneigung. Seine Beleſenheit in den Kirchenvätern und den kirchlichen Schreibern und ſeine Bekanntſchaft mit den Zuſtänden und Mißbräuchen der römiſchen Kirche machten ihn zu einem furchtbaren Gegner. In ſeinem „Valschen Roem des Pausdoms" (Amſt. 1631) beſtritt er die Lehre von der apoſtoliſchen Succeſſion von Petrus und dem ihm von Chriſtus aufgetragenen Primat in der Kirche. Ausführlicher that er das noch in ſeinem „Los Gebouw des Pausdoms, dat is klare Verthooninghe, hoe dat de kerckelijcke Monarchie ende Hierarchie des Pausdoms, op een los, ja versiert Fundament gebouwt staet" (1633). In ſeinem „Bodemlooze Pausdom, dat is, klaere aanwijsinghe, hoe dat het Pausdom nerghens gront ofte vastigheydt en heeft" (1638) handelte er über die Autorität der Kirche und die Autorität der Schrift. Trigland ſah in der röm. Kirche das Reich des Satans und wünſchte durch ſeine Schriften an dem Sturz desſelben mitzuhelfen.

Am meiſten bekannt geworden iſt Trigland durch ſeine große Arbeit, betitelt „Kerkelijcke Geschiedenissen, begrijpende de swaere ende bekommerlijcke geschillen in de Vereenigde Nederlanden voorgevallen, met derselver beslissinge; ende aenmerckinge op de Kerckelijcke Historie van Johannes Wtenbogaert" (Leyden 1650). In dieſem umfangreichen Folioband hat er in nach vielen Seiten vortrefflicher Weiſe die Geſchichte der Reformation in den Niederlanden dargeſtellt und ein Werk geliefert, das noch immer zu Rate gezogen werden muß, wenn auch mit einiger Vorſicht. Schon lange hatte die ref. Kirche nach ſolch einem Werke verlangt. Der Konvent von Weſel (1568) hatte die Zuſammenſtellung eines ſolchen ſchon an Marnix (ſ. XII, 347) aufgetragen. Später wurden andere Perſonen darum erſucht, zuletzt noch Feſtus Hommius (ſ. P. J. Wijminga, Feſt. Hommius, Leiden 1899, blz. 374—377), aber auch dieſer mußte 1632 ſeine Vorarbeiten aufgeben. Es ſchien ſo ein ſolches Werk nicht zu ſtande kommen zu ſollen. Da erſchien im Jahre 1646 die „Kerkelijcke Historie" von Joh. Wtenbogaert ohne den Namen von Verfaſſer und Drucker. Dies Werk war eine Apologie des Remonſtrantismus. Trigland machte ſich ſofort ans Werk, um dieſe Darſtellung zu wiederlegen und erhielt dabei alle nur mögliche Unterſtützung von ſeiten der Kirche, die über Wtenbogaerts Buch ſehr entrüſtet war. Im Jahre 1650 waren Triglands „Kerkelijcke Geschiedenissen" fertig und erſchienen noch in demſelben Jahre im Druck. Die Kirche war ihm ſehr dankbar dafür und die Synode von Süd-Holland bezeugte ihm ſchriftlich und mündlich dieſen Dank. Die Regierung war weniger davon eingenommen. Die Staaten von Holland weigerten die Widmung davon anzunehmen und in ihrer Verſammlung warnte der Amſterdamer Abgeordnete Bicker davor mit der Erklärung, daß nicht nur viele Fehler, ſondern auch verſchiedene mutwillige Lügen darin vorkämen. Der Amſterdamer Magiſtrat, gegen den Trigland in den Jahren 1626—1630 mit ſo viel Mut und Kraft das Recht der Kirche verteidigt hatte, rächte ſich jetzt an ihm durch das Verbot der Ausgabe ſeines Werks.

Triglands Zweck bei der Ausgabe ſeiner „Kerckelijcke Geschiedenissen" war, das gute Recht der ref. Kirche gegenüber den Remonſtranten ans Licht zu ſtellen und anzuzeigen, daß Wtenbogaerts Darſtellung häufig im Streit mit der Wahrheit war. Er folgte

deswegen seinem Gegner Schritt für Schritt und teilte sein Werk genau auf dieselbe Weise ein, wie Wtenbogaert das seine. Man hat ihm Unehrlichkeit, Unwissenschaftlichkeit und Parteinahme vorgeworfen. In den wörtlichen Citaten aus Wtenbogaerts Schrift jedoch und auch in der Mitteilung der Thatsachen ist er offenbar vollkommen ehrlich zu Werke gegangen, was auch von Männer wie H. C. Rogge und ter Haar durchaus anerkannt wird, die keineswegs zu seinen Geistesverwandten gehören. Wo er Wtenbogaert Ungenauigkeiten nachweist, hat er immer recht. Von den kirchlichen Archiven, die zu seiner Verfügung gestellt waren, hat er eifrig Gebrauch gemacht. Er nennt stets seine Quellen, wenn er von der Darstellung der Dinge, wie andere sie gaben, abweicht; worüber die Quellen keinen Aufschluß gaben, das überging er mit Stillschweigen. Fehlten ihm offizielle Quellen, so beruft er sich wohl auch auf Privatgespräche. In dieser Hinsicht hat er wissenschaftlich gearbeitet. Außerdem zeugt sein Werk von großer Gelehrtheit. Eine Beschwerde kann allerdings mit einigem Recht gegen die Wissenschaftlichkeit seines Werkes erhoben werden, daß er nämlich nicht immer genügend Kritik an seinen Quellen übte, wenn sie von der Seite seiner Gesinnungsgenossen stammten. Das hängt natürlich mit der Thatsache zusammen, daß Trigland bei Abfassung seines Werkes nicht ganz unparteiisch den Geschehnissen gegenüber stand, die er beschrieb. Er hat selbst leidenschaftlich am Streit teil genommen. Gegen die Remonstranten hegte er schwere Vorurteile. Eine Schätzung derselben kannte er nicht. Was er Uebles über sie hörte, war er immer anzunehmen bereit. An Wtenbogaerts guten Willen glaubte er nicht. An seinem eigenem guten Glauben braucht dabei nicht gezweifelt zu werden, aber die volle Zuverlässigkeit seines Werkes hat darunter leider nicht wenig gelitten. Von einem Werk mit so deutlich ausgesprochener polemischer Abzweckung, wie die „Kerkelijcke Geschiedenissen", ist auch kaum etwas anderes zu erwarten. Die Disposition seines Werkes, in der er Wtenbogaert Schritt für Schritt folgt, jedoch dabei zu allerhand Besonderheiten abschweift, ist die Ursache davon, daß Trigland nicht eine fortlaufende historische Darstellung geliefert hat. Ein litterarisches Kunstwerk ist es nicht. Der Stil ist einfach, die Beweisführung streng logisch, alles Pathos fehlt, anschauliche Bilder kommen nicht vor. Es ist ein Werk, das durchgearbeitet, und nicht wegen der Anschaulichkeit gelesen sein will.

Dennoch verdient Trigland Bewunderung für die Zusammenstellung dieses Riesenwerkes, das er im Alter von 63 Jahren begann und in gut drei Jahren vollendete. Es zeugt von eifriger Untersuchung, gründlichem Studium, großer Gelehrsamkeit und außergewöhnlicher Arbeitskraft. Es enthält eine Anzahl von Einzelheiten aus kirchlichen Archiven, die anderswo nicht zu finden sind, während viele Stücke in extenso mitgeteilt sind. Rechnet man hie und da mit des Schreibers Parteinahme, so ist es wegen der reichlichen und ehrlichen Verwendung von offiziellen Berichten im allgemeinen geschichtlich zuverlässig, so daß es immer noch großen Wert für die Kenntnis der Geschichte der Reformation in den Niederlanden hat.

Im Jahre 1640 erschienen zu Amsterdam in drei Foliobänden chronologisch geordnet alle Werke von Trigland, die bis dahin erschienen waren, unter dem Titel „Opuscula Jacobi Triglandi" mit einem guten Porträt von ihm als Dreiundfünfzigjährigem. Eine Liste aller seiner Schriften und von einigen anonymen Pamphleten, die Trigland zugeschrieben wurden, ist bei H. W. ter Haar (t. a. p. blz. 177—181) zu finden.

S. D. van Veen.

**Trinität.** — F. Ch. Baur, Die chr. Lehre v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1841—42; J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi, 2. A. 1845—56; G. A. Meier, Die Lehre von der Trinität in ihrer hist. Entwicklung, 1844; G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, 1905; Schleiermacher, Ueber den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität, WW I. Abt., 2. Bd; Fr. Lücke, Fragen u. Bedenken über die immanente Wesenstrinität, ThStK 1840; K. J. Nitzsch, Ueber die wesentliche Dreieinigkeit Gottes, ebd. 1841; Ch. H. Weisse, Zur Verteidigung des Begriffs der immanenten Wesenstrinität, ebd.; C. Braun, Der Begriff „Person" in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation, 1876; J. Zukrigl, Wissenschaftliche Rechtfertigung der chr. Trinitätslehre, 1846; H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, 1881; R. Rocholl, Der chr. Gottesbegriff, 1900; die dogmatischen Werke von Twesten, Liebner, Thomasius, Dorner, Kaftan und die dogmengeschichtlichen Darstellungen von Harnack, Loofs, Seeberg, sowie F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, 1900.

1. Die Lehre von der göttlichen Trinität bringt den Ertrag der geschichtlichen Heils-

offenbarung für die christliche Gotteserkenntnis zum zusammenfassenden Ausdruck. Sie besagt, daß der Gott der Christen nicht nur die Macht über die Welt ist, die in jeder Religion geahnt und mit mehr oder weniger Deutlichkeit und Zuversicht erfaßt wird, sondern der Vater Jesu Christi, der sich in ihm vollkommen offenbart, und der Urheber eines die Natur umgestaltenden heiligen und seligen Lebens, das in der Gemeinde sich verwirklicht. In ihr prägt so die christliche Kirche den Anspruch aus, Trägerin der abschließenden Offenbarung und des vollkommenen Heils zu sein, einer Offenbarung, die nichts Geringeres ist als die wesenhafte Selbstdarstellung Gottes in einem menschlichen Personleben, und eines Heils, das in Gottes wesenhafter Selbstmitteilung an die Gläubigen besteht. Demgemäß gilt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit als das unterscheidende Merkmal des christlichen Glaubens gegenüber jeder anderen religiösen Gemeinschaft, speziell gegenüber dem Judentum und Heidentum. Sie ist dies aber doch nur in dem Sinne einer aus den grundlegenden Überzeugungen des Christen von dem Heilswert Christi und dem Heilsbesitz der Gemeinde gefolgerten theologischen Konsequenz. Dies illustriert schon die Thatsache, daß sie im Gefolge der Christologie allmählich ausgebildet worden ist und daß an ihrer Ausprägung neben dem treibenden Motiv der religiösen Heilserkenntnis auch die zeitgeschichtlich bedingte theologische Begriffsbildung ihren Anteil hat.

Trinität ist demnach die Modifikation des christlichen Monotheismus, die aus der religiösen Wertung und begrifflichen Deutung der Offenbarungsgeschichte entspringt. Dabei kann das religiöse Denken entweder bei der Unterscheidung bloßer Offenbarungsweisen Gottes stehen bleiben (ökonomische Trinität) oder zur Annahme dreier göttlicher Seinsweisen fortgehen (ontologische oder immanente Trinität). Seitdem die Kirche diesen Fortgang von der ökonomischen zur immanenten Trinität geschichtlich vollzogen hat, läßt sie nur das Bekenntnis zur letzteren als den vollen christlichen Glauben gelten.

Die ältere Dogmatik war der Ansicht, ein so grundlegendes Stück der wahren Erkenntnis Gottes wie die Lehre von seiner Dreieinigkeit könne den Frommen des Alten Bundes nicht unbekannt geblieben sein. Als G. Calixt behauptete, das Dogma von der Trinität sei im AT nicht explicite, sondern nur implicite enthalten, erfuhr er lebhaften Widerspruch. Heute wird kein Theologe, der sich den Stufenunterschied der alt- und neutestamentlichen Offenbarung klar gemacht hat, mehr im AT Beweisstellen für die Trinität suchen wollen. So gewiß Lebendigkeit und Persönlichkeit Grundzüge des alttestamentlichen Gottesbegriffs sind, so wenig wird doch auf eine trinitarische Entfaltung des göttlichen Lebens reflektiert. Was man für Spuren solcher Gedankengänge ausgegeben hat: die Pluralform des Gottesnamens Elohim, die pluralische Weise, in der Gott Gen 1, 26 von seinem Willensentschluß spricht, oder dreigliedrige liturgische Formeln wie der aaronitische Segen Nu 6, 24—26 oder das Trishagion Jes 6, 3, kann nur durch unmethodische Exegese, die näherliegende Erklärungsgründe übersieht, mit der Trinität in Verbindung gebracht werden. Dagegen haben allerdings gewisse alttestamentliche Aussagen, in denen von stehenden Formen und Medien der göttlichen Offenbarung die Rede ist (Wort Gottes Gen 1; Ps 33, 6; Jes 55, 11; Wei 16, 12; 18, 14f.; Si 43, 25 — Weisheit Pr 8, 22ff. — Engel Jahves Gen 22, 11f. 15; Ex 3, 2. 4. 6; Ma 3, 1), auf die Ausbildung zunächst der Christologie und weiterhin der Trinitätslehre eingewirkt. Das eigentliche Interesse, das ihnen zu Grunde liegt, ist aber dem der Trinitätslehre nicht ohne weiteres gleichartig. Während für diese der Accent auf die Zusammenfassung Christi und des Geistes mit dem Vater fällt, dienen jene alttestamentlichen Vorstellungen mehr der Unterscheidung der Offenbarung von Gottes Wesen als der innigen Verknüpfung beider.

Auch im NT wird die Trinität nicht als Lehre vorgetragen; sie ergiebt sich erst dann als Konsequenz aus den neutestamentlichen Aussagen, wenn man diese zusammenfaßt und in ihre Voraussetzungen zurückverfolgt. Was zunächst die Person Christi betrifft, so soll hier nur an die wichtigsten Stützen, die das NT der trinitarischen Konstruktion darbietet, erinnert werden, im übrigen aber auf den Art. Christologie (Bd IV S. 4ff.) verwiesen sein. Das gemeinsame urchristliche Bekenntnis zur Messianität Jesu enthält die Voraussetzung, daß er als das Organ zur Verwirklichung der Theokratie Gott nahe steht und ihm in irgend einem Sinne zugehört. Schon die jüdische Theologie läßt den Messias ideell präexistieren oder auch in realistischerer Wendung mit den durch ihn vermittelten Gütern der Endzeit bis zu deren Eintritt im Himmel aufbewahrt sein, ohne doch seinen Charakter als Geschöpf in Frage zu stellen. Die christliche Gemeinde denkt die Sendung Christi gleichfalls als Heraussendung einer über-

irdiſchen Erſcheinung aus der Himmelswelt Ga 4, 4. Der meſſianiſche Titel Sohn Gottes vertieft ſich ihr — gemäß Jeſu Selbſtzeugnis Mt 11, 27 — zu der Anſchauung eines Verhältniſſes vertrauter Gemeinſchaft und Liebe zwiſchen Vater und Sohn, das auf Erden erſcheint (Jo 10, 30), aber in einem vorweltlichen Sein begründet iſt Rö 8, 32; 2 Ko 8, 9; Phi 2, 5ff. Chriſtus iſt deshalb befähigt, im Namen Gottes zu handeln, weil in ihm Gottes Lebensfülle wohnt Kol 2, 9, weil er Gottes Ebenbild 2 Ko 4, 4, der Abglanz ſeiner Herrlichkeit und Abdruck ſeines Weſens iſt Hbr 1, 3. Der feſten Verknüpfung Chriſti mit Gott dient bei Johannes der Logosbegriff; er beſagt, daß in Jeſus der uranfängliche Träger der göttlichen Selbſtoffenbarung auf Erden erſcheint, der ſelbſt θεός, d. h. göttlichen Weſens iſt Jo 1, 1. 14. 18. In einigen neuteſtamentlichen Stellen wird der Auferſtandene und Erhöhte geradezu θεός genannt Jo 20, 28; 1 Jo 5, 20; ob dasſelbe auch Rö 9, 5 und Tit 2, 13 der Fall iſt, iſt exegetiſch umſtritten. Noch häufiger wird das Gebet zu dem erhöhten Herrn als Merkmal des Chriſten bezeichnet AG 9, 14; Rö 10, 12 ff.; 1 Ko 1, 2. Das damit ausgeſagte Verhältnis Chriſti zu Gott läßt ſich begrifflich ſchwer, jedenfalls nicht mit einem Wort umſchreiben. Praktiſch wird Chriſtus mit Gott bis zur Identifikation zuſammengefaßt, ſo daß ſein Handeln Gottes Thun, ſeine Anbetung Gottes Anbetung iſt. Wo er aber von Gott perſönlich unterſchieden wird, da bleibt er ihm als Mittler untergeordnet 1 Ko 15, 28; 11, 3. An ein Moment des immanenten göttlichen Lebensprozeſſes iſt auch beim johanneiſchen Logos nicht gedacht. Er iſt Mittler für Gottes Offenbarung an die Welt. Das Motiv aller dieſer Gedankengänge iſt die Überzeugung, in Chriſtus die volle, weſenhafte Offenbarung Gottes und damit das „Leben“ im höchſten Sinne zu haben Jo 1, 4; 3, 16; 20, 31. Die Chriſtus im Verhältnis zu Gott zugeſchriebene Abbildlichkeit und Weſensverwandtſchaft iſt dazu beſtimmt, ſein irdiſches Leben und Heilswerk nach ihrer univerſellen Bedeutung für die Menſchheit zu beleuchten, während ſie über die immanenten Verhältniſſe des gottheitlichen Lebens keinen Aufſchluß giebt und geben will. Abgeſehen von der offenbarenden Bethätigung Gottes gegenüber der Welt iſt von keinem Logos und abgeſehen von der geſchichtlichen Heilsſtiftung von keinem Sohn als Moment des göttlichen Selbſtlebens die Rede. Auch kann Gott in ſeinem Verhältnis zu Chriſtus ebenſogut als θεός Jo 17, 3; 20, 17 wie als πατήρ 1 Ko 8, 6 bezeichnet werden.

Vom hl. Geiſt ſagt das NT, daß er je und je durch die Propheten geredet hat 2 Pt 1, 21, daß er dann im Vollmaß auf Jeſu ruhte und ihn zu ſeinem meſſianiſchen Wirken ausrüſtete Mc 1, 10; Jo 3, 34. Der ſcheidende Erlöſer verheißt ſeinen Jüngern die Sendung des Geiſtes als des ἄλλος παράκλητος, der ſeine Stelle vertreten ſoll Jo 14, 16f. Durch ihn wird die Gemeinſchaft der Jünger mit ihrem Meiſter aufrecht erhalten, ja erſt recht vollendet 14, 26; 16, 13 f. Ebenſo eng iſt bei Paulus der Zuſammenhang des Geiſtes, den die Gläubigen empfangen und der ſie ihrer Gotteskindſchaft gewiß macht Rö 8, 16; Ga 4, 6, mit Chriſtus. Er heißt ebenſowohl der Geiſt Chriſti wie der Geiſt Gottes Rö 8, 9 f. Durch dieſe Zuſammenfaſſung mit Chriſti Perſon wird der Geiſt zu einer Größe von feſt umſchriebenem Inhalt und beſtimmt gerichteter Wirkſamkeit 1 Ko 12, 3; Ja 2. Ko 3, 17 ſcheint der erhöhte Chriſtus mit dem Geiſt geradezu identifiziert zu werden, was aber nicht von ſubſtantieller Identität, ſondern von inhaltlicher Gleichbeſtimmtheit und heilsgeſchichtlicher Zuſammengehörigkeit zu verſtehen iſt. Der Urſprung des Geiſtes aus Gott und ſein weſentlicher Zuſammenhang mit ihm wird 1 Ko 2, 10 ausgeſprochen. Der Geiſt iſt hier eine zunächſt innergöttliche Potenz, das Selbſtbewußtſein, kraft deſſen Gott ſich ſelbſt erkennt; darum vermag er auch den Menſchen, die ihn empfangen, die Tiefen der Gottheit aufzuſchließen. Dieſe Tiefen ſind aber nicht ſpekulative Erkenntniſſe, ſondern wie V. 12 und Rö 5, 5 zeigt, die Wunder der göttlichen Liebe (vgl. Reiſchle, ZThK 1891, 322). Der Geiſt verinnerlicht ſomit die in Chriſtus geſchehene Selbſtoffenbarung Gottes; er macht ſie zum perſönlichen Beſitz des Gläubigen und teilt ihm ſo das neue Leben der Gottesgemeinſchaft mit, das ſich in ſittlichen Früchten auswirkt Ga 5, 22 f. Die Wurzel dieſer Lehre vom Geiſt iſt in der chriſtlichen Heilserfahrung zu ſuchen. Dies liegt beſonders in den pauliniſchen Ausſagen am Tage. Der Geiſt als die fort und fort von Gott durch Chriſtus ausgehende Wirkung auf das Perſonleben trägt die Gemeinſchaft mit Gott und bedingt die Gotteserkenntnis; darum gilt er dem Chriſten als das im Menſchenherzen erſchloſſene ewige Selbſtbewußtſein Gottes. Die Wirkungen des Geiſtes ſind dabei als perſönliche Wirkungen gedacht Rö 8, 16; Ga 4, 6 und der Geiſt ſelbſt wird als Perſon angeſchaut, die durch ſündiges Widerſtreben betrübt wird Eph 4, 30. Dasſelbe liegt in den johanneiſchen Ausſagen vom διδάσκειν, ἐλέγχειν, ἀναγγέλλειν des auch formell als Perſon benannten παράκλητος

Jo 14, 26; 16, 8. 13. Man würde aber aus diesen Worten zu viel folgern, wenn man sie dahin auslegen wollte, daß der Geist als eine von Gott und Christus, deren Geist er heißt, unterschiedene Person gedacht sei. In dieser Beziehung mahnt uns schon der Umstand zur Vorsicht, daß sich die hypostatische Selbstständigkeit des Geistes neben dem Vater und Sohn nur sehr langsam in der kirchlichen Theologie durchgesetzt hat.

Zu den besprochenen Aussagen über Sohn und Geist kommen noch die eigentlich trinitarischen Stellen. Nach dem apostolischen Segensgruß 2 Ko 13, 13 geht das Heilsleben des Christen auf eine dreifache Kausalität zurück: die Liebe des Vaters, die Gnade Jesu Christi und die Gemeinschaft des hl. Geistes. In dieser dreifachen Kausalität wird aber zugleich die Einheit des göttlichen Heilswillens angeschaut, der sich in der Sendung des Sohnes und der Mitteilung des Geistes geschichtlich verwirklicht hat (vgl. Ga 4, 4. 6). Ähnlich führt 1 Ko 12, 4—6 die Ausrüstung der Gemeinde mit Charismen, Ämtern und Kräften auf den Einen Geist, den Einen Herrn und den Einen Gott zurück. Ganz besonders aber bezeichnet der Taufbefehl Mt 28, 19 den Gott der Christen, unter dessen Segen und in dessen Dienst jedes Christenleben steht, als den dreifach, als Vater, Sohn und Geist offenbaren. Damit wird ohne Zweifel der Gottesglaube der christlichen Gemeinde mit einer alle Verkennung ausschließenden Deutlichkeit bezeichnet. Nur wo der Eine Gott als der Vater bekannt wird, der im Sohn sich offenbart und im Geist sich mitteilt, da ist christliche Gotteserkenntnis. Diese kürzeste Zusammenfassung des christlichen Glaubens ist denn auch für das spätere Taufbekenntnis und weiterhin für zahlreiche erbauliche und theologische Darstellungen Grundlage und Vorbild geworden. Dies darf freilich nicht dazu verleiten, von der späteren dogmatischen Trinitätslehre allzuviel schon in dieser ihrer vornehmsten biblischen Quelle finden zu wollen. Über eine Zusammenstellung der in der Heilsoffenbarung enthaltenen und für den Heilsglauben charakteristischen Momente geht die erkennbare Absicht der Stelle nicht hinaus. Daß das in der Einzahl stehende ὄνομα das jenseits der Offenbarung liegende einheitliche göttliche Wesen und die Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn und Geist ihre vollkommene Koordination bedeute, ist unzulässige dogmatische Ausdeutung. Sagt doch selbst das nach dem Muster des Taufbefehls gestaltete ausführlichere Taufbekenntnis noch nichts von dieser Einheit und Koordination. Wir stehen darum auch hier auf dem Boden der sog. Offenbarungstrinität, über die das NT überhaupt nicht hinausgeht (B. Weiß, Die Rel. des NT 199). Der wesentliche Accent soll in dieser Zusammenfassung auf die Mittlerstellung des Sohnes fallen. Das ergiebt sich auch aus dem Umstand, daß die Apostelgeschichte wie die paulinischen Briefe die Taufe auf Christus als weithin herrschende Sitte erkennen lassen AG 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 1 Ko 1, 13; Rö 6, 3; Ga 3, 27. Wir werden darum auch die trinitarische Taufformel so interpretieren müssen, daß sie den Sohn und Geist als die Offenbarung des Vaters und den Weg zu ihm bezeichnen will.

Außerchristliche bezw. außerbiblische Quellen oder Vorbilder der Trinitätslehre anzunehmen besteht kein Anlaß. Im 18. Jahrhundert hat man solche bei Plato gesucht (Knapp, Dogm. I, 233 ff.), später im Hinduismus (Hegel, Rel.-Phil. II, 199 f.: Trimurti; vgl. hierzu Chantepie de la Saussaye, Rel.-Gesch. II³, 142 und v. Orelli, Rel.-Gesch. 501) und Parsismus (vgl. Fr. Nitzsch, Dogm. 411), neuerdings in einer babylonischen Trias (H. Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung 1896). Von all dem könnte selbst dann nicht ernstlich die Rede sein, wenn die Ähnlichkeit viel größer wäre, als sie wirklich ist. Der Prozeß, der zur Bildung der christlichen Trinitätslehre geführt hat, liegt nicht in einer grauen, unbekannten Vorzeit; er hat sich im vollen Licht der Geschichte abgespielt, seine Akten liegen in großer Vollständigkeit vor uns und seine Motive sind keineswegs unbekannt. Sie gehören fast ausschließlich der christologischen Reflexion an und erklären durchaus genügend, was zu erklären ist. Es ist darum gar nicht einzusehen, wo diese Einflüsse eingegriffen haben sollten und welche Wirkungen von ihnen und nur von ihnen ausgegangen wären.

2. Die Entwickelung der kirchlichen Trinitätslehre fällt zu einem großen Teil mit derjenigen der Christologie (Bd IV S. 16 ff.) zusammen. Es genügt darum, die wesentlichen Momente und Stadien dieser Entwickelung zu bezeichnen. Der Bildungsprozeß des Dogmas ist durch das Interesse beherrscht, die Absolutheit der christlichen Offenbarung festzustellen. Dies erforderte die engste Verknüpfung der geschichtlichen Person Christi mit dem Leben und Wesen Gottes. Dabei ertrug aber der christliche Glaube weder eine Gefährdung des Monotheismus noch die Verflüchtigung der Person des Erlösers zu einer bloßen Funktion oder vorübergehenden Erscheinung der Gottheit. Bei den apostolischen

Vätern wird das Verhältnis von Vater und Sohn noch nicht als Problem empfunden, da der Sohn entweder als bloßes Werkzeug des Vaters gedacht oder mit diesem und dem Geist unbedenklich identifiziert wird. Indem die Apologeten dem Verständnis der Person Jesu den Logosbegriff zu Grunde legen, erreichen sie es zwar, dieser ohne Verletzung des Monotheismus in dem Rahmen der offenbarenden Thätigkeit Gottes eine Stelle anzuweisen, nicht aber ebenso die Konzentration der Offenbarung in Christus und sein spezifisches Verhältnis zum Vater zu sichern. Auch die Unterscheidung eines immanenten und eines von diesem abhängigen fleischgewordenen Logos stellt den letzteren doch nur in ein mittelbares Verhältnis zu Gott. Kühner und die spätere Entwickelung vielfach vorausnehmend läßt Tertullian, der auch zuerst den Begriff trinitas geprägt hat, der Offenbarung an die Welt eine Selbsterschließung Gottes in Sohn und Geist für den Zweck der Offenbarung vorausgehen. Origenes bringt diese Phase der Entwickelung zum Abschluß, indem er den Logos in ewiger Selbstständigkeit bei Gott denkt. Die Zeugung des Sohnes ist ein ewiger Akt — wobei man nicht vergessen darf, daß auch die Schöpfung der Welt bei Origenes ein solcher ist — und macht diesen gleichen Wesens mit dem Vater teilhaftig. Dagegen ist das Wesen des Geistes für Origenes eine noch nicht geklärte Frage; doch denkt er sich die Wirkungssphären des Vaters, Sohnes und Geistes als konzentrische Kreise: der Vater waltet über dem All, der Sohn in den vernünftigen Kreaturen, der Geist in den Heiligen. Indessen hatte der Monarchianismus in seiner modalistischen Gestalt eine noch engere Zusammenfassung des Sohnes mit dem Vater zu erreichen gesucht, indem er beide persönlich identisch dachte. Sabellius sieht in Vater, Sohn und Geist einander ablösende Offenbarungsformen, *πρόσωπα* der Gottheit, denen drei Perioden des Weltlaufs, Schöpfung und Gesetz, Erlösung, Gemeinde entsprechen. Diese Konstruktion, die in Christus nur eine vorübergehende Ausstrahlung der Gottheit sah, wurde als eine unerträgliche Verkürzung des wesentlichsten Glaubensinteresses, der bleibenden Mittlerschaft Christi, empfunden und half den Sieg der hypostatischen Christologie entscheiden. Indessen verblieb dem Modalismus ein unverkennbarer Vorzug vor der Logosspekulation; er vermochte es, den Sohn hinsichtlich der Gottheit dem Vater vollkommen gleichzustellen. Im Vergleich damit mußte die auch von Origenes noch festgehaltene Subordination des Sohnes (und Geistes) als ein entschiedenes Minus erscheinen. Und in der Entwickelung des Dogmas siegte immer die religiös reichere Vorstellung über die dürftigere ungeachtet der daraus entspringenden Denkschwierigkeiten. Als darum Arius den Unterschied von Vater und Sohn zum Gegensatz des Schöpfers und des Geschöpfs verschärfte und die Ewigkeit des Sohnes bestritt, galt es, mit der ewigen persönlichen Selbstständigkeit des Sohnes die Behauptung seiner vollen Gottheit im Sinne der Wesensidentität (Homousie) zu verbinden. Den kirchlichen Ausdruck dieser Wendung haben wir im Nicänum, ihre gedankenmäßige Ausprägung in der Theologie des Athanasius vor uns. Das leitende Interesse der letzteren ist ein soteriologisches, die Sicherstellung des als Mitteilung göttlichen Lebens, speziell der Unsterblichkeit gedachten Heils durch die wesenhafte Gottheit des Heilsmittlers. Daß die nunmehr erreichte Anschauung im Logosbegriff nicht mehr den zureichenden Ausdruck findet, illustriert der Umstand, daß dieser nun mehr und mehr hinter dem Sohnesnamen für den Präexistenten zurücktritt. Eine unbedingte Gleichstellung von Vater und Sohn vollzieht aber auch Athanasius nicht; der Vater bleibt ihm die *μία ἀρχή*, während der Sohn den Grund seines Wesens nicht in sich selbst hat. Auch fehlt ihm noch ein technischer Ausdruck für die Personen der Trinität. Dagegen hat er auch die Lehre von der Homousie des Geistes vorbereitet, wobei gleichfalls die Heilslehre maßgebend ist. Der Geist, welcher uns die Gemeinschaft mit der göttlichen Natur vermittelt, muß selbst dieser Natur teilhaftig sein. Diese ergänzenden Aufstellungen über den Geist lagen so sehr in der Konsequenz der christologischen Entscheidung, daß es nur eines äußeren Anstoßes, des Gegensatzes der sog. Pneumatomachen, bedurfte, um sie als die kirchliche Überzeugung auszusprechen (Synode von Konstantinopel 381). Die Kappadozier schufen durch die Unterscheidung von *οὐσία* und *ὑπόστασις*, die sich wie *κοινόν* und *ἴδιον* zueinander verhalten, das Ausdrucksmittel, um die Dreiheit der Personen zur Einheit des Wesens ins Verhältnis zu setzen. Als die Eigentümlichkeiten der drei Hypostasen bezeichnet Gregor von Nazianz *ἀγεννησία*, *γέννησις* und *ἐκπόρευσις*. Auch für diese Theologen bleibt aber wie für Athanasius der Vater die göttliche Urpersönlichkeit, *πηγὴ θεότητος*. Dadurch erleichterte man es sich, die Einheit zugleich in der Anschauung festzuhalten. Im Interesse dieser Einheit fügt der abschließende Dogmatiker der morgenländischen Kirche, Johannes von Damaskus, die Bestimmung der *περιχώρησις*, der realen Durchdringung

und gegenseitigen Immanenz der drei Hypostasen hinzu. Auch er hält aber an der Superiorität der ersten Person fest und läßt den Geist vom Vater durch den Sohn ausgehen.

Anders Augustin. Er will den Begriff der Gottheit von vornherein trinitarisch gefaßt wissen: trinitas est unus deus (de trin. V, 9). Die Einheit darf ebensowenig im Vater gesucht werden, wie im Sohn oder Geist; sie liegt im göttlichen Wesen als solchem, an dem die drei Personen in völlig gleicher Weise teil haben. Der Vater ist in seiner Existenz ebenso durch den Sohn und den Geist bedingt wie diese durch jenen. Jede Person ist die ungeteilte Gottheit und die drei Personen sind in ihrer Gesamtheit das Eine göttliche Wesen. Das läßt sich freilich nur denken, wenn man den Personbegriff in einer Weise sublimiert, die ihn dem eines Moments, einer Relation der Gottheit zu sich selbst nähert. Der Unterschied der Personen besteht nur relative ad invicem (de trin. VIII, init.). Darin erscheint der neuplatonische Zug des augustinischen Denkens, der ihm die Einfachheit des göttlichen Wesens wichtig macht. Die Unzulänglichkeit des zu starren Personbegriffs für die Trinitätslehre hat Augustin bekanntlich auch selbst ausgesprochen: dictum est tres personae, non ut illud diceretur sed ne taceretur (de trin. V, 9). Vom alten Modalismus unterscheidet sich diese Anschauung dadurch, daß nicht an Succession, sondern an ewige Koexistenz und gegenseitige Immanenz dieser Modi gedacht ist. Dieselbe Anschauung prägt sich auch in den Analogien aus, durch welche Augustin die innere Einheit und wechselseitige Bedingtheit der drei „Personen" illustriert. Er verwendet nicht mehr die alten realistischen Bilder, die man früher gebraucht hatte: Quelle, Bach und Strom; Wurzel, Schößling und Frucht; Sonne, Strahl und Flamme; nur Momente, die in ungetrennter und untrennbarer Gleichzeitigkeit koexistieren, können hier ausreichen. Solche findet Augustin auf psychologischem Gebiet: memoria, intelligentia, voluntas (de trin. X, 11. 12), wobei memoria den unmittelbaren Inhalt des Bewußtseins, intelligentia den logischen Akt, in dem er gedacht wird, voluntas die aktive Beziehung beider aufeinander bedeutet. In ihrer Einheit konstituieren die drei Momente das Selbstbewußtsein. Eine andere Analogie bietet die praktische Seite des menschlichen Geisteslebens; die Liebe vollzieht sich durch die drei Momente: amans, quod amatur, amor (de trin. IX, 2; XV, 6). Dabei wird der Unterschied nur scheinbar stärker betont; da von Gottes Liebe zu sich selbst die Rede ist, geht auch diese Differenz von Momenten in die Einheit eines immanenten psychischen Akts zurück. Eine Kombination beider Konstruktionen ist endlich die Zusammenordnung: mens, notitia, amor (de trin. IX, 4) oder anders benannt: memoria, intelligentia, dilectio (XIV, 8; XV, 7), wobei Selbstbewußtsein und Selbstliebe als die Grundbeziehungen Gottes zu sich selbst erscheinen, die zugleich unter sich in Identität stehen.

In der Konsequenz dieser Anschauung von der gegenseitigen Bedingtheit der trinitarischen Personen liegt es, daß nunmehr auch der Geist ebenso vom Sohn wie vom Vater ausgehend zu denken ist (De trin. V, 14). Dies war im heilsgeschichtlichen Sinne auf Grund des NT schon von Tertullian gesagt worden; durch Augustin wird es nun auch auf die ewigen Verhältnisse des innergöttlichen Lebens übertragen und unter der Nachwirkung der augustinischen Theologie zum charakteristischen Sonderbekenntnis der abendländischen Kirche. Erst jetzt werden auch Formeln wie die des sog. athanasianischen Symbols möglich. In ihm wird die Einheit Gottes ohne Vermischung der Personen und die Dreiheit der Personen ohne Teilung des Wesens und ohne Abstufung hinsichtlich ihrer Gottheit, Würde und Majestät bekannt, sowie der Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohn ausgesprochen. Die immanente Trinität, die bei Athanasius noch in engster Beziehung zur Heilslehre stand, ist jetzt erst völlig selbstständig geworden. Gott müßte selbst dann trinitarisch gedacht werden, wenn uns nicht aus der Heilsoffenbarung die Nötigung entstünde, für den geschichtlichen Erlöser und den Geist Anknüpfungspunkte im göttlichen Wesen zu suchen. Man kann sich darum auch unter Absehen von der geschichtlichen Offenbarung in die Betrachtung der immanenten Selbstentfaltung der göttlichen Lebensfülle versenken. Das Mysterium der immanenten Trinität ladet zur Pflege einer mystischen, kontemplativen Frömmigkeit ein. Namentlich aber gilt es fernerhin als unerläßlich, daß man erst einen Blick in dieses ewige Geheimnis getan hat, ehe man an die gläubige Aneignung der Offenbarung herantritt. Was im Rückgang des Denkens von der Offenbarung auf ihren Grund eine letzte Folgerung war, wird nun zum Prius für das Verständnis der Offenbarung selbst.

Das Mittelalter hat zum inhaltlichen Bestand des Dogmas nichts Neues hinzu-

gefügt. Man benützte die auguſtiniſchen Formeln als Anlaß zu myſtiſcher Verſenkung oder als Stoff für den dialektiſchen Scharfſinn. Daß dabei bald über Tritheismus geklagt wurde, wenn das göttliche Weſen als bloß logiſche Einheit gefaßt war (Roscelin), bald über Sabellianismus, wenn die Perſonen zu bloßen Eigenſchaftsbegriffen verflüchtigt ſchienen (Abälard), lag in der Natur des ererbten Problems, das ein ſchwer zu erhaltendes Gleichgewicht von Einheit und Unterſchied forderte. Eine Weiterführung der auguſtiniſchen Spekulation hat Richard von St. Victor verſucht. Er folgert die Notwendigkeit einer göttlichen Selbſtunterſcheidung aus dem Begriff der Liebe. Zur Vollkommenheit des amor gehört, daß er als caritas ſich einem andern zuwendet. Dieſes andere kann für Gott nicht die Welt ſein; denn Liebe zur Welt wäre ungeordnete Liebe. Das Objekt der höchſten Liebe kann nur eine Perſon ſein, die Gott gleich iſt an Ewigkeit, Macht und Weisheit. Da es aber nicht zwei göttliche Subſtanzen geben kann, müſſen die beiden göttlichen Perſonen eine und dieſelbe Subſtanz bilden. Die beſte Liebe kann ſich aber auch nicht auf dieſe zwei Perſonen beſchränken; ſie muß zur condilectio werden durch den Wunſch, daß ein Dritter ebenſo geliebt wird, wie ſie ſich gegenſeitig lieben. So führt die vollkommen gedachte Liebe notwendig zur Dreieinigkeit und da Gott zugleich abſolute Macht iſt, vermag er auch dieſer Forderung des Begriffs vollkommen zu entſprechen (Baur II, 527—531). Es bedarf keines Beweiſes, daß dieſe ſinnige Konſtruktion den auguſtiniſchen Perſonbegriff verläßt, indem ſie die Dreiheit als eine himmliſche Familie denkt und überdies weder den Stillſtand der göttlichen Selbſtmitteilung bei der Dreizahl begründet noch zu Gottes Liebesoffenbarung an die Welt weiterführt. Thomas von Aquino ſucht ſich auf den Bahnen Auguſtins zu halten; er führt die Zeugung des Sohnes auf den immanenten Prozeß des göttlichen Denkens, den Ausgang des Geiſtes auf den Willen der Liebe zurück, ohne freilich reale perſönliche Unterſchiede zu gewinnen. Duns Scotus iſt umgekehrt an den letzteren intereſſiert, wagt aber ſeiner Tendenz doch nur einen ſehr zurückhaltenden Ausdruck zu geben (Seeberg, Duns Scotus 207).

3. Die Reformatoren wußten ſich im Glauben an die göttliche Trinität auf dem Boden der allgemeinen Kirche (Conf. Aug. 1; Art. Smalc. P. I) und Luther hat es verſtanden, ihren religiöſen Sinn auszulegen, wobei er freilich die Ausſagen über Gottes trinitariſches Weſen ſtets an ſeinem offenbarenden Handeln orientiert. Wenn Melanchthon in den Loci von 1521 die mysteria divinitatis von der Erörterung ausſchließt, ſo liegt das wohl nicht nur an der praktiſch-religiöſen Haltung dieſer Schrift, ſondern auch an der Abneigung des Humaniſten gegen die ſcholaſtiſchen Subtilitäten, die dabei in Frage kamen. Später hat ihn das Auftreten antitrinitariſcher Richtungen, gegen deren Anfänge ſich auch die Augsb. Konfeſſion wendet, zur Ausfüllung dieſer Lücke veranlaßt. Seine ſpekulative Konſtruktion der Trinität (CR XV, 1274; XXIII, 235; XXV, 19) iſt weſentlich auguſtiniſch, ſeine Erklärung des Perſonbegriffs in Conf. Aug. 1: quod proprie subsistit vorſichtiger als in den ſpäteren Loci. Wenn hier (CR XXI, 1076) Perſon als substantia individua, intelligens, incommunicabilis, non sustentata in alia natura definirt wird, ſo nähert ſich dies — auch abgeſehen von der ungeſchickten Überſetzung von *ὑπόστασις* durch substantia, die ſchon Auguſtin getadelt hat (de trin. V, 9) — viel zu ſehr dem modernen Perſönlichkeitsbegriff, um nicht die Einheit Gottes zu verdunkeln.

Die proteſtantiſche Kirchenlehre ſtellt der Entwickelung der Trinität regelmäßig das Bekenntnis zum Monotheismus voran. Es iſt nur Ein göttliches Weſen, una essentia divina; aber an ihm haben drei Subjekte, Vater, Sohn und Geiſt in gleicher Weiſe teil. Es giebt ſo tres habentes Deitatem, aber nur Einen Gott. Zur Bezeichnung der drei Subſiſtenzweiſen des Einen Gottes dient der Begriff „Perſon“. Dieſer wird meiſt in engem Anſchluß an Melanchthons oben mitgeteilte Formel definiert; etwas abweichend ſagt Gerhard: subsistens individuum intelligens, incommunicabile, non sustentatum ab alio. Die trinitariſchen Perſonen ſollen weder als reale Teile der Gottheit noch als Individuen einer Gattung aufgefaßt werden. In jeder Perſon iſt das göttliche Weſen vielmehr ganz und ungeteilt. Darum ſind auch von jeder derſelben alle göttlichen Eigenſchaften auszuſagen. Neben der in allen gleichen Gottheit eignet aber jeder der drei Perſonen eine beſondere *ἰδιότης*, ein unterſcheidender Charakter, character hypostaticus. Dieſe Beſonderheit iſt von doppelter Art; ſie bezieht ſich teils auf das innergöttliche Leben, den *τρόπος ὑπάρξεως*, teils auf die Offenbarung an die Welt, den *τρόπος ἀποκαλύψεως*. Die innergöttlichen Unterſchiede beruhen auf einem immanenten Handeln der Gottheit, den ſog. opera ad intra. Von ihnen gilt, daß ſie nicht ein gemeinſames Handeln der Gottheit, ſondern ein unterſchiedenes Thun der einzelnen Per-

sonen sind. Es sind dies die generatio des Sohnes durch den Vater und die spiratio des Geistes durch Vater und Sohn. Die erstere wird definiert als aeterna filii ex substantia patris productio. Sie unterscheidet sich von der Schöpfung der Welt dadurch, daß diese ein vom Schöpfer wesentlich verschiedenes Sein begründet, während die generatio einer dem Vater wesensgleichen Person gilt. Die spiratio des Geistes ist analog aeterna spiritus sancti ex substantia patris et filii productio. Entsprechend diesen opera ad intra eignen den drei göttlichen Personen bestimmte proprietates personales, dem Vater die paternitas, dem Sohn die filiatio, dem Geist die processio. Daraus scheint ein Vorrang des Vaters vor den beiden anderen Personen zu folgen. Als Vater behauptet er die Priorität vor dem Sohn und mit diesem die Priorität vor dem durch beide bedingten Geist. Allein dies soll nicht im Sinne der Unterordnung oder Abhängigkeit der dritten Person gegenüber der zweiten und beider gegenüber der ersten verstanden werden. Vielmehr stehen sich die drei Personen vermöge der Identität des göttlichen Wesens völlig gleich und bedingen sich gegenseitig. Die Priorität des Vaters bezieht sich nur auf den ordo subsistendi, nicht auf das Wesen; sie hat nur logische, nicht reale Bedeutung. Auch der Vater wäre nicht Vater ohne den Sohn und beide wären nicht die ewigen Prinzipien des Geistes und Lebens ohne den Ausgang des Geistes. Paternitas und filiatio, spiratio activa und processio setzen sich also gegenseitig voraus. Diese Gegenseitigkeit drückt der Begriff der *περιχώρησις* aus; Vater, Sohn und Geist stehen im Verhältnis wechselseitiger Immanenz. Sofern die drei Hypostasen doch zugleich real unterschieden und für sich bestehend gedacht werden, ist das innergöttliche Leben als ein stetiger Kreislauf zu denken, der vom Vater ausgehend durch den Sohn und Geist wieder zum Vater zurückkehrt. Von den proprietates personales unterscheidet die logische Akribie einiger Dogmatiker noch notiones personales, die den Personen nicht in Relation zueinander, sondern schlechthin für sich zukommen. Unter ihnen befindet sich das alte Prädikat der *ἀγεννησία* für die erste Person. Die Beziehung zur Offenbarungsgeschichte kommt aber erst zur Anschauung im *τρόπος ἀποκαλύψεως* der Trinität. Hier eignen den drei Personen spezifische opera ad extra: dem Vater die Schöpfung nebst Erhaltung und Regierung, dem Sohn die Erlösung, dem Geist die Heiligung. Im Unterschied von den opera ad intra gilt von diesen Bethätigungen nach außen, daß sie ungeteilte Wirkungen der Gottheit und darum den drei Personen gemeinsam sind. Opera ad extra indivisa servato ordine et discrimine personarum (Gerhard). Schreibt man diese Werke dennoch den einzelnen Personen der Trinität in besonderer Weise zu, so geschieht dies per appropriationem d. h. sie werden den anderen Personen darum nicht abgesprochen, nur zum character hypostaticus einer Person in ein besonderes Verhältnis gesetzt. In diesem Sinn kann man auch sagen, daß unbeschadet der Gemeinsamkeit aller Eigenschaften doch für den Vater die Macht, für den Sohn die Liebe, für den Geist die Weisheit besonders charakteristisch ist. Schließlich will noch beachtet sein, daß die kirchliche Dogmatik diese Bestimmungen nicht für eine rationale Erkenntnis der Sache ausgiebt, sie bezeichnet vielmehr die Trinität als ein Mysterium. Die aufgestellten Sätze sollen darum auch mehr die negative Bedeutung haben, unchristliche Vorstellungen abzuwehren als die positive, die Sache selbst begreiflich zu machen.

Blickt man von diesen kirchlichen Formeln auf die biblischen Grundlagen zurück, so lassen sich wesentliche Differenzen nicht verkennen. 1. Das NT spricht von der wesentlichen Einheit des Sohnes mit dem Vater und sieht im Geist die Einwohnung Gottes im Gläubigen. Die Kirchenlehre ersetzt diesen religiösen Gedanken der Gegenwart Gottes im Sohn und Geist durch den metaphysischen Begriff ihrer Wesensgleichheit mit dem Vater. Dieser Begriff enthält aber ein wesentlich neues Moment; er faßt Sohn und Geist nicht bloß mit Gott zusammen, er stellt sie auch als ewig unterschiedene Subjekte ihm gegenüber. Offenbar haben wir aber an diesem Unterschied nicht dasselbe religiöse Interesse wie an jener Einheit. Die religiöse Interpretation des Dogmas hat darum auch immer den Unterschied hinter die Einheit zurücktreten lassen (Augustin, Luther, Schleiermacher). 2. Das NT enthält keine unbedingte Koordination des Sohnes mit dem Vater. Nach Paulus und Johannes ist der Sohn wenigstens in seinem heilsgeschichtlichen Wirken vom Vater abhängig und ihm gehorsam 1 Ko 15, 28; Jo 14, 28. Wenn sich ähnliche Aussagen vom Geist nicht finden, so liegt dies daran, daß er als das Medium der Wirksamkeit Gottes in der Welt, nicht als für sich bestehende Person gedacht wird. Handelt es sich aber nicht um Gleichheit, sondern um wesenhafte Einheit, so liegt in der Abhängigkeit des Sohnes vom Vater auch nichts Befremdliches, während sich freilich

Gleichheit und Unterordnung nicht vertragen. 3. Die Kirchenlehre verwendet zur Konstruktion des innergöttlichen Lebens Begriffe, die nach biblischem Sprachgebrauch auf die Offenbarungsgeschichte gehen. *Υἱὸς θεοῦ* ist der Name des geschichtlichen Christus, während der präexistente Offenbarungsmittler, wo er als solcher ausdrücklich charakterisiert werden soll, Logos heißt. Darum ist auch der Gedanke der ewigen Zeugung als des Grunds für das Dasein des Präexistenten ohne biblischen Anhalt. Der Ausdruck *μονογενής* Jo 1, 14; 3, 16 charakterisiert das vertraute Verhältnis von Vater und Sohn nach seinem Bestand, nicht nach seinem Ursprung und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Kol 1, 15 spricht vom Vorrang des Heilsmittlers vor der Schöpfung, ohne über seine Entstehung Auskunft geben zu wollen. Insbesondere aber ist von einem Ausgehen des Geistes nie im Sinn seines innergöttlichen Ursprungs, sondern immer nur im Sinne seiner Sendung in die Welt die Rede. 4. Indem die Kirchenlehre das ewige Verhältnis des Sohnes und des Geistes zum Vater nicht als ein überzeitliches, sondern als ein vorzeitliches faßt, vermag sie nichts anderes darüber auszusagen, als was in der Offenbarungsgeschichte wiederkehrt. Sie macht aus dem Kreislauf des geschichtlichen Heilslebens, das vom ewigen Liebeswillen des Vaters ausgeht, durch den Sohn vermittelt wird und unter der Leitung des Geistes die erlöste Menschheit zum Vater zurückführt, das blasse Gegenbild einer innergöttlichen Bewegung, deren Sinn ganz unverständlich bleibt, wenn man sie nicht auf ihr geschichtliches Urbild zurückbezieht. Denn was die kirchliche Dogmatik über das Wesen dieses innergöttlichen Prozesses festzustellen vermochte: **paternitas, generatio, filiatio, spiratio, processio** ist lediglich verbaler Natur; es besteht nur in einer Umschreibung der Namen Vater, Sohn und Geist. Darin liegt doch wohl ein Wink, daß wir uns damit begnügen müssen, Gottes Wesen in seiner Offenbarung anzuschauen, statt es hinter derselben in abstrakten Formeln zu konstruieren.

4. Nachdem schon im Zeitalter der Reformation vereinzelte Stimmen die kirchliche Trinitätslehre verworfen hatten (Denk, Haetzer, Campanus, Servet), bekämpfte der Socinianismus das kirchliche Dogma als schrift- und vernunftwidrig von dem Standpunkt eines abstrakt unitarischen Gottesbegriffs und einer moralistischen Auffassung der Religion. Der Arminianismus berührt sich mit ihm nur insoweit, als er die Koordination der trinitarischen Personen für unzulässig erklärt. Der Rationalismus erneuert, wenn auch unter mannigfacher Anpassung an die kirchlichen Wendungen die socinianische Bestreitung, der Supranaturalismus die arminianische Abschwächung des Dogmas. Leibniz und Lessing waren für den spekulativen Gehalt der Trinitätslehre nicht unempfänglich, während die durch den Pietismus neu erweckte Frömmigkeit an ihren lehrhaften Bestimmungen entweder mit achtungsvollem Schweigen vorbeiging oder sie auch kritisch reduzierte. Für ersteres kann Spangenberg (Idea fidei fratrum § 89) als Beispiel dienen, für letzteres J. A. Urlsperger, der nur eine Offenbarungstrias in der Schrift findet (Kurzgef. System eines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit 1777). Es schien darum, als sollte die Trinitätslehre vor dem Forum der philosophischen Spekulation mehr Anerkennung finden als vor dem des religiösen Denkens. So hat auf spekulierende Theologen und Philosophen Jakob Böhmes theosophische Gotteslehre nachhaltig eingewirkt. Er läßt den göttlichen „Ungrund" in einem ewigen „Gegenwurf" zur Bestimmtheit und Erkenntnis seiner selbst kommen, trennt sich aber freilich dadurch von der Kirchenlehre, daß ihm für die Lebensfülle der Gottheit eine trinitarische Entfaltung nicht genügt. Indem er eine Siebenzahl schöpferischer Kräfte als „Natur in Gott" statuiert, läßt er erkennen, daß es bei seiner Konstruktion nicht auf den Unterbau der Heilslehre, sondern auf die Erklärung der Schöpfung abgesehen ist. Nicht wesentlich anders verhält es sich mit dem Interesse, das Schelling und Hegel der trinitarischen Spekulation zuwenden. Vermöge der alten Gleichsetzung des Logos mit dem *κόσμος νοητός* wird der Sohn zum Prinzip der Welt, der Geist zum Prinzip des höheren Lebens, das sich in religiöser und philosophischer Erkenntnis zum Urquell des Seins zurückwendet. Damit wird aber die Trinitätslehre ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet und als Schlüssel für das kosmologische Problem gebraucht. Wo man auf den religiösen Ausgangspunkt des Dogmas zurückging, fand man sich doch vielfach gehindert, zu den kirchlichen Formeln über die immanente Trinität fortzugehen. Schleiermacher hat in der Abhandlung über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität eine Revision der kirchlichen Entscheidungen zu Gunsten der sabellianischen Ansicht und ihrer Vorläufer gefordert. Sein „Chr. Glaube" bringt schon durch die Stellung, die er der Trinitätslehre anweist, zum Ausdruck, daß sie ihm zwar als der „Schlußstein", aber nicht als die „Grundlehre" des christlichen Glaubens gilt. Als ihre Wahrheit bezeichnet er die Überzeugung, „daß

nicht etwas Geringeres als das göttliche Wesen in Christus war und der christlichen Gemeinde als ihr Gemeingeist einwohnt" (§ 170, 1). Die Formeln, in denen diese Gewißheit ausgeprägt worden ist, findet er nach ihrer exegetischen Begründung anfechtbar, zwischen entgegengesetzten Vorstellungen hin- und herschwankend und einer Fortbildung um so mehr bedürftig, als die evangelische Kirche eine Neubildung der Lehre unterlassen habe. Insbesondere beanstandet er das Recht, zur Annahme einer ursprünglichen und ewigen Sonderung im göttlichen Wesen selbst fortzugehen. Den von Schleiermacher eingenommenen Standpunkt hat Lücke in seinem Sendschreiben an Nitzsch exegetisch zu rechtfertigen unternommen, während dieser in seiner Antwort die immanente Wesenstrinität als die Bedingung bezeichnet, unter der allein Gott lebendig und von der Welt unabhängig gedacht werden könne. (ThStK 1840/41.)

Es dürfte schwer sein, die von Schleiermacher geforderte Neubildung des trinitarischen Dogmas bei irgend einer Richtung der heutigen Theologie als wirklich gelöste Aufgabe aufzuweisen. Zum Gegenstand dogmatischer Spezialarbeit ist unser Lehrstück in den letzten Jahrzehnten äußerst selten gemacht worden und wo es im Zusammenhang des Lehrganzen dargestellt worden ist, geschah dies meist in Wiederaufnahme früherer Positionen. Überblicken wir die hauptsächlichsten Standpunkte, so ist vorauszuschicken, daß der bloß negierende Unitarismus, wie er in England als Nachzügler des Deismus sich findet und von dort auch nach Amerika verpflanzt worden ist, in der deutschen wissenschaftlichen Theologie so gut wie gar nicht vertreten ist. Die Glaubensmystik der lutherischen Reformation und der spekulative Geist der deutschen Philosophie standen einer so abstrakt verstandesmäßigen Behandlung der Gotteslehre entgegen. Die Haupttypen der heute vertretenen Anschauungen dürften sich etwa in folgender Weise ordnen lassen. 1. Die Beschränkung auf die Offenbarungstrinität als die allein wesentliche Glaubensaussage vertreten A. Schweizer, Hase, Lipsius, während O. Pfleiderer einen ontologischen Hintergrund der Offenbarungstrias fordert und diesen in den göttlichen Eigenschaftsbegriffen: Macht, Weisheit, Liebe findet (Grundriß der chr. Glaubens- und Sittenlehre, 4. Aufl. § 77). 2. Wo man den Rückgang auf eine immanente Wesenstrinität für geboten hält, hat man sich meist nicht damit begnügt, diese aus der Offenbarung oder Heilserfahrung zu erschließen, sondern in Wiederaufnahme älterer Gedankengänge eine trinitarische Entfaltung des christlichen Gottesbegriffs spekulativ zu konstruieren versucht. Man ging dabei entweder a) vom göttlichen Selbstbewußtsein aus und forderte zu seinem Vollzug die Selbstunterscheidung des denkenden Subjekts und des gedachten Objekts und ihre Wiederaufhebung in die Einheit (Twesten, Dogm. II, 1, S. 204). Damit verwandt ist die Anschauung von Frank, der aus dem Begriff der Persönlichkeit die Momente der Setzung, Gesetztheit und Ineinsfassung gewinnt (System der chr. Wahrheit I, § 15), die in Gott hypostatisch zu denken seien, und diese Konstruktion dadurch unterbaut, daß er in dem christlichen Heilsstand die Erfahrung einer dreifachen und doch einheitlichen göttlichen Kausalität aufzeigt, nämlich die Erfahrung Gottes, sofern er das Schuldbewußtsein bedingt (Vater), die Schuldfreiheit bedingt (Sohn), die Versetzung in den Stand der Schuldfreiheit wirkt (Geist). Oder man schloß b) aus Gottes Wesensbestimmtheit als Liebe auf ein Subjekt der Liebe, ein ewiges, von der Welt verschiedenes, Gott wesensgleiches Objekt derselben und ließ die Gegenseitigkeit dieses Liebesverhältnisses in einem Dritten zur Ruhe kommen. So Sartorius, Schöberlein, J. Müller, während Liebner die Typen a und b kombiniert, J. A. Dorner im Begriff der Liebe die Momente der Notwendigkeit und Freiheit erst unterscheidet, dann eins werden läßt, W. Beyschlag die Liebe durch die drei Momente der Selbstbewahrung, Selbstverleugnung und Selbstmitteilung hindurchgehend denkt. Diese spekulativen Theorien gewähren aber der kirchlichen Trinität einen sehr unsicheren Halt, da weder die Identität des göttlichen Subjekts und Objekts noch die Gegenseitigkeit des Liebesverhältnisses ein drittes selbstständiges Moment ergiebt, das als Hypostase gedacht werden könnte. Ein ähnliches Bedenken läßt auch Franks an sich verdienstlicher Versuch, die immanente Trinität an die christliche Heilserfahrung anzuknüpfen, zurück. Da man die Erfahrung Gottes als des die Schuldfreiheit bedingenden nur in und mit der Erfahrung der Versetzung in die Schuldfreiheit haben kann, ist auch hier die Trennung des 2. und 3. Moments in der göttlichen Heilskausalität unsicher und mehr der theologischen Reflexion als der unmittelbaren Erfahrung angehörig. 3. Einen viel ausgeprägteren Sinn gewinnt die Selbstunterscheidung Gottes, wenn man als das „Andere", von dem sich Gott unterscheidet, nicht ein ihm wesensgleiches Objekt, sondern die Welt denkt. Diesen Weg haben nach Hegels Vorgang Ch. H. Weisse und Biedermann beschritten. Allein es ist klar, daß die Hereinnahme der Welt in den Selbst-

entfaltungsprozeß Gottes den biblischen Begriff der göttlichen Heiligkeit und die christliche Beurteilung der Sünde bedroht und so gerade mit der christlichen Heilslehre, aus der das trinitarische Dogma erwachsen ist, in Widerspruch tritt. 4. Andere wollten durch die Rückkehr zu subordinatianischen Gedanken der Trinitätslehre eine mehr biblische Gestalt geben und zugleich Anstöße für das Denken heben. So Kahnis, der den Sohn und Geist als „Gott in des Wortes zweitem und drittem Sinn" bezeichnet (Luth. Dogm. III, 206) und in vorsichtigerer Weise Thomasius. Allein diese Abschwächung des Dogmas giebt nicht etwas Nebensächliches preis, sondern die Überzeugung, die von jeher seinen Nerv ausmachte, daß der christliche Glaube in dem geschichtlichen Erlöser und im Geist mit Gott in des Wortes höchstem Sinn Gemeinschaft hat. 5. Am nächsten ist einer wirklichen Neubildung des Dogmas vielleicht R. Rothe gekommen. Dies weniger dadurch, daß seine spekulative Gotteslehre Gott als absolutes Wesen, absolute geistige Natur und absolute Persönlichkeit unterscheidet, ein Versuch, den er selbst nicht als eine Konstruktion der Trinität im überlieferten Sinn eingeschätzt wissen will (Th. Ethik I, § 37, vgl. Dogm. I, § 15—22). Wohl aber enthält seine Auffassung vom Haupt der geschaffenen Geisterwelt und vom Geist als der Einheit von Gedanke und Dasein die Elemente eines Begriffssystems, das die Bedingungen des religiös-sittlichen Lebens mit dem ewigen Leben Gottes verknüpft. Überdies bietet sein Ausblick auf die Pluralität der Weltsphären die Möglichkeit, der ewigen Zeugung des Sohnes und dem ewigen Ausgang des Geistes den gedankenmäßigen Inhalt zu geben, der der kirchlichen Anschauung mit der Verurteilung der origenistischen Spekulation verloren gegangen war. Freilich enthält seine Konzeption so viel individuelle Spekulation, daß sie in der protestantischen Theologie ziemlich ungehört verhallt ist (vgl. noch Th. Eth. I², § 51; III², § 540). 6. Eine besondere Beachtung darf auch für die Geschichte des Trinitätsdogmas J. Chr. K. Hofmann beanspruchen. Er hat mit besonderem Nachdruck nicht sowohl die Beschränkung der dogmatischen Aussage auf die Offenbarungstrias, sondern die Ineinssetzung der ökonomischen und immanenten Trinität gefordert. Das Verhältnis von Vater und Sohn ist ihm ein innergöttliches; aber es ist für uns auf Grund der Schrift nur in seiner geschichtlichen Selbsterweisung erfaßbar (Schriftbeweis I², 202). Indem er darum jeden Versuch ablehnt, in das vorweltliche Leben der Gottheit einzudringen, will er das geschichtliche Verhältnis Gottes zur Menschheit in seiner Heilsoffenbarung unmittelbar zugleich sub specie aeternitatis betrachtet wissen. Damit macht er der Unklarheit ein Ende, mit der man in der älteren Theologie von ewigen Verhältnissen zu reden pflegte, während man sie doch der geschichtlichen Offenbarung in der Zeit vorausgehen ließ, statt sie als die außerzeitliche Grundlage der geschichtlichen Heilsoffenbarung zu denken. In derselben Linie bewegen sich auch die Aussagen M. Kählers (Wissenschaft der chr. Lehre 3. A. § 368—375). Indem er aus der Dreifaltigkeit des göttlichen Wirkens auf eine entsprechende ontologische Bestimmtheit des göttlichen Lebens zurückschließt, warnt er davor, sie zur Konstruktion innergöttlicher Verhältnisse zu benützen. Die immanente Trinität soll nur dazu dienen, den Reichtum, die Allgenugsamkeit und die Beweglichkeit des göttlichen Lebens einzuprägen. Insofern bilde die immanente Trinität einen Grenzbegriff. Ähnliche Gedanken finden wir auch bei anderen neueren Theologen wieder. Während A. Ritschl selbst sich damit begnügt (ohne Nennung des Wortes Trinität), Christus und die Gemeinde als ewige Inhalte des göttlichen Denkens und Liebeswillens zu bezeichnen (Rechtf. u. Vers. III, § 49 und Unterricht in der chr. Religion 2. A. § 46), ist H. Schultz dazu fortgegangen, der geschichtlichen Einwohnung Gottes in Christus und der Gemeinde die ewige Entfaltung seines Wesens in Wort und Geist zu Grunde liegend zu denken (Lehre von der Gottheit Christi, XXVIII. Kap.). Kaftan endlich betont nachdrücklich, daß die trinitarischen Aussagen nur insofern Glaubensaussagen seien, als sie auf den geschichtlichen Christus und die geschichtliche Mitteilung des Geistes bezogen werden. Er folgert aber daraus — mit Recht — nicht, daß wir bei der bloß ökonomischen Trinität stehen bleiben müßten, sieht vielmehr in dieser und der immanenten nur der Form nach verschiedene, im Inhalt kongruente Betrachtungen desselben Thatbestandes. Was uns dort in der Form der zeitlichen Succession gegeben ist, das schauen wir hier in zeitloser Betrachtung in Gott selbst hinein (Dogm. 3. und 4. A. § 21). Damit scheint mir die Richtung bezeichnet, in der die Trinitätslehre von der Dogmatik behandelt sein will.

5. Gehört es zum Wesen des Glaubens, im Weltlichen ein Überweltliches, im Geschichtlichen das Ewige zu erfassen (vgl. Bd VI, S. 680. 682), so kann sich das religiöse Verständnis der Heilsgeschichte nur so vollziehen, daß wir in der Person des Erlösers und dem Geistesbesitz der Gemeinde die ewige Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes sehen. Jede

Anſchauung, die unter dieſer Linie zurückbleibt, ermangelt der religiöſen Zuverſicht und Klarheit. Derſelbe Chriſtus, der als Stifter eines neuen religiöſen Geſamtlebens der Menſchheit und ihrer Geſchichte angehört, gehört zugleich dem ewigen Leben Gottes an, deſſen volle, nicht zu überbietende Offenbarung er iſt. Der Geiſt, in dem wir Gott als Vater anrufen und durch den wir in Chriſti Bild umgeſtaltet werden, gehört ebenſo der zeitlichen Entfaltung unſeres Perſonlebens an, wie er zugleich die Selbſtentfaltung Gottes iſt, der ſeine perſönlichen Geſchöpfe mit ſeiner Gegenwart erfüllen will. Indem wir aber in der geſchichtlichen Heilsoffenbarung eine ewige göttliche Wirkung erkennen, entſteht uns auch die Aufgabe, alle andere Selbſtoffenbarung Gottes mit dem geſchichtlichen Erlöſer und alle andere Selbſtmitteilung Gottes mit dem hl. Geiſt zuſammenzuordnen. In allen geſchichtlichen Führungen der Menſchheit, die das Heil vorbereiten, ſehen wir die offenbarende Thätigkeit Gottes, die ſich in Chriſtus konzentriert und vollendet. Auch die Schöpfung unſerer Welt gehört in dieſen Prozeß der Offenbarung Gottes mit hinein, ſofern ſie Darſtellung ſeiner Weisheit und Liebe für das menſchliche Bewußtſein iſt. Dies kann man nur beſtreiten, wenn man der Meinung iſt, daß die Welt Gott mehr verbirgt als kund macht. Der bibliſche Name für dieſe als Einheit gedachte Offenbarung iſt Logos, „das Wort", in dem wir nur nicht eine Erklärung der Offenbarung, ſondern eine Ausſage des in ihr geſchehenden göttlichen Handelns ſehen müſſen. Alle die Menſchheit für Gott bereitende religiöſe Prophetie iſt eine Wirkung desſelben Geiſtes, der in ſeiner Fülle der chriſtlichen Gemeinde innewohnt. Wir dürfen aber auch nach dem Vorgang Rothes noch weiter gehen und die Wirkſamkeit desſelben Worts und desſelben Geiſtes auch in anderen Schöpfungskreiſen vorausſetzen als in dem, welchem wir ſelbſt angehören. Das hat anſcheinend mit der praktiſchen Frömmigkeit unmittelbar gar nichts zu thun; aber mittelbar ſteht es doch mit ihr in Zuſammenhang. Wir drücken damit den unbedingten Wert aus, den wir dieſen Selbſterweiſungen Gottes zuſchreiben, und bekennen, daß wir ohne ſie kein geiſtiges Daſein als vollendet denken können. Auch erreichen wir damit nicht bloß den Gedanken wieder, den Origenes mit der ewigen Zeugung des Sohnes verbunden hat, ſondern machen auch die für unſer Weltbild ſachgemäße Anwendung der von Paulus Kol 1, 15 ff. ausgeſprochenen Idee.

Was ſich aber ſo für die Welt in einen zeitlichen Prozeß auseinanderlegt, in deſſen Verlauf das religiös-ſittliche Perſonleben ſich geſtaltet, das iſt als Gottes That betrachtet nicht ein Werden, ſondern ewige Gegenwart, der Ausdruck ſeines unveränderlichen Weſens. In dieſem Sinn ſetzen wir Sohn und Geiſt als ewig in Gott ſeiend. Damit iſt das Letzte geſagt, was für unſer Denken erreichbar iſt. Das Wie der immanenten Trinität bleibt uns notwendig Geheimnis, weil keine Kategorien unſeres zeitlichen Denkens das Ewige als ſolches erfaſſen können und keine Analogien unſerer Erfahrung in die Höhe des göttlichen Seins emporreichen. Gott als ewiges Subjekt der Offenbarung iſt uns darum die Eine, alle Fülle der Offenbarung und allen Reichtum ſich ſelbſt mitteilender heiliger Liebe in ſich befaſſende abſolute Perſönlichkeit. Alle Verſuche, reflektierend oder ſpekulierend weiter vorzudringen führen entweder zu den bloß verbalen Beſtimmungen, die wir aus der Geſchichte des Dogmas kennen, oder zu Begriffen, die ſich im Zuſammenhang des dogmatiſchen Syſtems als widerſpruchsvoll erweiſen. Reden wir von drei Perſonen der Einen Gottheit, ſo gebrauchen wir ein unzulängliches Bild. Wir ſagen damit heute viel mehr als die alte Kirche unter ihren Hypoſtaſen verſtand. Sie dachte dieſelben ſo elaſtiſch, daß ſie auch wieder fähig waren, ſich zu Einer Perſönlichkeit, Einem göttlichen Selbſtbewußtſein und Willen zuſammenzuſchließen. Unſer moderner Perſonbegriff iſt viel ſchärfer geprägt; er bezeichnet eine durch unübertragbare Akte des Selbſtbewußtſeins und der Selbſtbeſtimmung in ſich abgeſchloſſene pſychiſche Lebenseinheit. Drei Perſonen in dieſem Sinn ergeben nicht eine numeriſche Einheit, wie ſie die Kirchenlehre fordert, ſondern nur die kollektive Einheit, die ſie verwirft. Überdies verwickelt uns dieſer moderne Perſonbegriff in ſeiner Anwendung auf die Chriſtologie in die Schwierigkeit, daß wir in Chriſtus entweder das menſchliche Selbſtbewußtſein ausgelöſcht denken oder eine Doppelperſönlichkeit in ihm ſtatuieren müſſen, was beides ebenſo dem geſchichtlichen Bild des Erlöſers wie den Bedürfniſſen des Glaubens widerſtrebt. Eher läßt ſich darum von drei Momenten, einer dreifachen ewigen Beſtimmtheit des göttlichen Weſens reden. Das hat die theologiſche Spekulation ſeit Auguſtin mit mehr oder weniger Klarheit und Konſequenz immer angeſtrebt. Meiſt iſt man dann auf Eigenſchaftsbegriffe höchſten Rangs geführt worden: Macht, Weisheit, Liebe oder beſſer Allmacht, Gnade, Heiligkeit. Nur darf über einer ſolchen Deutung der Trinität die Perſönlichkeit des erhöhten Chriſtus, an der das Intereſſe der chriſtlichen Frömmigkeit weſentlich haftet, nicht

verſchwinden. In ihm, dem Menſchgewordenen und Erhöhten gewinnt Gottes Gnade perſönliche Geſtalt in der Geſchichte und er bleibt, mit dem Vater geeint, das Haupt ſeiner Gemeinde. Und wie Gottes Gnade in Jeſus Chriſtus, ſo gewinnt ſeine das Irdiſche verklärende Heiligkeit ihre geſchichtliche Geſtalt in der Gemeinde der Erlöſung, die im Geiſt durch Chriſtus mit Gott verbunden, am ewigen Leben teil hat.

Welchen dieſer Wege wir aber im einzelnen gehen mögen, in keinem Fall dürfen wir die immanente Trinität von der geoffenbarten trennen und ihr als einen ſelbſtſtändigen Glaubensbeſitz gegenüber ſtellen. Sonſt ſetzen wir an die Stelle anſchaulicher Begriffe inhaltsleere Schemata und lenken die religiöſe Betrachtung von der lebendigen und lebenſchaffenden Wirklichkeit auf die dürren Steppen myſtiſcher Kontemplation ab. Der religiöſe Wert der Trinitätslehre beſteht einzig und allein darin, die Offenbarungsgeſchichte als die Selbſterſchließung des ewigen Gottes auszulegen. Indem ſie dies thut, zeigt ſie uns Gott als den ewig Lebendigen, den abſolut Perſönlichen und ſchlechthin Heiligen, der unverworren mit dem Leben der Welt über ihr ſteht, aber nichts deſto weniger erlöſend in ihr wirkt und ſeine perſönlichen Kreaturen heiligend und beſeligend zu ſich zieht. Eine Schutzwehr gegen falſche, deiſtiſche Vorſtellungen von Gottes Transſcendenz iſt unſere Lehre nur dann, wenn man ſeine Weisheit und Liebe nicht in einer jenſeitigen, immanenten Selbſtentfaltung, ſondern in der innerweltlichen erlöſenden Offenbarung anſchaut. Und gegen den Pantheismus giebt es ohnehin keine andere wirkſame Schutzwehr, als die ſtreng perſönliche und konſequent ſittliche Faſſung des ewigen Liebeswillens, die uns der Blick auf die geſchichtliche Offenbarung zur Notwendigkeit macht. Was Nitzſch von den Vorzügen der immanenten Weſenstrinität ſagt (vgl. oben Abſchn. 4), das gilt in Wirklichkeit nur von einer Anſchauung, die ökonomiſche und immanente Trinität in eins faßt.

Ruht demnach die chriſtliche Trinitätslehre ganz und gar auf der Offenbarung und bezieht ſich ihr religiöſes Verſtändnis immer auf dieſe zurück, ſo kann man die immanente Trinität mit Recht als Grenzbegriff bezeichnen. Wir können dem offenbarenden Thun Gottes nachblicken und es mit ſeinem ewigen Weſen verknüpfen, aber wir können es nicht aus dieſem als einen denknotwendigen Prozeß a priori konſtruieren. Unſer Weg geht darum immer nur von der Offenbarungstrias zur Einheit, während wir nicht umgekehrt die Dreiheit durch logiſche oder metaphyſiſche oder moraliſche Konſequenz aus der Einheit entwickeln können. Und wir thun gut daran, uns vor ſolcher ſpekulativen Anmaßung zu hüten; ſie dient weder der chriſtlichen Frömmigkeit noch den wirklichen Aufgaben und Intereſſen der theologiſchen Wiſſenſchaft. Iſt auch Melanchthons Wort über die Trinität in der erſten Ausgabe ſeiner Loci zu reſigniert, ſofern es auch die Offenbarungstrinität unſerm Denken zu entziehen ſcheint; für die immanente Trinität als ſolche behält es doch ſein Recht: **Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam investigaverimus.**

O. Kirn.

**Trinitarierorden** (Ordo ss. Trinitatis redemptionis captivorum). — Die wichtigſten Urkunden findet man im Bullar. Roman., citiert iſt nach der Turiner Ausgabe 1857 ff. Die beiden Regeln ſtehen auch bei Holſtenius-Brockie, Cod. reg. II S. 3 ff. Vgl. Gallia chr. VIII S. 1731 ff.; Joh. a S. Felice, Triumphus misericordiae i. e. s. ord. SSS. Trinitatis institutum redemptio captivorum, Viennae 1704; Florian. a S. Josepho, Chronicon discalcenti ordinis S. Trinit. de red. captivorum, Prag 1726; Helyot, Hist. des ordres monastiques II, 310 sq., deutſche Ueberſ. S. 366 ff.; F. Hurter, Geſch. Innoc. III. u. ſ. Zeitgen. IV, 213 ff.; Gmelin, Die Litteratur zur Geſch. des Ordens St. Trinitatis und Mar. de Mercede redemptionis captiv., Karlsruhe 1870 (aus Serapeum, B. XXXI S. 81 ff.); G. Uhlhorn, Die chr. Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 285 ff. 496 ff.; Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche I, Paderborn 1896 S. 427 f.; König im KKL. XII²; P. Deslandres, L'ordre des trinitaires, Toulouſe 1903, 2 Bde.

Der Trinitarierorden, Orden von der Gnade, auch Orden der Eſelsbrüder (Ordo asinorum, weil die Ordensglieder anfangs nur auf Eſeln reiten durften), ſowie ſpeziell in Frankreich Maturiner (nach der ihnen gehörenden Kapelle St. Maturin oder St. Mathelin in Paris) genannt, wurde im Jahre 1198 von Johann de Matha und Felix von Valois geſtiftet. Die legendariſche Ordenstradition weiß über Johann de Matha, daß er um 1160 als der Sohn vornehmer Eltern zu Faucon in der Grafſchaft Nizza geboren wurde; er widmete ſich dem geiſtlichen Stande, ſtudierte in Aix und in Paris, erlangte 1193 die theologiſche Doktorwürde und wurde bei der erſten Meſſe, die er als Prieſter hielt, mit einer Viſion beglückt. Ein weiß gekleideter Engel mit einem roten und blauen Kreuze, an jeder Seite von einem mit Ketten gefeſſelten Sklaven begleitet, ſoll ihm erſchienen ſein; Johann de Matha ſoll in dieſer Erſcheinung die Aufforderung Gottes erkannt haben, der

Loskaufung von Gefangenen aus den Händen der Ungläubigen ſich zu widmen. Zur weiteren Erforſchung des göttlichen Willens zog er ſich in die Einöde eines Waldes bei Cerfroid (cervus frigidus) in der Diöceſe Meaux zurück; hier fand er den Einſiedler Felix von Valois, dem er ſich anſchloß. Die Legende berichtet von einer zweiten Viſion: Die beiden Genoſſen, in fromme Betrachtungen verſunken, erblicken einen weißen Hirſch mit einem Kreuze zwiſchen den Stangen des Geweihes; das Kreuz war ganz ſo, wie es de Matha bei der Meßfeier an dem Engel bereits geſehen hatte. Sie glaubten, daß ſo jene Aufforderung Gottes von neuem ſich ihnen kund gebe. Nun gingen ſie nach Rom und ſetzten den kurz zuvor (8. Januar 1198) auf den päpſtlichen Stuhl gelangten Innocenz III. von ihren Viſionen in Kenntnis, ſowie von ihrer Abſicht, ſich der Loskaufung gefangener Chriſten aus den Händen der Ungläubigen zu widmen. Innocenz beſchäftigte ſich, wie die Legende weiter berichtet, im Gebete mit der Sache, und hatte bei einer Meßfeier die gleiche Erſcheinung, wie de Matha. Daraufhin geſtattete er die Stiftung eines Ordens, deſſen Glieder den oben bezeichneten Namen führen ſollten. So die Legende. Die urkundlichen Nachrichten über die Entſtehung des Ordens widerſprechen ihr jedoch. Die älteſte Urkunde iſt ein Privilegium Innocenz' III. vom 16. Mai 1198 (Potth. 189). Nach demſelben beſtätigt der Papſt dem Bruder Johann und den übrigen Brüdern des Hauſes der Dreieinigkeit in Cerfroid ihren Beſitz, beſonders das angeführte Haus, das die Gräfin Margareta von Burgund behufs Befreiung der Gläubigen, die in Gefangenſchaft der Ungläubigen geraten waren, der Bruderſchaft geſchenkt hatte, ſowie andere zu dem gleichen Zweck ihr übergebene Beſitzungen. Er beſtimmt zugleich, daß die gegenwärtigen und künftigen Häuſer der Bruderſchaft ihrem Zwecke nicht entfremdet werden dürfen (a statu illo in quo eas deliberatione provida ordinastis, videlicet ad redemptionem captivorum vel ad observantiam vestri ordinis et institutionis nullius praesumptione temeraria valeant immutari). Hiernach geht die Entſtehung der Bruderſchaft der Romreiſe Johanns einige Zeit voraus und muß es unentſchieden bleiben, ob der Gedanke, für die Befreiung chriſtlicher Gefangener zu arbeiten, Johann de Matha oder der Gräfin von Burgund gehört. Nach den Worten der Urkunde iſt das letztere wahrſcheinlicher als das erſtere. Ganz in der Luft ſtehen Uhlhorns Vermutungen, der den Urſprung des Ordens aus dem Eindruck des Falls von Jeruſalem 1187 und der in St. Victor bei Paris herrſchenden Stimmung ableitet, S. 286 f. Eine 2. Urkunde Innocenz' III. vom 17. Dezember 1198, Potth. 483, zeigt, daß das Privilegium vom 16. Mai nur als vorläufig betrachtet werden ſollte. Denn nun hören wir, daß Innocenz Johann nach Frankreich zurückgeſandt hatte, um Empfehlungen von dem Biſchof von Paris und dem Abte von St. Victor zu erholen. Mit denſelben und mit einer Abſchrift der Regel des Hauſes der Dreieinigkeit kehrte er nach Rom zurück und nun erteilte der Papſt die ausdrückliche Beſtätigung der Regel, die er aber vorher in einzelnen Punkten abänderte.

Die Regel fordert, daß die Brüder in Gehorſam gegen den „minister" des Hauſes, in Keuſchheit und ohne Eigentum leben. Die einzelnen Häuſer ſollen von je drei Klerikern und drei Laien unter einem minister bewohnt werden. Der letztere muß Prieſter ſein und wird von den Brüdern gewählt; er hat jeden Sonntag ein Kapitel mit den Brüdern ſeines Hauſes zu halten. An der Spitze des ganzen Ordens ſteht der minister maior, der das jährliche Generalkapitel an der Pfingſtoktave zu halten hat. Außerdem kommt ihm die Disziplin über die ministri minores zu. Der Erreichung des Ordenszweckes dient die Beſtimmung, daß von allen Einkünften — ſowohl Geſchenken als dem Ertrag des Grundbeſitzes — der dritte Teil zur Befreiung der Gefangenen zurückgelegt werden ſoll. Außerdem enthält die Regel Beſtimmungen über die Lebenshaltung in den Häuſern, die Ordenstracht, die Faſten, die Aufnahme neuer Mitglieder u. dgl. Das Horengebet u. a. ſoll nach den Gewohnheiten von St. Victor beobachtet werden. Ein neues Schutzprivilegium erteilte Innocenz dem Orden am 18. Juni 1209, Potth. 3744.

Als erſter minister maior fungierte Johann de Matha. Schon Innocenz III. gewährte dem Orden Aufnahme in Rom; er übertrug ihm die Kirche und das Spital S. Tommaſo in Formis auf dem Cälius (ſ. Reg. d'Urbain IV. Bd I Nr. 27 S. 8 vom 25. Oktober 1261). Ein weiblicher Zweig des Ordens entſtand wenige Jahre nach der Gründung in Spanien; doch wurde er erſt 1236 definitiv konſtituiert; die erſte Superiorin der Nonnen war die Infantin Conſtantia, eine Tochter des Königs Peter II. von Aragon (Helyot S. 396 ff.).

Der Trinitarierorden gelangte raſch zu feſtem Beſtand; es empfahlen ihn die großen Erfolge der Gefangenenbefreiung. 1199 gingen die erſten Sendlinge nach Tunis; es

gelang ihnen eine Anzahl Christensklaven loszukaufen, 186 wurden im Triumph nach Cerfroid geleitet. J. de Matha starb 17. Dez. 1213 in Rom; im Jahre vorher war Felix von Valois in Paris gestorben.

Von Honorius III. wurde der Orden, der sich vornehmlich in den romanischen Ländern, aber auch in England, Schottland und Irland und im Osten ausbreitete, von neuem bestätigt (Bull. Rom. III S. 315 vom 9. Februar 1217). Clemens IV. ließ die Regel revidieren, wobei sie in einigen Punkten gemildert wurde (III, S. 786 vom 7. Dezember 1267). Clemens VII. gewährte dem Orden das Recht, für seine Zwecke Almosen zu heischen (VI, S. 65ff. vom 17. April 1524).

So wenig als irgendein anderer Orden hielt der der Trinitarier an der ursprünglichen Strenge fest (vgl. schon Reg. d'Urb. IV. Bd I Nr. 22 S. 10 vom 13. November 1261); der Verfall führte zu mancherlei Reformversuchen und diese wie gewöhnlich zur Spaltung des Ordens in verschiedene Zweige. Am wichtigsten ist die Entstehung der Kongregation der unbeschuhten Trinitarier (Congr. Discalceatorum ordinis ss. Trinitatis). Ihre Heimat ist Spanien; sie wurde 1599 von Clemens VIII. als eigene Kongregation anerkannt (Bull. Rom. X S. 529 vom 20. August 1599), und gewann auch in Frankreich und Italien Ausbreitung. Paul V. erklärte sie 1609 für einen Bettelorden und gewährte ihr alle Privilegien der Mendikanten (XI, S. 608 vom 15. Dezember 1609, vgl. auch seine Erlasse vom 24. Dezember 1609, 10. Februar 1610 und 14. August 1613 S. 612ff.). Bis 1636 stand die neue Kongregation trotz aller Verschiedenheiten unter dem General der fratres calceati. Damals erst eximierte sie Urban VIII. von dessen Jurisdiktion (XIV, S. 518 vom 28. Februar 1636).

Über die Hauptsachen, die Zahl der Konvente und die Erfolge des Ordens in der Gefangenenbefreiung, waren wir bis auf Deslandres schlecht unterrichtet. A. König nimmt an, daß der Orden in der Zeit seiner höchsten Blüte, dem 15. Jahrhundert, ungefähr 880 Häuser gezählt habe (KKL XII² S. 89), Helyot giebt für seine Zeit (1. Hälfte des 18. Jahrhunderts) ungefähr 250 in den 6 französischen, 3 spanischen, der italienischen und der portugisischen Provinz an (S. 374), Braunsberger (Stimmen aus Maria Laach, Ergänzungsheft Nr. 79, 1901) teilt mit, daß von 87 spanischen Trinitarierklöstern 1835 47 aufgehoben wurden (S. 15) und daß 1782—90 die 6 österreichischen Konvente der Auflösung verfielen (S. 25). Alle diese Zahlen, mit Ausnahme der von Braunsberger, sind zu groß; Deslandres weist für Frankreich und die Niederlande 102 Konvente nach, von denen am Ende des 18. Jahrhunderts 93 noch bestanden, in England gab es 11, in Irland 1, in Schottland 7 Konvente. Was die Gegenwart anlangt, so ist nach Braunsberger S. 54 der Orden der unbeschuhten Trinitarier 1894 ausgestorben, wogegen sich die beschuhten zu neuer Thätigkeit aufrafften und um 1898 wieder 22 Klöster besaßen, 1900 ihre Wiederherstellung in Österreich erlebten. Dagegen läßt A. König die beschuhten Trinitarier ausgestorben sein und die unbeschuhten noch fortbestehen. Die letztere Angabe ist im Rechte. Nach P. M. Baumgarten, Kirchl. Statistik, Wörishofen 1905 S. 182 haben die unbeschuhten Trinitarier in Rom gegenwärtig 4 Niederlassungen und sind die beiden Pfarrkirchen S. Grisogono und S. Maria della Fornaci in ihren Händen. Der weibliche Zweig des Ordens scheint nie großen Fortgang gehabt zu haben; er zählte schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Spanien, seinem Hauptsitz, nur 10 Klöster (A. König S. 89). Was die Leistungen der Trinitarier anlangt, so hat P. Dan, Hist. de Barberie, Paris 1649 S. 451ff. die Zahl der von 1198—1640 ausgeführten Redemptionen, d. i. der im Auftrag des Ordens unternommenen Befreiungsreisen, auf 363 berechnet, die Zahl der dabei befreiten Christen auf 30720. A. König folgt einer anderen Berechnung, die auf 900000 befreite Christen kommt, und rechnet weiter, daß der Orden hierfür 5400000000 Fr. ausgegeben habe. Das ist natürlich ein Gebäude aus Luft. Man wird nur Gmelin zustimmen können, der eine sichere Berechnung der Zahl der Befreiten für unmöglich hält; Dans Zahlen erklärt er für viel zu niedrig, die 900000 natürlich für übertrieben; vgl. Deslandres I S. 436. (**Neubecker** †) **Hauck.**

**Trinitatisfest** s. d. AA Feste Bd VI S. 55, 56 und Kirchenjahr Bd X S. 398, 1.

**Trishagion,** liturgisch. — Litteratur: Art. Eucharistie Bd V S. 565, 29ff.; Joh. Damascenus, Epistola ad Jordanem Archimandritam scripta de hymno Trisagio, opera ed. Lequien, Venet. 1748, I, p. 480ff.; Suicer, Thesaurus eccl., Amstelaed. 1682, s. v. Τρισάγιον, p. 1310; Peter Allix, De Trisagii origine, Rothom. 1674; S. J. Baumgarten, Disput. de historia Trisagii, Halae 1744; Bingham-Grischovius, Origines sive Antiquitates eccles. VI, Halae 1728, p. 37ff. und p. 315ff.; Renaudot, Liturgiarum orient. collectio, Francof. ad Moen. 1847, I, p. 207ff.; II, p. 69. 594; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, Freiburg i. B. 1890, S. 183ff.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, Berlin 1900, S. 379ff.;

Baumſtark, Die Meſſe im Morgenland (Sammlung Köſel), Kempten und München 1906, S. 133ff. und 170ff.

Mit dem Ausdruck Trishagion bezeichnet man in der Liturgik zwei verſchiedene Formeln, nämlich einmal den aus Jeſ 6, 3 ſtammenden Geſang des Dreimalheilig; er wird auch mit folgenden Namen bezeichnet: Sanctus (ſo am häufigſten) oder Tersanctus, cantus oder hymnus seraphicus oder cherubicus, hymnus gloriae; im Griechiſchen: τρισάγιος ὕμνος oder auch ὕμνος ἐπινίκιος. Sodann trägt dieſen Namen auch die Formel: „Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς". Es wird alſo im Folgenden von beiden Formeln die Rede ſein müſſen. Wir beginnen mit der erſten.

1. Der Lobgeſang aus Jeſ 6, 3 ſteht, in mehr oder weniger veränderter Form und mit mehr oder weniger verſchiedenen Zuſätzen, in allen Liturgien des Oſtens und des Weſtens, und zwar der Regel nach in der Präfation der Meſſe, und hier meiſt nach dem Schöpfungspreis Gottes und vor dem Dank für die Erlöſung. Die LXX überſetzen Jeſ 6, 3: Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. Vergleicht man damit die Form des Trishagion in den öſtlichen Liturgien, ſo iſt zunächſt bemerkenswert, daß alle Liturgien in der zweiten Zeile neben die Erde den Himmel, bezw. die Himmel geſetzt haben, während ſie das „ganz" (πᾶσα) bei Erde getilgt haben. Außerdem aber ergeben ſich deutlich drei verſchiedene Gruppen in den Liturgien. Die erſte hält ſich inſofern an den Grundtext, bezw. die LXX, als ſie in der erſten Zeile κύριος und in der zweiten αὐτοῦ beibehält; dahin gehört die ſog. klement. Liturgie im VIII. Buch der apoſtol. Konſtitutionen (c. 12; bei Brightm. p. 18, 32f.; bei Funk, Didascalia et Const. apost. I, p. 506), die demnach das Trishagion in folgender Form bietet: Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ. Ferner gehört zu dieſer Gruppe, wenn man die erſte Zeile ergänzt, die antiocheniſche Liturgie, wie ſie uns Chryſoſtomus zeigt (bei Brightm. p. 474, 14f.), und endlich die ältere ägyptiſche (Brightm. p. 505) und die äthiopiſche Liturgie (bei Renaudot, Lit. orient. collectio I, p. 489). Die zweite Gruppe hält zwar in der erſten Zeile den Nominativ κύριος feſt, erſetzt aber in der zweiten das αὐτοῦ durch σοῦ: ſie geht alſo ſchon zur Anrede an Gott über. So iſt es der Fall in dem euchariſtiſchen Gebet des Serapion (TU, NF II, Heft 3b p. 5; bei Funk a. a. O., II, S. 174), in der Markusliturgie und in der Liturgie der koptiſchen Jakobiten (bei Brightm. p. 132, 8f. und p. 176, 2f.), wo allerdings die zweite Zeile außerdem noch einen Zuſatz enthält: πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης (vgl. auch Denzinger, Ritus orient. I, p. 206), und endlich gehören hierher auch die kleinaſiatiſch-byzantiniſchen Liturgien (bei Brightm. p. 323, 29f.; 385, 9f.); vgl. auch apoſtoliſche Konſt. VII, 35. Die dritte Gruppe hat das ganze Trishagion in die Form der Anrede umgegoſſen, was offenbar dem Gebetscharakter entſpricht, der an dieſer Stelle ja auch der herrſchende iſt. Das κύριος iſt alſo in die Anrede κύριε verwandelt. So zeigt ſichs in der ſyriſchen und griechiſchen Jakobusliturgie (Renaudot II, p. 31 und Brightm. p. 50, 32f.) und in der armeniſchen Liturgie (Brightm. p. 436, 13f.). Außerdem hat ſich in der ſyriſchen Jakobusliturgie und in der armeniſchen zu dem „Herr" noch ein „Gott" hinzugeſellt. (Die in Apk 4, 8 gebotene Form des Trishagion findet ſich allein wieder in dem Fragment des koptiſchen Oſtrakon, ed. Crum: Coptic Ostraca, London 1902, p. 2). Ein weiterer beachtenswerter Unterſchied zwiſchen den liturgiſchen Formen des Trishagion iſt der, daß in einer Reihe von Liturgien an dasſelbe ſich die Stelle Pſ 118, 26 in der Form von Mt 21, 9 (ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις), das ſog. Benediktus, anſchließt, während andere Liturgien das nicht haben. Näheres darüber ſiehe in dem Artikel „Liturgiſche Formeln" 4. Hoſanna Bd XI, S. 551ff.

Die römiſche Liturgie — um zum Weſten überzugehen — hat im Sacramentarium Gelasianum folgende Form des Sanktus: „Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Osanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Osanna in excelsis" (Sacr. Gel. ed. Wilson p. 235). Dieſe Formel zeigt deutlich die Verwandtſchaft mit der der ſyriſchen Jakobusliturgie („Sanctus, sanctus, sanctus es Domine Deus Sabaoth. Pleni enim sunt coeli et terra gloria, honore et majestate tua Domine. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit et qui venturus est in nomine Domini. Hosanna in excelsis", Renaudot II, 31), nur daß hier ſich einige Zuſätze finden. Beſonders wichtig aber iſt hier wie dort die echt ſemitiſche Formel Dominus Deus (vgl. auch

Apk 4, 8), ferner das „tua“ im zweiten Glied, endlich die völlig verwandte Struktur der Formel aus Mt 21, 9. Auch an dieser Stelle verrät sich wieder der von mir auch sonst behauptete Einfluß der syrischen Liturgie auf die römische. Nach dem liber pontific. hat Sixtus I. (119—128?) das Sanktus in die Messen eingeführt, und zwar als gemeinsamen Gesang des ganzen Volkes und der Priester. Doch kannte die römische Liturgie (vgl. unten) das Sanktus schon zur Zeit des Bischofs Clemens (I. Clem. 34, 6). — Die sonstigen westlichen Liturgien zeigen an dieser Stelle, soweit sich das überhaupt beobachten läßt, schon den römischen Einfluß. In der mozarabischen Liturgie findet sich jedoch in der Formel: „Pleni sunt coeli et terra gloria majestatis tuae“ (MSL 85, 116) und in dem (p. 484) griechisch erhaltenen Anfang der Formel eine noch stärkere Verwandtschaft mit der syrischen Liturgie, als wir sie schon bei der römischen feststellen konnten.

Während im Osten das Sanktus ebenso wie das Benediktus der Gemeinde verblieb, hat Rom diesen Gesang schon früh den Subdiakonen in den Mund gelegt (vgl. Ordo I, n. 16 und II, n. 10 bei Mabillon, Iter italicum II, p. 12 und p. 47); seit dem 12. Jahrhundert singen ihn, und so ist es noch heute überall in der römischen Kirche, die Chorsänger. Im früheren Mittelalter sang außerhalb Roms hier auch noch die Gemeinde mit.

Man wird von vornherein annehmen können, daß diejenige Form des Trishagion, die sich am meisten noch an den Grundtext von Jes 6, 3 hält, die ältere ist. Wenn diese Formel, wie ich sicher glaube, aus der jüdischen Liturgie in die christliche gekommen ist, so hat sich doch sehr wahrscheinlich die jüdische Liturgie möglichst nahe an den Urtext gehalten. Daß aber der liturgische Gebrauch dieses Trishagion in die ältesten christlichen Zeiten hinauf reicht, ist außer Zweifel. Das beweist das Vorkommen dieser Stelle in I. Clem. 34, 6, wo sie, ganz wie in der Liturgie, aufs engste mit Da 7, 10, und zwar in der Einführung, verknüpft ist (vgl. Drews, Untersuchungen über die sog. clement. Liturgie u. s. w. I. Die clement. Liturgie in Rom. Tübingen 1906, S. 21 f.). Daß Clemens hier aus der Liturgie und nicht aus dem biblischen Text citiert, geht auch daraus hervor, daß er für γῆ den weiteren Begriff κτίσις hat, der sich offenbar später, vielleicht aus ästhetisch-rhythmischen Gründen, in ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ zerlegt hat. Auch Apk 4, 8 erscheint das Trishagion, und zwar wieder in einem Zusammenhang, der auf die Liturgie hindeutet. Ferner findet sich in der Passio Perpetuae et Felicitatis (Ruinart, Acta mart. p. 98) bei der Schilderung einer Vision der Perpetua, in der sie die Eucharistie empfängt, die Stelle: et introivimus et audivimus vocem unicam: Agios, Agios sine cessatione. Aus gleicher, bezw. späterer Zeit bezeugt das Trishagion Tertullian (de orat. 3), Victor Vitensis (de persecut. Vand. III, 23 MSL 58, 234), Vigilius von Thapsus (de trinit. 12 MSL 62, 324). Clemens Alexandrinus spielt auf diesen Hymnus an, wenn er Strom. VII, 7 sagt, daß vor und bei der Eucharistie αἶνοι, εὐχαί, ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι und ein ἑνοποιεῖν τῷ θείῳ χορῷ stattfinden. Vgl. auch Ambrosius, Expos. evang. Lucae VII, 120 CSEL XXXII, 4, p. 333; Apol. proph. David V, 20 CSEL XXXII, 2, p. 311 u. a. Daß die ältesten Christen bei der eucharistischen Feier diesen Engelsgesang wiederholten, beruht auf der Anschauung, daß bei ihrem Gottesdienst der Himmel offen ist und die Engel gegenwärtig sind: Die irdische und die himmlische Gemeinde feiert gleichzeitig Gottesdienst (vgl. i. A. darüber Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst, Erlangen 1854, S. 398 ff.). Diese Vorstellung wurzelt aber gänzlich im jüdischen Engelglauben. Denn auch bei den jüdischen Sabbathmahlzeiten sind die Engel gegenwärtig (v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete, Leipzig 1905, S. 7, TU NF Bd XIV, Heft 2[b]), und Paulus setzt die Gegenwart der Engel im Gottesdienst der Gemeinde einfach als eine allgemeine Vorstellung voraus (1 Ko 11, 10). Nun haben aber die Juden auch selbst schon das jesaianische Trishagion kultisch verwendet. So wurde es, höchst wahrscheinlich schon zur Zeit Jesu, in dem ersten Segensspruch vor dem Schma am Morgen gebetet (Fiebig, Berachoth, Tübingen 1906, S. 32; vgl. auch Renaudot, lit. or. coll. I, 208). Nach Maimonides ferner wurde bei der dritten Danksagung des Schmone-Esre das Sanctus, Sanctus, Sanctus rezitiert (Vitringa, de synagoga vetere 1070 f.).

Was aber die Verbindung des Trishagion mit Mt 21, 9 (= Ps 118, 26 f.) betrifft, so verweise ich auf das von mir im Art. Liturgische Formeln, Bd XI, 551, 36 ff. Gesagte. Daß man den Ruf Mt 21, 9, auf das Kommen Jesu im Abendmahl bezog, setzt schon viel Reflexion voraus. Verstand man ihn aber so, so hatte diese Stelle ihren gegebenen Platz nicht beim Trishagion, sondern vor dem wirklichen Genuß, und hier er-

ſcheint ſie dann auch in der clementiniſchen Liturgie (Brightm. p. 24, 27 ff.). Die Formeln alſo, in denen Jeſ 6, 3 und Mt 21, 9 miteinander verbunden ſind, dürften auf kein allzu hohes Alter Anſpruch machen können. —

Aus der römiſchen Meſſe kam das Trishagion auch in den luther. Abendmahlsgottesdienſt. Luther ſtellte es in der Formula missae (1523) hinter die Einſetzungsworte (EA opp. var. arg. 7, p. 9 und WA 12, p. 212); 1526 aber, in der „deutſchen Meſſe", erſetzte er es durch die deutſche Dichtung: „Jeſaia dem Propheten das geſchah" (EA 22, S. 242; WA 19, S. 100), wobei aber das Benediktus wegblieb. Die Melodie zu dieſem „deutſchen Sanktus" hat Luther ſelbſt geſetzt (Köſtlin-Kawerau, Martin Luther 5. Aufl. II, S. 15 und 20). Luthers Vorgang wurde natürlich vielfach für die ihm folgenden Kirchengebiete maßgebend: bald ſchloß man ſich der Formula missae, bald der „deutſchen Meſſe" an (vgl. darüber Näheres bei Rietſchel, Liturgik I, 432).

Die neueren lutheriſchen Agenden haben faſt ausnahmslos das Sanktus mit dem Hoſanna und Benediktus verbunden und an das Präfationsgebet angefügt. Das „deutſche Sanktus" Luthers aber: „Jeſaia dem Propheten" iſt nirgends mehr in Übung (Rietſchel a. a. O., S. 542). —

Die deutſchen evangeliſchen Meßordnungen vor Luthers „Deutſcher Meſſe" haben das Sanktus ſämtlich beibehalten; ſo die Ordnung von Ökolampad 1523 (Smend, Die evangel. deutſchen Meſſen, Göttingen 1896, S. 54), von Kantz 1522 (ebenda S. 75), von Müntzer 1523—1526 (ebenda S. 104), von Nürnberg 1525 (ebenda S. 167). Auch die älteſten Straßburger Ordnungen haben das Sanktus (ebenda S. 131; Hubert, Straßburger liturg. Ordnungen, Göttingen 1900, S. 65. 80. 85); aber ſeit dem Jahre 1526 ſchwindet es hier. Da nun nach Erichſons Nachweis (Die calviniſche und die altſtraßburgiſche Gottesdienſtordnung, Straßburg 1894) die ſpätere ſtraßburgiſche Ordnung die Genfer unter Calvin völlig beſtimmt hat, ſo fehlt auch in der Genfer Abendmahlsfeier das Sanktus (vgl. Erichſon a. a. O., S. 14). Und da endlich auch Zwingli, der in der Schrift De canone missae epichiresis 1523 das Sanktus noch beibehalten hatte, es in der „Aktion oder Bruch des Nachtmals" (1525) getilgt hatte (übrigens fehlte es auch in den Baſeler Abendmahlsordnungen von 1525 und 1526; Smend a. a. O., S. 213 ff.), ſo wird es begreiflich, daß es die reformierten Abendmahlsordnungen nicht kennen.

2. Das eigentliche Trishagion — wenigſtens wird es in den öſtlichen Liturgien ſelbſt ſo bezeichnet — iſt, wie oben geſagt, jener kleine Hymnus: „*Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς*", der allerdings auch allerlei Zuſätze erfahren hat. Alter und Herkunft dieſer eigentümlichen Formel liegt im Dunkeln. Zwar kennt die Überlieferung eine Legende über ihre Entſtehung. Unter dem Patriarchat des Proklus (434—446) ſei, als die Einwohnerſchaft von Konſtantinopel vier Monate lang durch Erdbeben beunruhigt worden war und bei Gelegenheit eines ſolchen Erdſtoßes alles Volk das „Kyrieeleiſon" gerufen hatte, ein Jüngling vor aller Augen in die Lüfte erhoben worden und habe dort von einer göttlichen Stimme den Auftrag erhalten, dem Biſchofe und dem Volke zu ſagen, daß ſie die Litanei mit den Worten halten ſollten: *Ἅγιος ὁ θεός* ꝛc. Darauf habe das Erdbeben aufgehört. So berichten Theophanes (Chronogr. A. M. 5930, MSG 109, 245), Nicephorus Calliſt. (eccl. hist. 18, c. 51. MSG 147, p. 433), Georgius Cedrenus (hist. Compend. anno 28 Theodosii, MSG 121, 651), Johannes Damascenus (de fide orthodoxa l. 3, c. 10 ed. Lequien I, p. 219) u. a. Vielleicht will dieſe Geſchichte erklären, wie der Hymnus in die Liturgie Konſtantinopels gekommen iſt. Vielleicht ſpiegelt ſich darin auch die Wertſchätzung, die man dieſem Hymnus zu teil werden ließ. Seine Entſtehung iſt damit natürlich nicht erklärt. Er wird älter als das 5. Jahrhundert ſein; aber jedenfalls kommt ihm kein hohes Alter zu. (Anders Leitner, Gottesdienſtlicher Volksgeſang im jüdiſchen und chriſtlichen Altertum, Freiburg i. B. 1906, S. 148). Jüdiſchen Urſprungs iſt er ſicherlich nicht. Denn mag ihm auch das Dreimalheilig in Jeſ 6, 3 zu Grunde liegen, ſo iſt die Formel ſelbſt doch erſt auf chriſtlich-helleniſchem Boden geprägt worden. Denn Gott *ἀθάνατος* zu nennen, iſt nicht jüdiſch, ſondern griechiſch. In den LXX wird dieſes Prädikat Gott niemals beigelegt. Doch muß es von helleniſtiſchen Juden und von den Chriſten gebraucht worden ſein (vgl. Sibyll. V, 277 bei Kautzſch, Pſeudepigraphen II, 211 und 1 Tim. 6, 16). Dagegen iſt das Prädikat *ἰσχυρός* für Gott den LXX ſehr vertraut (vgl. z. B. Dt 10, 17; Neh. 9, 31. 32; auch Pſ 41, 3 nach einigen Handſchriften). Warum man aber gerade die Zuſammenſtellung dieſer Prädikate: *ἰσχυρός* und *ἀθάνατος* gewählt, warum man dieſer Formel Aufnahme in die Meſſe gegönnt hat, iſt nicht zu ſagen. Eine Antwort auf

diese Fragen wissen freilich die griechisch-orthodoxen Kirchenschriftsteller zu geben. Aber sie ist schwerlich stichhaltig. Nach ihnen sei der Hymnus nicht nur aus Jes 6, 3, sondern vor allem aus Ps 41 (42), 3 gebildet. Dieser Psalm feire Gott als den „starken, lebendigen". Denn in Vers 3 lesen einige Handschriften: *τὸν θεὸν τὸν ἰσχυρὸν τὸν ζῶντα.* Für das letzte Wort habe man *ἀθάνατον* eingesetzt und so sei die Formel entstanden. So nach dem Kommentar des Mönches Job (6. Jahrh.; vgl. Hergenröther, Photius III, S. 23. 46), der diese Erklärung einem jüdischen Proselyten verdankt, Photius (Bibliotheca, Cod. 222 MSG 103, 772) und danach Cabasilas (expos. litur. c. 20 MSG 150, 411). Diese Erklärung zeigt nur, daß man nach der Lösung eines Rätsels suchte.

Dieses Trishagion ist in allen östlichen Liturgien anzutreffen. Wenn es in der clement. Liturgie des VIII. Buches der apost. Konst. fehlt, so erklärt sich das entweder aus dem Alter dieser Liturgie oder vielleicht auch daraus, daß die Messe hier an die Bischofsordination sich anschließt, also den Anfang nicht ganz vollständig wiedergiebt. Dieser Hymnus stand in hohem Ansehen und er ist so volkstümlich geworden, daß er auch in den täglichen Offizien gesungen wird. Seine regelmäßige Stelle in der Messe ist am Anfang vor den Lesungen; nur die Liturgie der koptischen und abessynischen Jakobiten hat ihn in die Lesungen, und zwar vor die Lesung des Evangeliums gesetzt (Brightm. p. 155, 11 und p. 218, 2; vgl. Renaudot I, 208), während die syrischen Jakobiten ihn zwischen der alt- und neutestamentlichen Lesung singen (Brightm. p. 77, 23 ff.). Gesungen wird er meist vom Sängerchor.

Daß an diesem kleinen liturgischen Stück ein so lebhaftes Interesse hing, erklärt sich mit daraus, daß es zum Gegenstand eines dogmatischen Streites geworden ist. Die Formel war von Gott gemeint. Als ihr Petrus Fullo, Patriarch von Antiochien (vgl. den Artikel Monophysiten Bd XIII S. 318, 39 ff.), (um 470) den Satz eingefügt hatte — und zwar vor dem Schlußruf *ἐλέησον ἡμᾶς* —: *ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς*, erhob sich deshalb ein dogmatischer Streit; denn gewissen Kreisen schien diese Formel weder mit der orthodoxen trinitarischen noch mit der orthodoxen christologischen Anschauung vereinbar. (Näheres s. in dem Art. Theopaschiten Bd XIX S. 658, 46 ff.). Das Concilium quinisextum von 692, c. 81 verwarf den Gebrauch dieser Formel im Trishagion (Lauchert, Kanones S. 132). In den monophysitischen Liturgien hielt sich aber dieser Zusatz und er wurde sogar noch variiert (vgl. z. B. die koptisch-monophysitische Liturgie bei Brightm. p. 155, 10 ff.). —

Vom Osten kam diese Form des Dreimalheilig auch nach dem Westen. Hier stand es in der gallikanischen Messe (Germanus von Paris, epist. I, MSL 72, 89 unter: De Aius), und in der mozarabischen Liturgie wird es noch heute gesungen. Daß Rom es ebenfalls aufgenommen hatte, beweist sich durch den noch heute üblichen Brauch, dies Trishagion in der adoratio crucis am Karfreitag zu singen, und zwar als Wechselgesang zwischen zwei Chören, deren erster die griechische Form singt, worauf der zweite mit der lateinischen Übersetzung antwortet. **Drews.**

**Tritheistischer Streit** (6. Jahrh.). — Quellen: 1. Die Werke des Johannes Philoponus (s. den Art.); vor allem die Auszüge aus seinen Werken bei Johannes von Damaskus (s. u.) und bei Photius von Konstantinopel (s. u.); 2. Auszug aus Disputationsakten (*πρακτικὰ ἐπὶ παρουσίᾳ Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως* [d. h. Johannes' III. Scholastikus, unter Justin II.]) bei Photius biblioth. 24 (MSG 103, 60: hier disputieren Philoponus' Freunde Konon und Eugenius mit seinen Gegnern Paulus und Stephanus); 3. Leontius von Byzanz (s. den Art.) de sectis, actio 5 (MSG 86, 1, 1232 D — 1233 B); 4. Timotheus (Presbyter und Skeuophylax in Konstantinopel, Anfang des 7. Jahrhunderts) *περὶ τῶν προσερχομένων τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ* (MSG 86, 1, 44 ff.); 5. Sophronius von Jerusalem (MSG 87); 6. Georgius Pisides (MSG 92, ein Zeitgenosse des Sophronius); 7. Johannes von Damaskus, de haeresibus 83 (MSG 94, 744 ff.); 8. Photius biblioth. 24 (s. o.), 55 (über Johannes Philoponus, *κατὰ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς τετάρτης συνόδου*), 75 (über Johannes Philoponus, *πρὸς τὸν Ἰωάννην ἀρχιεπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως* [genauer gegen dessen *κατηχητικὸς λόγος*] *περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος*): MSG 103, 60. 97. 440; 9. Nicephorus hist. eccl. 18, 47. 49 (MSG 147, 424 ff.); 10. Abulfaradsch (Assemani, Bibl. orient. 2). Darstellungen, die den heutigen Anforderungen genügen, fehlen meines Wissens ganz.

Unter Tritheismus versteht man die theologische Lehre, die die Dreiheit in der Dreieinigkeit so stark betont, daß die Einheit (der Monotheismus) darüber ganz verloren geht. Die Geschichte dieses Tritheismus in der Christenheit hängt eng zusammen mit der Geschichte des Aristotelismus in der Kirche, also auch mit der Geschichte der Scholastik.

Die ersten, die sich wissenschaftlich mit der Lehre von der Dreieinigkeit (oder wenigstens von dem Verhältnis zwischen Vater und Sohn) beschäftigten, waren die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts. Freilich: sie sahen dort noch keine Probleme, wo spätere Zeiten vor lauter Rätseln standen. Justin der Märtyrer sagt unbedenklich, der Sohn sei ἀριθμῷ ἕτερος θεός; und doch legt Justin großen Wert darauf, ein Monotheist zu sein. Der innere Widerspruch erklärt sich einmal daraus, daß diese Anfänge der christlichen Wissenschaft, wie überhaupt alle Anfänge des Denkens, unter dem Banne einer gewissen Naivetät standen. Zweitens findet der Widerspruch seine Lösung darin, daß die Apologeten im wesentlichen auf der stoischen Physik und dem Platonismus fußten: das waren zwei spekulative Systeme, die es mit der strengen Logik nicht allzu genau nahmen. Daß das Verhältnis des Glaubens an einen Gott zu dem Glauben an die Dreieinigkeit ein schweres theologisches Problem bildete, erkannten zuerst die Monarchianer: die modalistischen Monarchianer, die von der stoischen Logik, und die dynamistischen Monarchianer, die von der aristotelischen Dialektik ausgingen (vgl. über die letzteren vor allem Eus. hist. eccl. 5, 28, 14 [Hippolyt?]). Die Monarchianer sahen die Hauptaufgabe ihrer Theologie darin, in der christlichen Gotteslehre den Monotheismus sicher zu stellen. Sie thaten das allerdings auf Kosten der Lehre von der Dreieinigkeit. Deshalb lehnte die Kirche den Monarchianismus ab.

In der Folgezeit trat das Problem, Monotheismus und Trinitätslehre zu versöhnen, einigermaßen zurück, wie ich glaube, aus zwei Gründen. Erstens gewöhnte man sich daran, die Trinitätslehre als ein Mysterium zu betrachten: man verehrte das Mysterium; aber man dachte nicht gern tiefer über das Mysterium nach, als man unbedingt nachdenken mußte, d. h. als man durch den Kampf mit den Ketzern genötigt ward: „schweigend soll das Geheimnis verehrt werden." Zweitens ward, aus Gründen, die ich nicht anzugeben vermag (vielleicht weil allmählich gewisse heidnische Vorstellungen Eingang in der Kirche fanden), im Laufe des 4. Jahrhunderts das Interesse der Kirche am Monotheismus geringer. Männer wie Athanasius und Basilius der Große sprachen ungescheut den Satz aus: die christliche Lehre von der Dreieinigkeit sei die rechte Mitte zwischen dem Monotheismus der Juden (und der Sabellianer) und dem Polytheismus der Heiden. Bei dieser Auffassung war natürlich die Notwendigkeit nicht allzu dringend, Monotheismus und Trinitätslehre miteinander zu versöhnen. So erklärt es sich, daß im 4. Jahrhundert nicht einmal die mutmaßlichen Nachfolger der dynamistischen Monarchianer, die Arianer (die übrigens auch Verehrer des Aristoteles waren), am strengen Monotheismus festhielten. Jesus war nach arianischer Anschauung ein zum Gotte erhobener Mensch, ein Heros, also ein Untergott: diese Auffassung erinnerte unmittelbar an die polytheistische Mythologie des griechischen Heidentums.

Das mystische Dunkel, das über der Lehre von der Dreieinigkeit lag, ward erst gelichtet, als im 6. Jahrhundert die nüchterne, klare Logik des Aristoteles weitere Kreise von Theologen erfaßte. Damals wirkten die scythischen Mönche, vor allem Leontius von Byzanz, die mit Hilfe der aristotelischen Philosophie das alexandrinische Verständnis des Chalcedonense mit dem abendländischen zu versöhnen suchten und damit dem Kaiser Justinian I. einen großen Dienst leisteten. Damals führte auch die aristotelische Philosophie zu einem Streite über die Lehre von der Dreieinigkeit, dem tritheistischen Streite (dieser spielte sich im wesentlichen unter Justinian I. 527—565 und Justin II. 565—578 ab). Man darf die damals entstandene griechisch-aristotelische Theologie wohl als griechische Scholastik bezeichnen.

Wenn man die strenge aristotelische Logik auf die Lehre von der Dreieinigkeit anwandte, so konnte man, je nach den subjektiven Voraussetzungen, zu einem doppelten Ergebnisse gelangen: entweder zum Monarchianismus, oder zu einer Annahme dreier Götter, d. h. zum Tritheismus. Es ist bezeichnend für die Zeit Justinians, daß sie, soweit sie von den alten, orthodoxen Formeln überhaupt abwich, die zweite Möglichkeit, den Tritheismus bevorzugte.

Die Ursprünge des Tritheismus liegen leider ganz im Dunkel. Abulfaradsch bezeichnet als den ersten Tritheisten den Johannes Askusnages, den Vorsteher einer Philosophenschule in Konstantinopel. Von diesem Askusnages weiß aber keine unserer griechischen Quellen. Sie bezeichnen vielmehr als den Häresiarchen des Tritheismus den alexandrinischen Philosophen Johannes, der den Beinamen Philoponus führte (seine Gegner schmähten ihn als Mataioponos). Wie dieser Widerspruch zu lösen ist, wissen wir nicht. Sicher ist nur, daß der Tritheismus innerhalb des Monophysitismus entstand und daß auch seine spätere Entwickelung im wesentlichen in den Monophysitismus fiel. Es hat

ſogar den Anſchein, als hätte man die tritheiſtiſche Theologie ausgebildet, um mit ihr den Dyophyſitismus zu bekämpfen.

Johannes Philoponus legte ſeine Trinitätslehre nieder vor allem in ſeinem *Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως* (10 Kapitel; wichtige Texte bei Johannes von Damaskus). Er geſtand ſelbſt mit dürren Worten, daß er von der peripatetiſchen Philoſophie ausging (er identifizierte z. B. *ὑπόστασις* ausdrücklich mit dem peripatetiſchen *ἄτομον*). Auch ſeine Gegner beachteten das; Leontius ſagt z. B.: *ἔλεγε δὲ ταῦτα λαβὼν τὴν ἀφορμὴν ἀπὸ τῶν Ἀριστοτελικῶν· ὁ γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι εἰσὶ τῶν ἀτόμων καὶ μερικαὶ οὐσίαι καὶ μία κοινή· οὕτως οὖν καὶ ὁ Φιλόπονος ἔλεγεν ὅτι εἰσὶ τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος καὶ ἔστι μία κοινή.* Philoponus veranſchaulichte ſeine Trinitätslehre mit einem ſehr plaſtiſchen Bilde. Es giebt ſehr viele Menſchen *κατὰ τὸν ἀριθμόν*, lauter Individuen, von denen jedes ſeine eigene *οὐσία* hat. Aber *τῷ κοινῷ εἴδει οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι εἷς τυγχάνουσι*: ſie haben alle der Art nach dieſelbe *οὐσία*. Ebenſo, wie das Verhältnis der einzelnen Menſchen untereinander, dachte ſich Philoponus das Verhältnis der drei Perſonen der Trinität. Es iſt klar: dieſe Anſchauung war in der Kirchengeſchichte eine vollkommen neue; nur mit Unrecht berief ſich Philoponus auf Gregor von Nazianz, Baſilius den Großen, Athanaſius und Cyrill von Alexandria. Den Namen eines Tritheiten verdiente er, mochte er es zugeben oder nicht (wie man ſieht, identifizierte Philoponus bis zu gewiſſem Grade *οὐσία [φύσις]* und *ὑπόστασις*: er nahm an, jede *ὑπόστασις* müſſe auch eine *φύσις* für ſich haben, und umgekehrt; von hier aus ſuchte er dann den Dyophyſitismus ad absurdum zu führen: wenn Jeſus zwei *φύσεις* habe, müſſe er auch zwei *ὑποστάσεις* haben).

Innerhalb des Tritheismus kam es ſehr bald zu Spaltungen, vor allem deshalb, weil Philoponus in ſeinen Büchern gegen die Heiden eine eigentümliche Lehre von der Auferſtehung niedergelegt hatte (dieſe Lehre ruhte wohl auch auf ariſtoteliſcher Philoſophie). Philoponus lehrte nämlich: *τὸ σῶμα ὃ νῦν ἔχομεν οὐκ ἐγείρεται ἄφθαρτον· ἀλλ' ἕτερον ἀντ' αὐτοῦ λαμβάνομεν.* Die Partei der Tritheiten, die ſich gegen dieſe Lehre erklärte, ſtand unter dem Biſchof Konon von Tarſus. Die beiden Gegner befehdeten ſich aufs heftigſte; ſie beſchimpften ſich als Sadducäer, Heiden, Valentinianer, Manichäer u. ſ. w. Merkwürdigerweiſe beriefen ſich beide auf Origenes. Auch in Sachen der Trinitätslehre, ſowie in Perſonalfragen hat es unter den Tritheiten verſchiedene Parteiungen gegeben; wir wiſſen aber darüber ſo gut wie nichts Genaueres.

Die Gegner der Tritheiten gaben ihnen an Zerriſſenheit nichts nach. Da gab es: z. B. 1. *Πετριανοί;* ſie lehrten, unter *ὑπόστασις* ſeien die *ἰδιώματα χωρὶς οὐσίας* zu verſtehen; 2. *Κονδοβαυδῖται* (ſie verſammelten ſich *ἐν τοῖς λεγομένοις Κονδοβαύδου* in Konſtantinopel); 3. *Ἀγνοῖται;* 4. *Παυλιανισταί;* 5. *Ἀγγελῖται* (verſammelten ſich im *Ἀγγέλιον* in Alexandria) *καὶ Λαμιανῖται;* ſie lehrten *ἄλλον μὲν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ἄλλον τὸν υἱὸν καὶ ἄλλον τὸν παράκλητον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μὴ εἶναι δὲ τούτων ἕκαστον καθ' ἑαυτὸν θεὸν φύσει, ἀλλ' ἔχειν κοινὸν θεὸν ἡγοῦν θεότητα ἐνύπαρκτον καὶ ταύτης μετέχοντα ἀδιαιρέτως εἶναι θεὸν ἕκαστον· καλοῦσι δὲ τὸν μὲν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὑποστάσεις, τὸ δὲ κοινὸν αὐτῶν θεὸν οὐσίαν καὶ φύσιν;* dieſe Damianiten erhielten, weil ſie ſozuſagen noch ein viertes göttliches Weſen annahmen, den Ketzernamen *Τετραδῖται;* 6. *Νιοβῖται;* ſie behaupteten, in der Perſon Jeſu gebe es nach der *ἕνωσις* der Naturen keine *διαφορὰ τῶν φύσεων* mehr. Wie ſich all dieſe Parteien in der Trinitätslehre unterſchieden, ob ſie ſich da überhaupt unterſchieden, wiſſen wir nicht ſicher.

Leider ſind wir auch darüber nicht unterrichtet, wie der tritheiſtiſche Streit zu Ende ging. Man wird wohl annehmen müſſen, daß ihm durch das Vordringen der Perſer, dann der Araber ein Ziel geſetzt wurde. Beide brachen ja gerade in Ägypten ſehr bald ein, alſo in dem Lande, das allem Anſchein nach der geiſtige Mittelpunkt des Tritheismus war.

Auch im Abendlande führte das Vordringen der peripatetiſchen Philoſophie und die Entſtehung der Scholaſtik zu einem tritheiſtiſchen Streite, der ſich allerdings in viel engeren Grenzen hielt. Ein Nominaliſt, Roscellin, Kanonikus von Compiegne, ſtellte den Satz auf: entweder ſeien Vater, Sohn und Geiſt tres res; oder Vater und Geiſt ſeien mit dem Sohne Menſch geworden; Roscellin entſchied ſich für die erſtere Möglichkeit. Aber die abendländiſche Kirche entledigte ſich dieſes Tritheismus ſehr raſch. 1092 ward Roscellin von einer Synode zu Soiſſons verdammt; er mußte widerrufen. Als er ſpäter nachmals als Tritheiſt auftrat, widerlegte ihn Anſelm von Canterbury in ſeiner Schrift De fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Rucelini.

In neuerer Zeit ist es vor allem die Philosophie des Descartes gewesen, die einzelne Theologen zu tritheistischen Aufstellungen geführt hat (William Sherlock in London, gest. 1707, und Pierre Faydit in Paris, gest. 1709). Auch Heinrich Nicolai in Danzig (gest. 1660; ihn bekämpfte Calov), Anton Ohmbs (gest. 1809), ein Rationalist, und der bekannte katholische Theolog Anton Günther (gest. 1863) zogen sich den Vorwurf des Tritheismus zu. **J. Leipoldt.**

**Trithemius,** Johannes, gest. 1516. — Die theologischen Schriften des Trithemius finden sich gesammelt gedruckt in: Jo. Trithemii Opera spiritualia quotquot reperiri potuerunt ed. Jo. Busaeus. Mogunt. 1604 Fol. und in: Jo. Busaei Paralipomena Opusculorum Petri Blesensis, Jo. Trithemii et Hincmari. Mogunt. 1605. 8°. Die historischen Schriften des Trithemius sind gesammelt und unter dem Titel: Jo. Trithemii Opera historica, curante Marq. Frehero, Tom. I. et II, Francof. 1601 in Folio, herausgegeben; die Hirsauer Annalen herausgegeben von J. G. Schlegel 1690. Verzeichnisse der sämtlichen Schriften Tr.s bei Silbernagel S. 136 und Schneegans S. 287. Seine Briefe sind unter dem Titel: Jo. Trithemii Abb. Sponhem. Epistolarum familiarium libri II, ad diversos Germaniae Principes, Episcopos ac eruditione praestantes viros. Hagan. ex offic. Pet. Brubachii, 1536 in 4° erschienen. — M. Ziegelbaur, Hist. rei litt. Ord. Bened. III, S. 221 ff.; Fabricii, Bibl. Lat. med. et inf. aetat. IV, S. 154; L. Wachler, Gesch. der histor. Forschung und Kunst, Bd 1, S. 236; Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung, vornehmlich in Deutschland bis zum Anfange der Reformation (Magdeburg 1832), Bd 3, S. 379 ff.; Wolff in d. Württ. JB. f. Statistik 1863 S. 229; Paul, De fontib. a Trithemio in prima parte chr. Hirs. adhibitis, Halle 1867; Silbernagel, Joh. Trithemius, Landsh. 1868; Müller, Quellen, welche der Abt Tritheim im ersten Teil der Hirsauer Annalen benutzt hat, Leipz. 1871, Halle 1879; Helmsdörffer, Forsch. zur Gesch. Wilhelms v. Hirschau, Göttingen 1874; Schneegans, Abt J. Trithemius und Kloster Sponheim, Kreuznach 1882; Stamminger im KKL VI² S. 1770 ff.; Wegele in ADB Bd 38, 1894 S. 626 ff.; derſ., Geschichte der deutschen Historiographie, München 1885 S. 67 ff.; Stud. u. Mt. aus d. Bened. O. III, 2 S. 332; Mentz, Ist es bewiesen, daß Tr. ein Fälscher war? Jena 1892.

Joh. Trithemius wurde den 1. Februar 1462 in dem unfern Trier an der Mosel gelegenen Dorfe Trittenheim geboren, nach welchem er sich später, der Sitte der Zeit folgend, benannte. Von seinen Jugendjahren ist nur wenig bekannt. Sein Vater, Johann Heidenberg starb bereits 1463; der reichbegabte Knabe erhielt einen harten Stiefvater, welcher ihn zu ländlichen Arbeiten zwang und das früh erwachte Verlangen desselben nach geistiger Ausbildung zu unterdrücken suchte. Doch sein rastlos aufstrebender Geist wußte sich durch alle Hindernisse Bahn zu brechen. Er benützte nicht nur am Tage die kurze Zeit, welche er erübrigen konnte, eifrig dazu, lesen und schreiben zu lernen, sondern er lernte auch des Nachts heimlich bei einem Nachbar, so gut es gehen wollte, die ersten Anfangsgründe der lateinischen Sprache. Fünfzehnjährig entschloß er sich, das elterliche Haus heimlich zu verlassen; er ging nach Trier, wo er eine Zeit lang, von mildthätigen Menschen unterstützt, die lateinische Schule besuchte. Dann wandte er sich nach den Niederlanden, schließlich kam er nach Heidelberg, wo ihm seine Fähigkeiten bald wohlwollende Gönner und durch dieselben die erwünschte Unterstützung verschafften, welche ihn in den Stand setzte, auf dieser damals emporblühenden Hochschule neben den theologischen Wissenschaften alle diejenigen Kenntnisse sich anzueignen, nach denen er sich so lange gesehnt hatte. Besonders war es Rudolf Agricola, der ihn in das Studium der Geschichte einführte und mit den schönen Wissenschaften bekannt machte. Während er unter so günstigen Verhältnissen, wie er sie kaum zu hoffen gewagt hatte, der Erweiterung seiner Kenntnisse den größten Fleiß widmete, erwachte in ihm das Verlangen, seine Verwandten in der Heimat zu besuchen, und er trat 1482 die Reise dahin mit einem Freunde zu Fuß an. Schon waren sie bis zum Benediktinerkloster Sponheim bei Kreuznach gekommen, in welchem sie gastfreundliche Aufnahme fanden. Als sie ihre Wanderung fortsetzten, nötigte sie ein Unwetter nach dem Kloster zurückzukehren. Dieses Ereignis, welches Trithemius nach den Ansichten seiner Zeit als einen Wink der göttlichen Vorsehung betrachtete, gab seinem Leben eine entscheidende Wendung. Er entschloß sich im Kloster zu bleiben. Seine Bitte um Aufnahme ward ihm gern gewährt, und bald hatte er sich durch seine Frömmigkeit und Gelehrsamkeit wie durch die gewissenhafte Treue, mit welcher er alle ihm übertragene Geschäfte verrichtete, die Liebe und Achtung der Klosterbrüder so sehr erworben, daß sie ihn, obgleich er erst 21 Jahre alt war, am 29. Juli 1483 zu ihrem Abte wählten. Nun konnte Trithemius seinen humanistischen Neigungen leben. Seine hauptsächlichste Sorgfalt wandte er der Klosterbibliothek zu; er traf sie im traurigsten Zustande, nicht einmal 50 Bände enthaltend, und brachte sie nach und nach auf mehr als

2000 Bände, teils Manuskripte, teils gedruckte Bücher. Sie galt bald als eine der bedeutendsten Bücherſammlungen Deutſchlands. Ihr liebenswürdiger, vielbeleſener Gründer war eine angeſehene Perſönlichkeit im Kreiſe der Humaniſten: Männer wie Joh. v. Dalberg, Reuchlin, Celtes, Wimpheling, Pirckheimer, Peutinger u. a. wechſelten Briefe mit ihm oder ſuchten ihn im Kloſter auf. Die Anweſenheit von Celtes und Reuchlin gab dem Abte Gelegenheit Griechiſch und etwas Hebräiſch zu lernen. Auch die fürſtlichen Gönner der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen dieſer Zeit wandten ihm ihre Gunſt zu. Es war ganz im Sinne des älteren Humanismus, daß Trithemius die religiöſe Seite ſeines Berufs nicht außer acht ließ, er ſuchte die tiefgeſunkene Kloſterzucht zu heben, hielt den Mönchen erbauliche Anſprachen, vor allem ſuchte er ſie mit der Überzeugung zu erfüllen, daß wer zum Lehrer anderer berufen ſei, zuerſt ſich ſelbſt Weisheit und Kenntniſſe erwerben müſſe, und daß nur derjenige die heiligen Schriften richtig verſtehen und erklären könne, welcher die allgemeinen Kenntniſſe der weltlichen Wiſſenſchaften beſitze. Nicht minder ſorgte er für die wirtſchaftliche Hebung des Kloſters; durch Umbau und Neubau ſchuf er freundlichere Wohnräume, für den Abt zunächſt, aber auch für die Brüder. Dem Orden überhaupt diente er durch häufige Vornahme von Viſitationen in Benediktinerklöſtern.

Es waren für Trithemius glückliche Jahre, welche er als Abt im Kloſter Sponheim lehrend und lernend zugleich verlebte. Allein zur Leitung des Kloſters war der vielſeitig gebildete Mann ſchließlich doch nicht geeignet; es fehlte ihm der ſcharfe Blick für die Beurteilung der Perſonen und Verhältniſſe, ſo daß er einen Mißgriff um den andern in der Wahl ſeiner Prioren that; nicht minder mangelte ihm Feſtigkeit und Kraft bei der Durchführung ſeiner Maßregeln; er ſchwankte, wo er hätte feſtbleiben ſollen, und ließ manches geſchehen, was er mißbilligte. Dem Widerſpruch gegenüber aber gebrach es ihm völlig an Mut. Der Verkehr mit ſeinen fürſtlichen Gönnern hielt ihn mehr als gut war von dem Kloſter entfernt. Das hatte auf ſeine Stellung in demſelben den übelſten Einfluß, die Zügel glitten ihm aus den Händen, ohne daß er es merkte. Als nun die Oppoſition ſeiner Mönche offen hervortrat, ſo verlor er das Gleichgewicht; er ſuchte zuerſt ſie zu überwinden, indem er ſeine moraliſche Autorität in die Wagſchale warf; aber er mußte erfahren, daß er keine mehr beſaß, und nun zog er es vor, auf die Abtei zu verzichten, ſtatt um ſeine Stellung zu kämpfen. Die glänzenden Anträge des Kaiſers Maximilian und des Kurfürſten Joachim von Brandenburg, von denen jeder ihn an ſeinen Hof ziehen wollte, lehnte er ab und folgte der Einladung des edlen und wiſſenſchaftlich gebildeten Lorenz von Bibra, Biſchofs von Würzburg, auf deſſen Empfehlung er im J. 1506 die zwar kleine, aber ſeinen Wünſchen entſprechende Abtei des Schottenkloſters St. Jakob in Würzburg erhielt. In dieſer ſtillen Zurückgezogenheit lebte er anſpruchslos und zufrieden, ausſchließlich mit den Wiſſenſchaften, beſonders mit phyſikaliſchen Studien beſchäftigt und daneben einen lebhaften Briefwechſel mit ſeinen Freunden unterhaltend. Er ſtarb, 54 Jahre alt, den 13. Dezember 1516.

Von den zahlreichen Schriften des Trithemius ſind verhältnismäßig wenige bei ſeinem Leben und durch ihn ſelbſt herausgegeben. Sie beziehen ſich teils auf die Theologie mit beſonderer Rückſicht auf das klöſterliche Leben, teils auf die Geſchichte, teils endlich auf allerlei Geheimwiſſenſchaften, auf welche Trithemius den größten Wert legte, wodurch er in den Ruf eines Zauberers kam. Hierher gehören: die Steganographia, sive de ratione occulte scribendi, verf. 1500 (Francof. 1606, 4°) und Polygraphiae libri VI, ad Maximilianum Caes. cum clave seu enucleatorio, in quibus plures scribendi modos aperit, verf. 1507 (Oppenheim impr. Jo. Hasselberg 1518, Fol.). Unter ſeinen theologiſchen Schriften nehmen die Sermones et Exhortationes ad Monachos, verf. 1486 (Argent. per Jo. Knoblouch, 1516, Fol.) die erſte Stelle ein. Wie er in denſelben als eindringlicher und geiſtreicher Redner die Mönche Sponheims in den Verſammlungen des klöſterlichen Kapitels mit allem Nachdrucke zum Fleiße in den Wiſſenſchaften, zur Frömmigkeit und zu einem tugendhaften Wandel ermahnte, ſo ſuchte er auch die Reform des Benediktinerordens überhaupt zu fördern durch ſeine Schriften De regimine claustralium, einen Kommentar zur Benediktinerregel, verf. 1486; De visitatione monachorum, eine Anleitung zur Viſitation der Benediktinerklöſter, verf. 1490; De modo et forma celebrandi capitulum provinciale patrum ordinis S. Benedicti Mogunt. provinc., verf. 1490; Enchiridion s. epitome statutorum capitularium Ord. S. Bened. per prov. Magunt. et dioec. Bamberg, verf. 1491, und die mehr erbaulich gehaltenen Bücher De Religiosorum sive Claustralium tentationibus, verf. 1487; De statu et ruina Monastici ordinis, verf. 1493; De triplici regione Claustralium et spirituali exercitio Monachorum, verf. 1497; die Schriften De vanitate

et miseria vitae humanae, verf. 1485, und Institutio vitae sacerdotalis, verf. 1486, endlich ſollten der Erweckung und Verbreitung der Gottſeligkeit auch in einem weiteren Kreiſe dienen. Nicht ohne Wert für die Kenntnis der Religioſität im Zeitalter unmittelbar vor der Reformation ſind die Schriften Cursus s. officium quotidianum, Rosarium et oratio supplicatoria de s. Anna, verf. 1499; De miraculis b. Mariae virginis in Dittelbach, verf. 1511; De miraculis ad invocationem b. virg. Mariae in Urticeto extra Helbronnam, verf. 1516; Liber octo quaestionum ad Maximilianum Caesarem, verf. 1508. Hier mögen auch die Briefe des Trithemius genannt werden. Weitaus den größten Ruhm erwarb er ſich als Hiſtoriker; aber dieſer Ruhm war unverdient. Trithemius ſchrieb nicht als Geſchichtſchreiber, ſondern er verfaßte als Patriot und als Mönch Tendenzſchriften zur Verherrlichung Deutſchlands und ſeines Ordens. Er benützte nicht nur die echten Quellen höchſt leichtfertig, ſondern er trug auch, wo es ihm an Quellen fehlte, kein Bedenken, Quellen zu erdichten: Seine Erfindung iſt der Geſchichtſchreiber Hunibald, deſſen l. XVIII historiarum er als Quelle für die fränkiſche Urzeit von 440 bis auf Chlodowech benützt haben will; ebenſo der fuldiſche Chroniſt Meginfrid, dem er angeblich ſeine Nachrichten über die erſte Periode des Kloſters Hirſchau (830—1050) entnahm. So bleibt ihm zwar das Verdienſt in Deutſchland den erſten Grund zur allgemeinen Gelehrten- und theologiſchen Litterargeſchichte gelegt zu haben, aber als Geſchichtsquellen ſind ſeine Schriften, ſo weit er nicht von ſeiner eigenen Zeit ſpricht, unbrauchbar. (Chronicon Sponheimense 1502, fortgeſetzt 1509; Annales Hirsaugienses 1514; Comp. fundat. mon. S. Jacobi 1509; Vita Rabani 1515; Vita s. Maximi ep. Mog. 1515; Oratio in laudem Ruperti, Tuit. abb. 1492; De origine, progressu et laudibus ordin. Carmelit. 1492; Comp. prim. vol. ann. de orig. Franc. 1514; Comp. de orig. gent. Franc. 1514; Catalogus illustrium virorum Germaniam suis ingeniis et lucubrationibus omnifariam exornantium 1495; De scriptoribus ecclesiasticis 1487—1492, 2. Bearbeitung 1494; De viris ill. ord. s. Bened., 1493. (G. H. Klippel †) **Hauck.**

**Triumphus,** Auguſtinus 1243—1328. — Schriften: Summa de potestate ecclesiastica, Augsburg 1473 ꝛc., zuletzt Rom 1584 vgl. Potthaſt und Hayn; 3 kirchenpolitiſche Traktate bei Scholz; ſämtliche Werke handſchriftlich in der vat. Bibl. — Litteratur: F. C. Curtius, Virorum ex Ordine Erem. August. elogia, Antwerpen 1636; Gandolfus, Dissertatio hist. de 200 Augustinianis scriptoribus, Rom 1704; Schulte, Geſch. der Quellen und Litt. d. kanon. Rechts II, S. 193; Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Kirche und Staat, ZKR 1869 (giebt ausführliche Inhaltsüberſicht der summa); Scholz, Publiziſtik zur Zeit Philipps des Schönen, in kirchenrechtl. Abhandlungen von Stutz, Heft 6—8, 1903; Haller, Papſttum und Kirchenreform, 1903, Bd I, S. 82.

Die Biographie des Trionfo beruht auf den panegyriſch gehaltenen Berichten des Curtius und Gandolfus. Danach iſt er in Ankona aus altpatriziſcher Familie 1243 geboren. Mit 18 Jahren trat er in den Auguſtinerorden, wurde wegen ſeiner glänzenden Gaben zum Studium nach Paris geſchickt, wo er Thomas v. Aquino und Bonaventura hörte. Bald wurde er Magiſter und hielt ſelbſt Vorleſungen. 1274 wurde er vom Papſt Gregor X. auf das Konzil von Lyon berufen, 1277 nach Padua als Prediger an den Hof des Fürſten Franz Carrara. Später iſt er wieder in Ankona und wird von dort von König Karl II nach Neapel berufen, wo er als Prinzenerzieher, vertrauter Ratgeber und Geſandter des Königs eine große politiſche Rolle ſpielte, aber auch für die Ausbreitung und Förderung ſeines Ordens aufs beſte ſorgte. Er ſtarb 85 Jahre alt in Neapel am 2. April 1328. Über ſeine zahlreichen Schriften ſiehe das Verzeichnis des Curtius, abgedruckt bei Scholz S. 173. Tr., ſein Leben lang ein eifriger Anhänger der päpſtlichen Alleinherrſchaft, verdankt ſeinen Namen beſonders den kirchenpolitiſchen Schriften. 1308 tritt er mit einem von Denifle, Finke und Scholz ihm zugeſchriebenen Traktat Contra articulos inventos ad diffamandum sanctissimum patrem d. Bonifacium papam als Verteidiger des Andenkens dieſes Papſtes auf. Der nationale Gegenſatz tritt ſtark hervor: die Wahl des Franzoſen Clemens V. hat Gott zur Strafe der Kirche zugelaſſen; dennoch darf man ihm den Gehorſam nicht verweigern, man muß nur alles daran ſetzen, daß die Kurie wieder nach Rom zurückkommt. Weitere Schriften aus dieſer Zeit ſind: Super facto Templariorum, De potestate collegii mortuo papa. In dem erſten ſchreibt er dem Papſt das alleinige Recht zu, über Ketzer zu urteilen, alſo gegen das Vorgehen des Königs in der Templerſache, in der zweiten verteidigt er die päpſtliche Machtvollkommenheit gegen die oligarchiſchen Gelüſte des Kardinalskollegiums, ebenſo in der Schrift Contra divinatores et somniatores gegen die Angriffe der Spiritualen. Die

Zusammenfassung seiner Gedanken giebt er in der Summa de potestate ecclesiastica, geschrieben ca. 1322 und Papst Johann XXII. gewidmet. Die unmittelbare Veranlassung dazu war der erneute Kampf des Papstes mit den Barfüßer-Observanten und mit Kaiser Ludwig (vgl. Haller S. 83 f.). Die Theorie der päpstlichen Allmacht ist in der Summa so vollkommen ausgebildet, wie nur denkbar, besonders gegenüber dem Kaiser und den Fürsten. Kein Gesetz eines weltlichen Herrschers ist verbindlich außer soweit es vom Papste bestätigt ist. Der Papst kann das Kaisertum beliebig übertragen, den Kaiser ernennen und absetzen, alle Fürsten müssen ihm den Treueid schwören, sind also einfach seine Unterthanen, auch in Beziehung auf die weltlichen Güter, über die dem Papste eigentlich die Verfügung zusteht, auch wenn er sie nicht direkt ausübt. Der Papst hat höhere Würde als Engel und Heilige, darum gebührt ihm dulia, thurificatio, genuflexio (quaest. 9). Über die persönlichen Qualitäten des Papstes: quod si contingit aliquos assumi ad summum pontificatum qui non sunt boni homines, sunt tamen boni praelati (quaest. 1 art. 5). Auch wenn der Papst der Simonie oder offenbarer Verbrechen schuldig ist, bleibt er das Haupt der Kirche, wenn auch ein krankes. Die Vorschriften des positiven Rechts binden ihn nicht, da er die Quelle aller Rechte ist, und für die Verletzung des natürlichen Rechtes ist er Gott allein Rechenschaft schuldig. Kein Mensch darf ihn richten, oder ihm wegen seiner Unthaten den Gehorsam verweigern. Nur eine Lücke ist noch: der Papst kann wegen Häresie abgesetzt werden; gleichwie ein toter Mensch kein Mensch mehr ist, so ist ein ketzerischer Papst kein Papst mehr. Mit all dem hat T. nur dasselbe gesagt, was vor und nach ihm viele Päpste und Theologen. Es ist die klassische mittelalterliche Doktrin, und von der Praxis gerade eines Bonifaz VIII. oder Johann XXII. nicht allzuweit entfernt. Kein Wunder, daß Johann von dem Werke hoch entzückt war, und daß es Jahrhunderte lang eine Fundgrube der Kurialisten und ein Gegenstand der Polemik ihrer Gegner wurde. Die neuere kath. Geschichtschreibung lehnt seine Ansichten ab und bezichtigt ihn geschmackloser Übertreibung (Pastor, Finke), was die Geschmacklosigkeit betrifft mit Recht: er ist „ein typischer Vertreter der herabgekommenen, handwerksmäßigen Scholastik" (Haller). **R. Schmid.**

**Tronchin,** Theodor, gest. 1657. — Litteratur: Gebr. Haag, La France protestante 1. Aufl. Bd IX; F. Lichtenberger, Encyclopédie des Sciences religieuses Bd XII, S. 234; Borgeaud, L'Académie de Calvin, Genève 1900.

Theodor T., nicht zu verwechseln mit seinem Urenkel und Namensvetter Theodor T., dem berühmten Arzt von Voltaire (gest. 1781), wurde 1587 zu Genf geboren und starb daselbst 1657, bekannt als Orientalist, Theolog und Polemiker. Sein Vater Remi, aus der Champagne gebürtig, war ein ausgezeichneter Kriegsmann in der französischen Armee, flüchtete aber, nach dem S. Bartholomäusblutbad, nach Genf. Dort wurde er freundlich von Theodor de Bèze empfangen, welcher Pathe seines erstgebornen Sohnes wurde und später ihm seine Pflegetochter als Gattin gab. Theodor erbte von seinem Vater einen mutigen Charakter und von seinem Paten eine strenge Anhänglichkeit zur Calvinischen Glaubenslehre. 1606 wurde er angestellt als Professor der orientalischen Sprachen an der Genfer Akademie, 1608 als Pfarrer in der Stadt, 1618 Professor der Theologie und dozierte bis an seinem Tod. In demselben Jahre wurde er, mit seinem Kollegen Johann Diodati, zu der Dordrechter Synode, als Abgeordneter der Vénérable Compagnie der Genfer Prediger gesandt und verteidigte Calvins strenge Prädestinationslehre gegen die Arminianer. Die beiden Genfer Theologen gingen so weit, die, von Staatswegen ausgesprochenen, Strafen gegen die besiegte Partei gutzuheißen. 1632 wurde T. als Feldprediger bei dem Herzog Heinrich v. Rohan, während seines letzten Feldzuges in der Valtellina, angestellt. 1653 unterhielt er einen Briefwechsel mit dem Schotten J. Duräus über die Mittel, Lutheraner und Calvinisten zu vereinigen. Bei dieser Gelegenheit schrieb er eine Harmonia Confessionum, welche noch ungedruckt in dem Genfer Archiv liegt.

Werke: Cotton plagiaire ou la vérité de Dieu et la fidélité de Genève, maintenues contre les accusations du P. Cotton, jésuite, contre la Bible de Genève, G. 1620; De bonis operibus, G. 1628; Oratio funebris de Henrico duce Rohani, G. 1638; De peccato originali, G. 1658. **G. Bonet-Maury.**

**Tronchin,** Ludwig, gest. 1705. — Litteratur: Dieselbe wie für den Theodor, dazu: J. Gaberel, Histoire de l'Eglise de Genève, G. 1862, 3. Bd.

Louis T., geb. 1629, gest. 1705 zu Genf, Sohn des vorhergenannten, studierte auf der Genfer und später auf der protestantischen Akademie von Saumur, wo er den Vor-

leſungen des Moïſe Amyraut beiwohnte, deſſen „Univerſalismus“ durch Theodor T. heftig angegriffen geweſen waren. 1655, nachdem er ein Examen vor den reformierten Pariſer Predigern zu Charenton glücklich durchgemacht, wurde er als Pfarrer in der Lyoner Gemeinde berufen; und drei Jahre ſpäter wies er einen Ruf als Profeſſor an die Akademie von Saumur ab. 1661 wurde L. T. zum Profeſſor der Theologie zu Genf erwählt und kam in ſeine Heimat zurück. Von nun an erwies er ſich als ein Vertreter der freiſinnigen Richtung und der Duldſamkeit. 1669 durch ſeinen Kollegen Meſtrezat unterſtützt, verlangte L. T. die Abſchaffung des Eides, welcher allen Kandidaten auferlegt wurde, keine Neuerungen in der Calviniſchen Lehre, z. B. die Univerſalität der Gnade u. ſ. w. vorzunehmen. L. T. unterhielt einen ausgedehnten Briefwechſel mit fremden Gelehrten aus dem ganzen Europa, hat aber wenige Bücher verfaßt.

Werke: Disputatio de providentia Dei, G. 1670; De auctoritate Scripturae Sacrae, 1677.

**G. Bonet-Maury.**

**Truber**, Primus, geſt. 1586, und die Reformation in Krain. — Litteratur: Pr. Trubers Briefe, geſ. u. erläutert v. Th. Elze (Bibl. d. litt. Vereins in Stuttgart, 215. Bd, Tüb. 1898; Jak. Andreä, Leichpredigt Pr. Trubers, Tüb. 1586; Valvaſor, Die Ehre Krains, 1689; Bernh. Raupach, Evang. Oeſterreich, Hamb. 1732—46; Chr. Frd. Schnurrer, Slaviſcher Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrh., Tüb. 1799; Dobrowsky, Slavin, Prag 1806, 2. Ausg. v. Hanka, Prag 1831; Kopitar, Grammatik der ſlav. Sprache in Krain, Laibach 1808; Mitteilungen des hiſtor. Vereins in Krain, Laibach, ſeit 1846; H. C. W. Sillem, Primus Truber, Erlangen 1861; P. v. Radics, Herbard v. Auersperg, Wien 1862; Th. Elze, Die Superintendenten der evang. Kirche in Krain während des 16. Jahrh., Wien 1863; P. J. Safarik, Geſchichte der ſüdſlawiſchen Litteratur, herausgeg. von J. Jirecek, 1. Bd, Prag 1864; Aug. Dimitz, Geſchichte Krains, Laibach 1874—76; J. Koſtrencic, Urkundliche Beiträge zur Geſchichte der prot. Litteratur der Südſlaven von 1559—65, Wien 1874; Th. Elze, Die Univerſität Tübingen und die Studenten aus Krain, Tüb. 1877; Jahrbuch der Geſellſchaft für die Geſchichte des Proteſtantismus in Oeſterreich, Wien u. Leipzig, ſeit 1880. Daraus beſonders abgedruckt: Th. Elze, Paul Wiener, Wien und Leipz. 1882; Th. Elze, Die ſloven. prot. Geſangbücher des 16. Jahrh., Wien und Leipzig 1884; derſ., Die ſl. prot. Katechismen; Die ſl. pr. Poſtillen; a. a. O. 1893; derſ., Die ſl. pr. Gebetbücher; Die ſl. pr. Ritual-, Streit-, Lehr- und Bekenntnis-Schriften, a. a. O. 1894; derſ., Die ſl. pr. Bibelbücher des 16. Jahrh., a. a. O. 1895; J. Loſerth, Die Reformation und Gegenreformation in den inneröſterreich. Ländern, Stuttg. 1898; derſ., Akten u. Korreſp. z. Geſch. der Gegenreformation in Inneröſterreich unter EH. Karl, Wien 1898, unter Ferdinand II., Wien 1906.

Die kirchlichen und religiöſen Zuſtände Krains waren zu Anfang des 16. Jahrhunderts nicht ſchlechter und nicht beſſer als anderwärts. Religiöſe Unwiſſenheit des Volkes, ſittliche Verſunkenheit im Klerus, kirchliche Formen ohne inneres Leben gingen mit weitverbreitetem Aberglauben und Sittenloſigkeit Hand in Hand. So fanden die Lehren der Reformation auch hier bei ernſteren Gemütern bald Eingang (1525). Schon 1527 verſammelte ſich ein Kreis evangeliſch geſinnter Männer in Laibach, der Hauptſtadt des Landes, um Matthias Klombner, der ſpäter verſchiedene landesfürſtliche und landſtändiſche Ämter bekleidete. Daher ließ König Ferdinand I. die ſtrengen ſog. Ofener Generalien vom 30. Auguſt 1527 und manche andere Verbote der evangeliſchen Lehre auch in Krain publizieren, doch ohne vielen Erfolg.

Da begann im Jahre 1530 ein junger krainiſcher Geiſtlicher, Primus Truber, in Unterkrain und Unterſteier gegen Mißbräuche in der katholiſchen Kirche, insbeſondere gegen die Einwirkungen der angeblichen Viſionen einiger übelberüchtigten Weiber in jener Gegend öffentlich zu predigen und das Volk zur rechten Buße und zur Erkenntnis des alleinigen Heilandes Jeſu Chriſti mit deutlichen Zeugniſſen der heiligen Schrift und nach Anleitung des chriſtlichen Katechismus hinzuweiſen. Primus Truber war 1508 zu Raſchiza bei Auersperg, 3 Meilen von Laibach geboren, ein Sohn des Zimmermanns und Kirchenvorſtehers Michael Truber daſelbſt, ein Unterthan und Erbhold der Freiherren (ſpäter Grafen und Fürſten) von Auersperg. Im Alter von 13 Jahren (1521) beſuchte er die Schule in Fiume, ſpäter die zu Salzburg und zu Wien, war aber ſo arm, daß er, wie Luther, Bullinger, Matheſius, Alber u. a. als „Partekenhengſt“ ſich ſein Brot vielfach erſingen und erbetteln mußte. Ohne eigentlich auf einer Univerſität ſtudiert und ſich die Kenntnis der griechiſchen und hebräiſchen Sprache angeeignet zu haben, kehrte er (noch vor 1526) in ſeine Heimat zurück. In dem trefflichen, dem öſterreichiſchen Humaniſtenkreiſe angehörigen, eine evangeliſche Reformation innerhalb der römiſchen Kirche anſtrebenden Biſchof Peter Bonomo von Trieſt fand der junge, nicht ungebildete Mann einen wohlwollenden

Beſchützer und Wohlthäter, welcher ihn zunächſt in ſeine Kantorei aufnahm, ihn unter ſeiner Leitung zum Prieſter ausbilden ließ, ihm dann die Kaplanei bei St. Maximilian zu Cilli (vor 1530), ſpäter (1540 u. 1541) auch die Pfarreien zu Lack bei Ratſchach und zu Tüffer verſchaffte. Hier an den Ufern der Save trat er mit den erwähnten Predigten auf. Dieſe führten ihn (1531) nach Laibach, wo er zuerſt im Dom, dann aber, da ihm hier der Biſchof ſein gegen die Eheloſigkeit der Geiſtlichen und die Austeilung des Abendmahls unter Einer Geſtalt, ſowie für die Rechtfertigung allein durch den Glauben abgelegtes Zeugnis verbot, in der ſtädtiſchen Spitalskirche der hl. Eliſabeth predigte. Seine in Trieſt entwickelte evangeliſche Richtung ward um dieſe Zeit geſtärkt und erweitert durch die ihm zugekommenen Kommentarien Pellikans und Bullingers (1532), die ihm als Unterlage und Richtſchnur ſeiner Predigten dienten. Bald (1536) ſchloß ſich ihm hier als Prediger des Evangeliums der Laibacher Domherr Paul Wiener an, der ſpäter der erſte evangeliſche Biſchof Siebenbürgens ward (geſt. 16. Auguſt 1554). T. mußte ſich zwar 1540 von Laibach auf die ihm verliehene Pfarrei Lack zurückziehen und verweilte viel in Trieſt bei Biſchof Bonomo, ward jedoch 1542 zum Domherrn in Laibach ernannt, 1544 nebſt Paul Wiener vom Biſchof mit den deutſchen und windiſchen Predigten im Dom betraut, und 1546 mit der dem Laibacher Domkapitel gehörigen Pfarrei St. Bartholomäenfeld in Unterkrain beliehen. Im Auguſt 1547 benützte jedoch der Laibacher Biſchof Urban Textor, der als Hofprediger, Beichtvater und Almoſenier des Königs meiſt in Wien lebte, und ein Freund des Ignatius von Loyola und des Claudius Jajus war, die günſtige Gelegenheit der ſiegreichen Beendigung des ſchmalkaldiſchen Krieges und der Abreiſe König Ferdinands zum Reichstag nach Augsburg, um gegen die Häupter des evangeliſchen Bekenntniſſes einen vernichtenden Schlag zu führen. Der Generalvikar Georg Dragolitz und der Domherr Paul Wiener wurden gefänglich eingezogen. T., gerade in ſeiner Pfarrei St. Bartholomäenfeld abweſend und rechtzeitig gewarnt, entging dieſem Schickſal durch Flucht an ſichere Orte; ſeine Wohnung in Laibach ward jedoch erbrochen, ſeine Bücherſammlung weggenommen, er ſelbſt aller ſeiner Pfründen beraubt. Vermutlich war er jetzt (wenn nicht ſchon 1540) eine Zeit lang windiſcher Prediger in Trieſt. Im folgenden Jahre (1548) durfte er zwar in ſeine Heimat zurückkehren, mußte jedoch alsbald aufs neue flüchten. Bis an die Grenze Tirols verfolgt, gelangte er doch glücklich nach Nürnberg, zu dem bekannten reformatoriſchen Prediger Veit Dietrich. Auf deſſen Empfehlung ward T. alsbald (1548) Frühprediger in Rothenburg an der Tauber. Hier begründete er ſich ein Familienleben und beſchäftigte ſich auch damit, ſeinen Landsleuten das Evangelium, das er ihnen nicht mehr predigen konnte, in ihrer windiſchen (ſloveniſchen), bisher nie in Schrift fixierten Sprache zugänglich zu machen. Nach mancherlei Mühen gelang ihm dieſes, und 1550 erſchienen von ihm (unter dem Pſeudonym **Philopatridus Illyricus**) die erſten Bücher in dieſer Sprache: 1. Catechiſmus, 2. Abecedarium vnd der klein Catechiſmus, beide in Tübingen mit deutſchen Lettern gedruckt. Im Jahre 1552 ward T. Pfarrer in Kempten, ließ aber ſeine litterariſche Thätigkeit ruhen, zumal deren Koſten ſeine Mittel überſtiegen. Da trat P. P. Vergerius, der ſich gern in alles miſchte, mit ihm in Verkehr und litterariſche Verbindung (1555—57). Aus dieſer gingen 1555 zwei kleine Schriften des Vergerius und drei Arbeiten Trubers hervor, nämlich: 3. **Ta Ev. S. Mateusha**, 4. **Abecedarium**, 5. **Catchismus** (in 16°), ſämtlich 1555 in Tübingen mit lateiniſchen Lettern (von da ab für die ſloveniſche Litteratur bleibend) gedruckt. Nach Löſung dieſer Verbindung veröffentlichte T.: 6. 1557 **Nov. Test. I** (die 4 Evangelien und die Apoſtelgeſchichte), 7. 1558 **En Regishter** (Poſtille), 8. 1560 **Nov. Test. II, a** (Römer), 9. 1561 **Nov. Test. II, b** (1 und 2 Korinther; Galater), 10. 1562 **Articoli oli deili etc.** (eine Zuſammenziehung der Augsburgiſchen, Wirtenbergiſchen und Sächſiſchen Konfeſſion), 11. 1564 **Ordninga cerkovna** (Kirchenordnung), alle ebenfalls in Tübingen gedruckt, zum Teil in geſchäftlicher Verbindung mit dem in Urach angeſiedelten Freiherrn Hans Ungnad. Deſſen Tod (27. Dez. 1564) hemmte jedoch T. in der Fortſetzung ſeiner litterariſchen Thätigkeit nicht. Es erſchienen: 12. 1566 **Ta celi Psalter**; 13. 1567 **Nov. Test. II, c** (Epheſer, Philipper, Koloſſer, 1 und 2 Theſſalonicher, 1 und 2 Timotheus, Titus, Philemon); 14. 1567 **Ta celi Catechismus etc.** (Kirchengeſangbuch); 15. 1570 (?) **Ta celi Catehismus etc.** (2. Aufl.); 16. 1574 **Ta celi Catehismus** (3. Aufl.); 17. 1575 **Try duhouske peisni** (3 geiſtliche Lieder, zuſammen mit Georg Dalmatin und Johann Schweiger); 18. 1575 **Catehismus sdveima islagama**; 19. 1577 **Nov. Test. II, d** (Hebräer, Jakobus, 1 und 2 Petrus, 1, 2 u. 3 Johannes, Judas, Offenbarung; in 8°); 20. 1579 **Ta pervi Psalm**; 21. 1579 **Ta celi Catehismus** (4. Aufl., Laibach); 22. 1581 **Formula Concordiae**;

23. 1582 Nov. Test. (2. Ausg.); 24. 1582 Ta Slovenski Kolendar (Kalender). — Nach T.s Tode erschien noch die von ihm hinterlassene Übersetzung von Luthers Postille: 25. 1595 Hishna Postilla etc. (Fol., herausgegeben durch Felizian Truber). Alle diese Bücher wurden, mit Ausnahme von Nr. 21, in Tübingen gedruckt, und außer ihnen haben wir von T. nur noch eine kleine Schrift in deutscher Sprache.

Hingegen wurden viele dieser Bücher, namentlich das Neue Testament, fast gleichzeitig (1560—65) in die krobatische (illyrische) Sprache übertragen, welche T. notdürftig lesen, aber nicht schreiben konnte. Stephan Consul, ein krobatischer Priester, geboren 1521 zu Pinguente in Istrien, 1549 wegen evangelischer Gesinnung aus Krain vertrieben, hatte 1552—53 in T.s Hause zu Rothenburg und Kempten als kranker Gast gelebt und war dann auf dessen Empfehlung Lehrer in Cham (Oberpfalz) und (1553) Kantor und Kollaborator an der damals berühmten „Poetenschule" (Lyzeum) in Regensburg geworden. Hier begann er eines der slovenischen Bücher T.s ins Krobatische zu übertragen und gab diesem natürlich davon Kenntnis, während er zugleich sich bemühte, krobatische d. i. glagolische Lettern zum Druck seiner Arbeit zu bekommen. T. setzte Consul mit dem Freiherrn Hans Ungnad in Verbindung, welcher denselben nach Urach berief und mit ihm hier seine bekannte krobatische (nicht slovenische) Übersetzungs- und Druckanstalt begründete, deren Leitung er jedoch T. übertrug. Außer Stephan Consul arbeiteten für dieselbe und an derselben: Anton ab Alexandro gen. Dalmata, Georg Juritschitsch, Georg Zwetzitsch, Herr Leonhard Mercheritsch, Matthias Popowitsch, Hans Maleschevaz u. a. Aus ihr gingen 31 Werke in krobatischer Sprache hervor, teils mit glagolischen, teils mit cyrillischen und teils mit lateinischen Lettern gedruckt, außerdem noch 6 Werke in italienischer Sprache.

Inzwischen war in Krain die evangelische Bewegung immer weiter vorgeschritten und das Verhalten des katholischen Klerus gegen dieselbe immer unleidlicher geworden. Dies bewog 1560 die krainischen Landstände, deren weltliche Mitglieder nun schon fast sämtlich der evangelischen Kirche angehörten, zur Ordnung und Leitung derselben T. als Landschaftsprediger nach Krain zurückzuberufen. Nur schwer trennte sich dieser von seiner litterarischen Thätigkeit und Stellung in Kempten und Urach, doch traf er endlich am 26. Juni 1561 in Laibach ein, von seinen Freunden und Anhängern festlich eingeholt und vor seiner Wohnung von der Stadtmusik mit viertelstündigem Blasen des „De Teum laudamus" begrüßt. Doch kehrte er nach einigen Monaten noch einmal nach Urach zur Abwickelung seiner dortigen Geschäfte zurück und übersiedelte erst im Juni 1562 mit seiner Familie gänglich nach Laibach. Auf Betreiben des dortigen Bischofs Peter von Seebach trafen jedoch bald kaiserliche Befehle vom 12. August 1562 ein, T. nebst anderen evangelischen Predigern (Juritschitsch, Matschik, Tulschak, Rokavez, Stradiot) und Matthias Klombnern gefänglich einzuziehen. Infolge wirksamer Verwendung der Landstände ward dieser Befehl dahin abgeändert, daß T. vom Bischof verhört werden sollte. Dies geschah am 6. und 20. Dezember 1562, wobei natürlich die Frage die Hauptsache bildete, ob er Augsburgischer Konfession sei. Gleichzeitig mit dem Berichte des Bischofs über dies Verhör ging jedoch ein anderer der Landstände (vom 27. Dez. 1562) über den Bischof und seine und anderer Domgeistlichen Unsittlichkeit an den Kaiser. Infolge hiervon ward die Untersuchung gegen T. eingestellt, und dagegen eine andere gegen den Bischof eingeleitet, der jedoch die weiteren Folgen derselben abzuwenden wußte.

Ungehindert fuhr T. nun in seinen organisatorischen Arbeiten fort. Die Gemeinden wurden geordnet, neue Geistliche, z. B. Sebastian Krel (1563) wurden angestellt und ein evangelisches Landschaftsgymnasium unter der Leitung Leonhard Budinas in Laibach errichtet (1563). Natürlich stellte sich sofort das Bedürfnis einer slovenischen Kirchenordnung heraus, welche T. aus der württembergischen, nürnbergischen und mecklenburgischen zusammenstellte und dem Druck übergab (s. oben Nr. 11). Dieses Unternehmen zog ihm aber nicht allein in Württemberg durch den übereifrigen Kanzler Jak. Andreä eine Verdächtigung seiner lutherischen Rechtgläubigkeit zu, die er nur mit Mühe beseitigte, sondern es ward auch die Veranlassung seiner gänzlichen Verbannung aus Krain.

Auf Anordnung Kaiser Ferdinands hatte kurz vor dessen Tode sein Sohn Erzherzog Karl die Regierung der innerösterreichischen Länder übernommen. Am 28. April 1564 ließ derselbe sich in Laibach huldigen. Als er am Sonntag in den Dom zur Messe ging, begleiteten ihn die Stände zwar bis zur Kirche, gingen dann aber zur Predigt T.s in die nahegelegene Elisabethkirche, und kehrten hierauf zum Dom zurück, von wo sie dann den Landesfürsten wieder heimgeleiteten. Infolge derartiger Vorgänge ward es T.s Widersachern leicht, dem Erzherzog die beabsichtigte Einführung einer neuen Kirchenordnung

als einen Eingriff in seine Hoheitsrechte darzustellen und ihn zu bewegen, nicht allein diese Kirchenordnung zu verbieten, sondern auch T. als deren Urheber für immer aus Krain zu verbannen. Mit Ende Juli 1565 verließ dieser seine Heimat abermals, und sah dieselbe nur noch einmal bei einem ganz kurzen Besuche 1567 wieder. Er hinterließ scheidend seine Büchersammlung seinem Vaterlande, wodurch er die erste öffentliche Bibliothek (mit Ausleihen der Bücher gegen schriftliche Bestätigung u. s. w.) in Krain gründete, und wandte sich nach Württemberg, wo er zuerst (1565) Pfarrer in Laufen am Neckar und dann (1566) in Derendingen bei Tübingen ward. Nachdem er als Seelsorger und Schriftsteller (s. oben Nr. 12—24) noch manches Gute mit Rat und That vollbracht hatte, starb hier im Exile der Reformator Krains und Gründer der slovenischen Litteratur am 29. Juni 1586.

T.s Nachfolger in Laibach als Superintendent der evangelischen Kirche in Krain war Sebast. Krel, gebürtig von Wippach, ein Schüler des Flacius Illyricus in Jena und Regensburg. Er war ein frommer stiller Mann, welcher (außer einer deutschen Schrift zu Gunsten seines Lehrers) in slovenischer Sprache einen kleinen Katechismus für den Schulgebrauch verfaßte, einige Kirchenlieder dichtete, und den Winterteil von Spangenbergs Postille ins Slovenische übersetzte (gedruckt zu Regensburg 1567), aber schon zu Weihnachten 1567 an der Schwindsucht starb. Während seiner Amtsführung ward (1566) der später als erster slovenischer Grammatiker berühmt gewordene Adam Bochoritsch an Stelle des pensionierten Leonhard Budina als Rektor der Landschaftsschule in Laibach angestellt.

Auf Krel folgte (1569) Christoph Spindler (geb. 1546 zu Göppingen in Württemberg) als Superintendent der evangelischen Kirche Krains. Diese hatte damals (Anfangs 1570) bereits eine solche Ausdehnung gewonnen, daß 24 deutsche und windische Prediger im Lande angestellt waren und die reformatorische Bewegung von hier aus zu den Kroaten und anderen südslavischen Stämmen zu dringen begann. Trotz äußerer Unruhen, Bauernaufständen und Türkenkämpfen wendete sich Spindlers Thätigkeit unausgesetzt dem inneren Ausbau, der Hebung der evangelischen Geistlichkeit, der Ordnung der Armenpflege, der Organisation des Schulwesens zu. Gemeinsam mit Ad. Bochoritsch rief er eine Neugestaltung der Landschaftsschule ins Leben (1575). Gleichzeitig aber begann Erzherzog Karl unter dem Einflusse seiner baierischen Gemahlin und seiner jesuitischen Umgebung, gegen die krainischen Protestanten einzuschreiten. Trotz seiner bestimmten, den Landtagen mehrfach erteilten Zusicherungen, niemand um seines Glaubensbekenntnisses willen vertreiben, noch ungehört verurteilen zu wollen, ließ er dennoch (seit 1569) auf seinen Kammergütern in Krain strenge Maßregeln gegen die Protestanten ergreifen und deren Prediger verjagen. Auch veranlaßte er insgeheim die Bischöfe von Brixen, Freising und Parenzo zu gleichem Vorgehen auf ihren Besitzungen in Krain und dem dazu gehörigen Istrien. Dies führte die Landstände von Steier, Kärnten, Krain und der Grafschaft Görz auf dem Generallandtage in Bruck an der Mur 1578 zu einem gemeinschaftlichen Schritte beim Erzherzoge, infolge dessen dieser die Erklärung abgab, die protestantischen Stände, auch die Bauern, in ihrem Gewissen nicht beschweren, noch ihnen wegen der Religion das geringste Leid zufügen zu wollen, sich jedoch die Religionsdisposition in den (landesfürstlichen) Städten und Märkten vorzubehalten, jedoch die evangelischen Prediger und Lehrer aus Graz, Laibach, Klagenfurt und Judenburg nicht vertreiben zu wollen. Übrigens weigerte sich der Erzherzog diese Erklärung, die sog. „Brucker Religionspacifikation“ (vom 9. Februar 1578), welche überdies einer ausdrücklichen Verpflichtung für die Nachfolger entbehrte, schriftlich zu geben. Die versammelten Landstände, welche mit Ausnahme des geistlichen Standes und 2—3 einzelner Mitglieder sich sämtlich zur Augsburgischen Konfession bekannten, schlossen daher noch eine Übereinkunft zu gemeinsamer Verteidigung und Entwickelung ihres Kirchen- und Schulwesens und einigten sich zur Herausgabe einer slovenischen Bibelübersetzung für die windische Bevölkerung in Krain, Kärnten und Steiermark.

Trotz der vom Erzherzog fortgesetzten Unterdrückung des protestantischen Bekenntnisses in den landesfürstlichen Städten und Märkten schritt die Entwickelung der evangelischen Kirche in Krain immer weiter fort. Für das neuerwachte geistige Leben des Landes hatte der Laibacher Bürger Hans Mannel schon 1575 eine Buchdruckerei in Laibach errichtet, aus welcher während ihres kurzen fünfjährigen Bestehens 29 Druckschriften (14 deutsche, 9 slavische, 6 lateinische) hervorgingen, darunter (G. Dalmatin) Jesus Sirah 1575; ein Catehismus (1578; Juritschitsch, Postilla Spangenberg (3. Teile; der erste ist ein Wiederabdruck der Krelschen Übersetzung von 1567, s. ob.); Ant. Vramecz, Kronika

vezda 1578; J. Tulſzhak, Kerſzhanske leipe molitve (Habermann) 1579, und mehrere Werke Georg Dalmatins.

Georg Dalmatin (ſo, nicht Dalmata, heißt ſein Familienname) war um 1546 zu Gurkfeld in Unterkrain in ärmlichen Verhältniſſen geboren und bis in ſein 18. Jahr in Ad. Bochoritſch' Privatſchule daſelbſt unterrichtet worden. Durch T.s Fürſorge und Fürſprache kam er nach Württemberg in die evangeliſche Kloſterſchule zu Bebenhauſen bei Tübingen (1565—66), dann in das Tiffernum zu Tübingen (1566—72). Nachdem er ſich ſchon 1569 hier den Magiſtergrad erworben hatte und 1572 in Stuttgart examiniert und ordiniert worden war, ward er (1572) Prediger in Laibach, wobei er zugleich (1574—85) die evangeliſche Kirche zu Vigaun in Oberkrain, und dann (1585—89) die Pfarrei zu St. Canzian bei Auersperg zu beſorgen hatte. Leider ſtarb er im beſten Alter am 31. Auguſt 1589 zu Laibach. Wie durch Bochoritſch ſprachlich, ſo durch T. litterariſch herangebildet und in die Öffentlichkeit eingeführt (ſ. oben bei T. Nr. 17), iſt er auf dem Gebiete der ſlovenischen Litteratur deſſen größter Nachfolger im 16. Jahrhundert und darüber hinaus geworden. Außer ſlovenischen Kirchenliedern in T.s Geſangbuch (ſeit 1574) gab er ſeinem Volke: 1. Passion (proſ. und poet. bearbeitet) 1576; 2. Biblia I (Pentateuch) 1578; 3. Salomonove pripvvisti (Sprüche Salomos) 1580, — ſämtlich in Laibach gedruckt, und 1584 das Hauptwerk ſeines Lebens: 4. die Überſetzung der ganzen hl. Schrift, und zugleich 5. eine neue (5.) Auflage des Kirchengeſangbuches, und 6. ein Betbüchlein windiſch (nach Andr. Musculus; 2. Ausg. durch Felizian T., Tübingen 1595), letztere drei 1584 in Wittenberg gedruckt. Dalmatins ſloveniſche Bibelüberſetzung war übrigens ſchon im Jahre 1580 vollendet, und der Buchdrucker H. Mannel hatte im ſelben Jahre bereits ein Probeblatt derſelben für die krainiſchen, kärntiſchen und ſteiriſchen Landſtände gedruckt, da verbot Erzherzog Karl dieſen Druck, ließ Mannels Buchdruckerei ſperren, und verbannte dieſen ſelbſt aus Krain und allen ſeinen Ländern. Die genannten Landſtände, welche ja ſchon 1578 zu Bruck a. d. Mur die Herausgabe der ſloveniſchen Bibelüberſetzung beſchloſſen hatten, ließen deſſenungeachtet im folgenden Jahre (vom 28. Auguſt bis 22. Okt. 1581) eine Konferenz von Theologen und Philologen aus ihren Ländern zur Reviſion derſelben in Laibach zuſammentreten. Das wichtigſte Mitglied dieſer Verſammlung nächſt dem Überſetzer ſelbſt war der berühmte ſlaviſche Philolog Adam Bochoritſch, der einzige Schulmann neben den übrigen Geiſtlichen. Bochoritſch war als Unterthan des Freiherrn Hans Ungnad in Unterſteier (Rann?) geboren und hatte 1546 die Univerſität Wittenberg beſucht, wo er namentlich Melanchthons Schüler war. Heimgekehrt hatte er 1551 in ſeinem eigenen Hauſe zu Gurkfeld an der Save in Unterkrain eine Schul- und Erziehungsanſtalt gegründet, aus welcher eben auch G. Dalmatin, ſein berühmteſter Schüler hervorgegangen war. Im Jahre 1566 war er als Rektor des Landſchafts-Gymnaſiums nach Laibach berufen worden, wo er für die Zwecke dieſer Anſtalt ſegensreich wirkte, auch 1578 ein Elementale Labacense und einen Donat drucken ließ. Für die Reviſion der Bibelüberſetzung Dalmatins erhielt er 1581 den Auftrag, die Regeln für die richtige Schreibweiſe der ſloveniſchen Sprache in lateiniſchen Buchſtaben zu entwerfen, und 1583 ward er mit G. Dalmatin von der krainiſchen Landſchaft nach Wittenberg geſchickt, um gemeinſchaftlich mit demſelben dort den Druck dieſer Bibel zu leiten und zu überwachen, der zum Neujahr 1584 beendigt wurde. Bei dieſer Gelegenheit veröffentlichte er ſeine berühmte ſloveniſche Grammatik: Arcticae horulae succisivae de Latino-Carniolana literatura, Wittenberg 1584, welche nebſt Dalmatins Bibel bis zur Gegenwart die ſloveniſche Sprache und Litteratur beeinflußt hat. Von Wittenberg zurückgekehrt, ward Bochoritſch Mitglied des evangeliſchen Schulrats in Krain, als welcher er noch 1598 lebte. Sein Todesjahr iſt unbekannt.

Noch im Jahre 1580 hatten 20 Geiſtliche und 10 Schuldiener in Krain die Konkordienformel unterzeichnet. Doch fehlte es an Nachwuchs, beſonders an ſloveniſchen Predigern. Die krainiſche Landſchaft berief daher im ſelben Jahre (1580) Felizian Truber, Primus T.s jüngeren Sohn, als Prediger nach Laibach, ſtiftete 1582 drei Stipendien für Theologie-Studierende in Tübingen, wo auch der Herzog von Württemberg zwei Stellen im Tiffernum für krainiſche Landeskinder reſerviert hatte, und berief desgleichen 1582 zur weiteren Entwickelung des Landſchafts-Gymnaſiums den bekannten Humaniſten Nikodemus Friſchlin als Rektor an des alternden Bochoritſch Stelle. Hier verfaßte dieſer ſeine Strigilis und ſeine Quaestiones grammaticae, welche er gegen ſeine Amtsverpflichtung ohne Genehmigung ſeiner Vorgeſetzten 1583 in Venedig bei Gelegenheit einer übermäßig verlängerten Ferienreiſe zum Druck brachte. Überhaupt mochte ſich Friſchlin ſeinen Vorgeſetzten (unter denen ſich auch ſein faſt gleichalteriger Landsmann, der Super-

intendent Christ. Spindler, Bochoritsch und Dalmatin befanden) nicht gern unterordnen, und verließ daher schon 1584 Laibach wieder. Während seines Aufenthaltes in Krain ward hier (Weihnachten 1583), mit geringerer Schwierigkeit als anderwärts, der neuverbesserte Kalender eingeführt.

Neben diesem regen inneren Leben der evangelischen Kirche in Krain ging aber auch fort und fort die Verfolgung ihrer Prediger und Anhänger her. So in Görz, Wippach, Krainburg, Radmannsdorf, Bischoflack, Ratschach, Metling, Mitterburg (Istrien), Senosetsch, Veldes und Vigaun. Einzelne Geistliche entgingen nur mit Not dem schwersten Schicksale; in Veldes kam es zu bewaffnetem Einschreiten; die Landesrechte und Landesfreiheiten wurden vielfach verletzt; die auswärtigen in Krain begüterten Bischöfe entzogen sich mit Hilfe des Landesfürsten dem natürlichen Rechtsgang; die althergebrachte, heilig beschworene Verfassung des Herzogtums Krain wurde mannigfach gebrochen und gelockert. Während dieser traurigen Vorgänge starb Erzherzog Karl am 10. Juli 1590. Unter der Regierung der Vormünder und Gubernatoren seines minderjährigen Sohnes, Erzherzog Ferdinands (späteren Kaiser Ferdinand II.), trat eine Zeit größere Ruhe und Erleichterung der evangelischen Kirche in Krain ein, wenn schon die Bedrückung nicht ganz aufhörte. Als aber Erzherzog Ferdinand, der Zögling der Jesuiten in Ingolstadt, im Jahre 1596 volljährig geworden war, und die Landesregierung übernahm, begann das unduldsame und gewaltthätige Vorgehen gegen die Protestanten aufs neue. Unter Begünstigung des Landesfürsten setzten sich 1596 die Jesuiten zu Laibach fest; der Domdechant Thomas Kreen (Chrön), Sohn des gewesenen Bürgermeisters und Ratsherrn Leonhard Kreen, eines Protestanten, ein Übergetretener voll Renegateneifers, ward am 18. Oktober 1597 zum Bischof von Laibach ernannt, und 1598 der gefügige Katholik Joseph von Rabatta aus Görz als Landesvicedom nach Krain geschickt. So waren die Vorbereitungen getroffen, um den von den Jesuiten beschlossenen, von Erzherzog Ferdinand in Loreto gelobten Plan der Ausrottung des Protestantismus in Krain auszuführen. Der Adel des Landes, ebenso eifrig evangelisch als loyal und treu gegen seinen Fürsten, durchblickte diese Ränke nicht. Noch Ende des Jahres 1594 hatte die Landschaft den Prediger Felizian Truber zum evangelischen Landessuperintendenten gemacht, und 1595 durch ihn seines Vaters hinterlassene Übersetzung von Luthers Postille drucken lassen; im Jahre 1597 hatte sie ein neues Haus für ihre Landschaftsschule gekauft; gegen einzelne Gewalthandlungen wie die Vertreibung des Predigers M. Joh. Snoilschik im Juli 1598 beschwerte sie sich beim Landesfürsten, natürlich erfolglos. Blieben doch die protestantischen Stände fast bis zum Schlusse des traurigen Dramas in der naiven Hoffnung, durch Beschwerden und Klagen, durch Bitten und Flehen ein Vorgehen aufhalten zu können, welches nur der Ausfluß des vom Landesfürsten und seinen jesuitischen Ratgebern im Verborgenen gefaßten Beschlusses war, der evangelischen Kirche in Krain und den anderen innerösterreichischen Ländern um jeden Preis ein Ende zu machen. Trotz der im September 1598 erfolgten Unterdrückung der evangelischen Kirche in Steiermark traf es daher die Häupter derselben in Krain dennoch wie ein betäubender Donnerschlag, als hier im Oktober desselben Jahres das Gleiche erfolgte. Am 22. Oktober 1598 erließ Erzherzog Ferdinand den Befehl, daß alle derzeit in Laibach anwesenden Prediger und Schuldiener, welche der Augsb. Konfession zugethan seien, angesichts dieses Befehls sich alles weiteren Predigens, Fungierens und Schulhaltens in seiner ihm gehörigen Hauptstadt Laibach gänzlich enthalten, vor Sonnenuntergang die Stadt und deren Burgfrieden, und innerhalb dreier Tage alle seine Länder bei Verlust Leibes und Lebens verlassen sollten. Am 29. Oktober 1598 traf der Befehl beim Landeshauptmann Georg Freiherrn von Lenkowitsch, einem doppeldeutigen Katholiken, in Laibach ein; am 1. November 1598 begab sich der Bischof Thom Kreen in feierlicher Prozession in die prot. Elisabethkirche, zerriß die hier befindlichen evangelischen Bücher, zerschlug den Taufstein und las Messe daselbst. Anstatt des geschlossenen protestantischen Landschaftsgymnasiums eröffneten die Jesuiten ihre neue lateinische Schule zu Laibach. Die vertriebenen Prediger: Superintendent M. Felizian Truber, M. Nik. Wuritsch, M. Dan. Xylander, Mark. Kumprecht und M. Georg Clement verbargen sich flüchtig eine Zeit lang in den Schlössern der protestantischen Edelleute in Krain oder in Kroatien. Da aber ihre Verfolgung unter Androhung ungeheurer Geldstrafen gegen ihre Beschützer und selbst unter Aufbietung bewaffneter Gewalt fortgesetzt wurde, da auch deren Frauen verbannt, protestantische Beerdigungen bestraft, ein eingefangener, siebzigjähriger Prediger, Christ. Slivez, gebunden auf das Schloß Laibach ins Gefängnis gebracht, und überhaupt die Gegenreformationsmaßregeln immer mehr verschärft wurden, während die Türken brennend, raubend und mordend das Land, selbst

bis in die Nähe der Hauptſtadt, durchſtreiften und dazu in Laibach und anderwärts die Peſt ausbrach —: da erſt begriffen die proteſtantiſchen Stände den Ernſt der Lage und entließen, wie die Lehrer, ſo auch (im Frühjahr 1600) ihre bis dahin noch immer beſoldeten Prediger. Felizian Truber ging nach Württemberg, wo er Pfarrer in Grünthal wurde. So endete unter Felizian Truber (1598) die evangeliſche Kirche in Krain, die unter ſeinem Vater Primus Truber (1561) ihren Anfang genommen hatte; beide, Vater und Sohn, ſtarben im Exil.

Zur Bekehrung oder Vertreibung der Proteſtanten und Vertilgung aller Spuren des Proteſtantismus in Krain ernannte Erzherzog Ferdinand im Jahre 1600 eine ſog. Religions-Reformationskommiſſion unter dem Vorſitz des Biſchofs Thomas Kreen, welcher er eine Machtvollkommenheit übertrug, die er rechtlich ſelbſt nicht beſaß. Dieſelbe inaugurierte ihre Thätigkeit am 29. Dezember 1600 mit einem großen Autodafe von mehr als 2000 proteſtantiſchen Büchern auf dem Marktplatze in Laibach, und ſetzte dieſelbe hier und im ganzen Lande mehrere Jahre hindurch fort. Die evangeliſchen Kirchen wurden teils mit Pulver zerſprengt, teils verbrannt, teils dem katholiſchen Ritus geweihet; die Friedhöfe wurden mit Feuer verwüſtet, die Gräber hervorragender Proteſtanten und der Prediger in den Kirchen aufgeriſſen, verwüſtet und die vorfindlichen Gebeine ins Waſſer geworfen. Beſchwerden darüber blieben ſo fruchtlos als früher die Bitten. Die lebenden Anhänger des Evangeliums wurden vorgeladen, Geld- und Gefängnisſtrafen verhängt, Eigentum und Beſitz konfiſziert, oder deren Beſitzer verbannt und der 10. Pfennig von ihrem Vermögen, Erwerbe und Erbe erhoben. Von den Strafgeldern und dem 10. Pfennig wurden die Koſten der Kommiſſion beſtritten, und mit dem Reſt ward das Jeſuitenkollegium in Laibach unterſtützt, dem daher von 1601—1620 mehr als 16000 Gulden zufloſſen. Mehrere landesfürſtliche Dekrete (1600—1602) verboten in Steiermark, Kärnten und Krain jede Ausübung der evangeliſchen Lehre in Kirchen, Schulen, Schlöſſern und Privatwohnungen; alle Prediger, Lehrer, Präzeptoren, Schreiber und Schulmeiſter, welche nicht der katholiſch-römiſchen Religion anhängig, wurden als Aufrührer binnen 8 Tagen bei Verluſt ihrer Habe und Güter, ihres Leibes und Lebens aus allen Ländern des Erzherzogs verbannt; den nobilitierten Perſonen, den evangeliſchen Pflegern und Schreibern, Bürgern und Bauern der Edelleute ward befohlen, katholiſch zu werden oder mit Hinterlaſſung des 10. Pfennigs auszuwandern; der landſtändiſche Adel ſollte binnen 6 Monaten ſeine evangeliſchen Beamten durch katholiſche erſetzen, in die Magiſtrate und zu Landesverordneten ſollten nur Katholiken gewählt, die Aufnahme eines Verbannten ſollte an Leib und Gut geſtraft werden; der Klerus ward mit der Evidenzhaltung der Beichtenden und Anzeige der Ungehorſamen und Renitenten an die Gerichtsherren beauftragt, welche dann ihrerſeits bei hoher Geldſtrafe gegen die Angezeigten mit Haft und Güterеinziehung vorgehen ſollten. Rohe und gewaltthätige Ausführung dieſer Maßregeln durch Unterkommiſſäre führte in einzelnen Fällen namentlich in Krainburg, bis zu Landfriedensbruch, deſſen Verklagung beim Hofrecht der Erzherzog jedoch verbot. Gegen ſolche Angriffe auf ihre alten verfaſſungsmäßigen Freiheiten richteten 33 Adelige des Landes, darunter Auersperg, Egk, Gall, Kazianer, Lamberg, Moskon, Paradeiſer, Rasp, Rauber, Scheyer, Schnitzenbaum, Semenitſch, Sigersdorf, Thurn, Waagen, Werneck u. a., im September 1609 eine Vorſtellung an den Landesherrn, natürlich ohne Erfolg. Eine Geſandtſchaft der proteſtantiſchen Landſtände Steiermarks, Kärntens und Krains an den Kaiſer ward vom Erzherzog aus Wien zurückberufen und mit ſcharfen Beſchuldigungen und Androhungen in ihre Heimat verwieſen.

Da mit alledem die Katholiſierung Krains doch nur langſam vorwärts ging, begann die Reformations-Kommiſſion ihr Werk mit neuem Eifer 1614—18. Trotzdem wurden 1615 nur 7 Perſonen zur römiſchen Kirche bekehrt. Namentlich die Frauen aller Stände zeichneten ſich durch Glaubenstreue und Standhaftigkeit aus; unerſchüttert ertrugen manche von ihnen ſogar möglichſt verſchärftes Gefängnis, ehe ſie verbannt wurden. Das machte ſelbſt auf die Verfolger Eindruck, ſo daß der Erzherzog im Februar 1617 den evangeliſchen Frauen, deren Männer katholiſch waren, im Lande zu bleiben geſtattete. Noch 1621 war der Proteſtantismus in den Alpentälern Oberkrains nicht ausgerottet, aber natürlich ſiegte doch mit der Zeit die Gegenreformation immer mehr, da die Proteſtanten nicht bloß jedes äußeren Schutzes, ſondern auch jeder geiſtigen Nahrung durch Prediger oder Bücher in ihrer ſloveniſchen Sprache entbehrten. Aber der Adel des Landes hielt noch feſt am Evangelium; bis 1626 hatte Biſchof Kreen nur erſt 12 Mitglieder desſelben für die römiſche Kirche wiedergewinnen können. Da erfolgte der letzte Schlag. Erzherzog Ferdinand, ſeit 28. Auguſt 1619 Kaiſer Ferdinand II., erließ am 31. Auguſt 1628 ein General-

mandat für seine Erbländer, in welchem er allen unkatholischen Herren und Landleuten, auch anderen adeligen Manns- und Weibspersonen befahl, binnen eines Jahres katholisch zu werden oder das Land zu räumen. Da zogen viele Mitglieder der Familien Aichelberg, Apfaltrer, Egk, Gall, Lamberg, Mordax, Moskon, Paradeiser, Petschovitsch, Scheyer, Schwab, Tschernembl, Waz u. a. aus ihrer Heimat ins Exil, meist nach Nürnberg und Regensburg; andere wurden aus weltlichen Rücksichten oder aus Furcht vor Strafe katholisch. Diese wurden durch Rang und Würden belohnt, für jene kam nach und nach ein neuer Adel ins Land. Und trotz alledem fand es die noch bestehende Religions-Reformationskommission noch im Mai 1642 nötig, evangelische Edelfrauen und Fräulein aus den Familien Apfaltrer, Barbo, Gall, Hasiber, Pelzhofer, Raumbschüssel, Schwab, Werneck u. a. vor ihr Tribunal zu laden, um sie zu bekehren oder zu verbannen. Einzelne evangelische Personen gab es im krainischen Adel noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, und Johann Weikhard Freiherr von Valvasor läßt in seiner 1689 erschienenen berühmten Chronik „Die Ehre Krains" bei allem Bemühen als guter Katholik zu erscheinen eine gewisse Vorliebe für die evangelische Kirche nicht verkennen, der seine Vorfahren seit mehr als hundert Jahren angehört hatten. Dr. **Elze** †.

**Trudpert,** Märtyrer und Gründer eines berühmten Klosters im Breisgau um 600. — Vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands 2, 48—50; Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands 2, 1, 607—613; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3. Aufl. 1, 340 f. Den Versuch, 607 als Todesjahr zu erweisen, machten Baur im Freib. Diöz.-Arch. 11, 247 f. und Rieder in der Zeitschrift der Gesellschaft für Beförd. der Geschichte . . . von Freiburg ꝛc. 13, 79 f.

Unter Ludwig dem Frommen wurden im Jahre 816 die Reliquien T.s erhoben, und ein Neubau der Basilika an der Stätte, mit der sein Name in Verbindung gebracht war, aufgeführt. Dies ist die älteste, und wohl die einzig sichere Nachricht, die man über ihn hat. Neuerdings wird das Jahr 607 als sein Sterbejahr angenommen — unter Berufung auf eine spätere Quelle. Daß er ein Bruder des Baiern-Apostels Rupert gewesen, daß er nach Italien gepilgert, und daß er zu den Ahnen der Habsburger gehöre, wird von der Legende berichtet, von der Kritik aber verworfen; seine Herkunft aus Irland wird nicht gerade geleugnet. Als sein Todestag wurde der 26. April festgestellt. — Die legendarische Lebensbeschreibung des Märtyrers liegt in drei Fassungen vor: 1. wohl aus Anlaß der obenerwähnten Erhebung der Reliquien, also im Anfang des 9. Jahrhunderts entstanden, gedruckt in Mone, Quellensammlung der badischen Landesgeschichte 1, 19—21 und MG Scr. rer. Merov. IV S. 352 ff.; 2. verfaßt von Abt Erchenbald im Anfang des 10. Jahrhunderts, Mone S. 22—26; die dritte 1179 (1280) geschrieben, gedruckt in AS April III, 424 ff. **Kerler** †.

**Trullanische Synoden,** 680. 692. — Mansi XI S. 189 ff. und 921 ff. Vgl. F. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759, S. 432 ff. 441 ff.; derſ., Entwurf einer vollst. Hist. der Ketzereien, IX, Leipzig 1780 S. 317 ff, 387 ff., 443 ff.; Schröckh, KG IX, 474, 508 ff.; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der chr. Archäol. III, 124 ff.; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident (München 1864), I, 87 ff.; Hergenröther, Photius, Patr. von Konstantinopel (Regensburg 1867), I, 210 ff., 216 ff.; Hefele, CG III² 1877 S. 260 ff.

Trullanische Synoden heißen zwei Kirchenversammlungen des 7. Jahrhunderts, welche im Sekretarium des kaiserlichen Palastes zu Konstantinopel gehalten worden sind. Dieses Sekretarium — ein großer Saal (basilica), worin der Senat die Sitzungen hielt und manche besondere Feierlichkeiten stattfanden — führte nach dem es bedeckenden ovalen Kuppelgewölbe den Namen τροῦλλος (τροῦλλα), d. i. Kuppel; daher die Benennung jener Synoden. Die erste derselben, die 6. allgemeine Synode, wurde im J. 680 vom Kaiser Konstantinus Pogonatus berufen. Sie behandelte in 18 Sitzungen die Beilegung der von den Monotheleten angeregten Streitigkeiten, vgl. über sie d. A. Monotheleten Bd XIII S. 409, 12 ff.

Die 6. allgemeine Synode hatte sich ausschließlich mit der dogmatischen Streitfrage beschäftigt. Zum Behuf der Reform des kirchlichen Lebens berief Justinian II. i. J. 692 eine neue Synode, die wieder im Trullus zu Konstantinopel tagte. Der Kaiser wollte sie als Ergänzung des vor 13 Jahren gehaltenen sechsten sowie des unter Justinian I. 553 stattgehabten 5. ökumenischen Konzils betrachtet haben. Sie sollte mit ihnen beiden

gleichſam nur ein Konzil bilden; daher der Name *σύνοδος πενθέκτη*, Concilium quinisextum. Die Synode ſtellte zum angegebenen Zwecke 102 Kanones auf, die meiſt ſchon beſtehende Beſtimmungen nunmehr für geſetzliche Kirchenordnungen erklärten, zum Teil auch ältere Kanones nur wiederholten. Von dieſen Kanones erregte eine Anzahl Anſtoß in Rom. Dabei kommen beſonders folgende in Betracht: 1. Kanon 2, der 85 apoſtoliſche Kanones ſanktionierte, während die römiſche Kirche nur die 50 anerkannte, die Dionyſius Exiguus ins Lateiniſche überſetzt und in ſeine Sammlung aufgenommen hatte (ſ. Bd I S. 738, 54 ff.). Außerdem ſanktionierte die Synode die Kanones der Kirchenverſammlungen von Nicäa, Ancyra, Neucäſarea, Gangra, Antiochien, Laodicea, Konſtantinopel (von 381 und 394), Epheſus, Chalcedon, Sardica und Carthago, ferner die Kanones der Kirchenlehrer Dionys und Petrus von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus, Athanaſius, Baſilius des Großen, Gregor von Nyſſa und Nazianz, Amphilochius von Iconium, Timotheus, Theophilus und Cyrillus von Alexandrien, Gennadius von Konſtantinopel, Cyprian ſowie des von dieſem gehaltenen Konzils. Die abendländiſchen Synoden faſt ſämtlich und alle Verordnungen der römiſchen Biſchöfe wurden demnach ignoriert. 2. Kanon 13, der mit Beziehung auf Mt 19, 6; 1 Ko 7, 27 und Hbr 13, 4 und can. ap. 6 unter ausdrücklicher Ablehnung der römiſchen Gewohnheit die Prieſterehe geſtattet; nur die Eingehung einer zweiten Ehe und die Ehe mit einer Witwe (nach Kanon 3), die Verheiratung nach der Ordination (Kanon 6) und die Fortſetzung des ehelichen Lebens von Biſchöfen (Kanon 12) bleiben verboten. 3. Kanon 36, der dem Patriarchen von Konſtantinopel den Rang zwar nach dem Papſte anweiſt, ihn aber an Macht und Fülle der Privilegien dieſem gleichſtellt, weil Konſtantinopel die zweite Hauptſtadt der Welt ſei. Die Synode beruft ſich für dieſe Gleichſtellung auf frühere Beſchlüſſe ökumeniſcher Synoden, namentlich auf Kanon 3 des Konſtantinopolitanum vom J. 381 ſowie auf Kanon 28 des Chalcedonenſe. 4. Kanon 55, der das von jeher in der morgenländiſchen Kirche verbotene, in Rom aber übliche Faſten an den Samstagen der Quadrageſima nach can. ap. 66 von neuem unterſagt. 5. Kanon 67, der den Genuß von Blut und Erſticktem unter jeder Bedingung verbietet; denn das Blut ſei die Seele, und wer es genieße, verzehre die Seele. 6. Kanon 82, der den Gebrauch gewiſſer Lammsbilder von Chriſto unterſagt, beſonders der Darſtellungen des Lammes mit dem auf dasſelbe hinzeigenden Johannes dem Täufer (*ἀμνὸς δακτύλῳ τοῦ προδρόμου δεικνύμενος*.

Die Legaten des Papſtes Sergius I. erklärten ſich zwar durch Unterſchrift für die Annahme der aufgeſtellten Kanones (Lib. pont. V. Serg. S. 211: In quo et legati sedis apostolicae convenerant et decepti subscripserant — es handelt ſich alſo nicht um die ſtändigen päpſtlichen Apokriſiarier, Hefele S. 344, ſondern um eigens zur Synode abgeſandte Legaten). Allein Sergius ſelbſt ſah ſich durch die angeführten Beſtimmungen tief verletzt. Es entging ihm nicht, daß durch dieſelben die Autorität Roms, welche in der erſten Trullaniſchen Synode einen bedeutenden Triumph gefeiert hatte, wieder gemindert und paralyſiert werden ſollte. Als Juſtinian die Unterſchrift der Beſchlüſſe von ihm forderte, lehnte er ſie ab und verwarf vielmehr die Kanones der Konſt. Synode mit aller Entſchiedenheit und Feſtigkeit. Der Kaiſer beſtand auf ſeinem Verlangen und war im Begriffe, die Annahme mittelſt gewaltſamer Überführung nach Konſtantinopel zu erzwingen, als eine Empörung in Rom ausbrach, welche die Ausführung des ſchon erteilten Befehls unmöglich machte. (Vit. Serg. S. 211 ff.) Unter Johann VII. 705—707 erneuerten ſich die Verhandlungen. Nun ſchickte Juſtinian zwei Metropoliten nach Rom mit der Aufforderung, der Papſt ſolle auf einer römiſchen Synode, was er billige, anerkennen, was er ablehne, für nichtig erklären. Aber Johann wagte nicht, von dieſer bedenklichen Freiheit Gebrauch zu machen: er ſandte die Beſchlüſſe unrevidiert nach Konſtantinopel zurück (V. Joh. S. 220).

Auch ſpäter kam es weder zu einer klaren Ablehnung noch zu einer vorbehaltloſen Annahme der trullaniſchen Kanones. Hadrian I. ſprach 785, als billigte er ſie (Bf. an Taraſius MSL 96 S. 1235); aber Johann VIII. 872—882 zog ſich wieder auf die vorſichtige Erklärung zurück, er nehme von den trullaniſchen Kanones diejenigen nicht an, quae prioribus canonibus vel decretis sanctorum sedis huius pontificum aut certe bonis moribus inveniuntur adversae (Mansi XII S. 982). Im einzelnen genannt hat auch er die abzulehnenden Beſchlüſſe nicht.

Die Griechen haben ſie ſtets als giltige Beſchlüſſe einer allgemeinen Synode betrachtet. Der 1. Kanon der 2. nicäniſchen Synode von 787 iſt hierfür beweiſend (Mansi XIII S. 748).

**Neudecker † (Hauck).**

**Trygophorus** (Hefentreger), Johannes, waldeckischer Reformator, gest. 1542. — Quellen: Die biographischen Mitteilungen in den Denkwürdigkeiten seines Sohnes Jonas (handschriftlich in der Bibliothek des Geschichtsvereins für Waldeck und Pyrmont in Arolsen) und seine meist ungedruckten Schriften, deren Vorhandensein ich in dem anzuführenden Buche nachgewiesen habe. Ein Teil der litterarischen Hinterlassenschaft ist verloren gegangen. — Z. vgl. Victor Schultze, Waldeckische Reformationsgeschichte, Leipzig 1903; dazu ZKG 1907, S. 60 ff.

Schon früh erreichten die Gedanken Luthers die Grafschaft Waldeck, sei es auf litterarischem Wege, sei es durch mittelbare oder unmittelbare Einwirkung der reformatorischen Bewegungen in den Nachbarländern Hessen und Westfalen. Schon vor 1520 treten einzelne Geistliche als Träger der neuen religiösen Ideen, wenn auch noch nicht in voller Ausprägung, hervor. Indes erst durch das Eingreifen der Landesherren erhielt die Entwickelung eine bestimmte Richtung und einen schnelleren Gang. Der jugendliche, aber weitsichtige und thatkräftige Graf Philipp IV., der in den südlichen Landesteilen herrschte, kehrte vom Reichstage zu Worms als entschlossener Anhänger Luthers zurück. Philipp III., dem das nördliche Gebiet eigen war, scheint vor allem durch den Einfluß seiner zweiten Gemahlin Anna v. Cleve, einer Schwester der Kurfürstin Sibylle von Sachsen, in der lutherischen Lehre gefördert zu sein. Durch das ganze Land hindurch erfolgten, zunächst noch mit einer gewissen Schonung, Maßregeln im Sinne der Reformation. Doch es bedurfte, um das letzte Ziel, die völlige Einführung der Grafschaft in die Reformation, zu erreichen, eines Theologen, der mit klarer Erkenntnis und festem Willen die Gabe der Organisation verband. Dieser Mann fand sich in Johannes Trygophorus.

Johann Hefentreger (gräzisiert Trygophorus) ist 1497 in der am Ausgange der Eder aus waldeckischem Gebiete gelegenen, geschichtlich mit Bonifatius verknüpften Stadt Fritzlar geboren. Die frommen Eltern bestimmten ihn dem geistlichen Stande, wie auch zwei Schwestern in ein Benediktinerinnenkloster eintraten. Im Jahr 1516 bezog er die Universität Erfurt und erwarb hier 1517 das philosophische Baccalaureat. Im Jahre 1521 zum Priester geweiht, wird er Beichtiger der Augustinerinnen in seiner Vaterstadt. Hier erfaßt ihn die auch nach Fritzlar vorgedrungene neue Verkündigung. Er erkennt den Irrtum, in dem er bisher gewandelt, und dem Maße der Hingabe an das Evangelium entsprechend wird der „päpstliche Trug" für ihn ein Gegenstand des Hasses. Pontificias fraudes non tam novisse quam odisse coepit, berichtet sein Sohn. Nun predigt er das Evangelium und nimmt wie Luther eine Nonne als Eheweib. Die Folge ist, daß er die Stadt verlassen muß. Nachdem er eine Zeit lang mit Weib und Kind umhergeirrt, berufen ihn die beiden Grafen durch einen gemeinsamen Akt auf Anregung Philipps IV. als Pfarrer des Städtchens Waldeck. Es war eine kleine Gemeinde und ein abgeschiedener Ort. Sein schöpferischer Drang tritt schon hier hervor. In Waldeck entstand 1529 eine Konfirmationsordnung, zeitlich die erste unter den bisher bekannten, in welcher tiefe religiöse Erkenntnis und ernste Lebensauffassung den schönsten Ausdruck gefunden haben (nach der eigenhändigen Niederschrift Hefentregers von mir veröffentlicht und gewertet in der NKZ 1900, S. 233 ff.; dazu Achelis ebendas. S. 423 ff. mit anderer Beurteilung und meine Erwiderung S. 586 ff.).

Die Berufung nach Wildungen 1531, der geistig angeregtesten Stadt des Landes und Residenz Philipps IV., führt ihn auf die Höhe. Jetzt beginnt seine bedeutsame Thätigkeit als Organisator der waldeckischen Reformationskirche. Die kirchlichen Maßnahmen der Landesherren wurzeln direkt oder indirekt in seiner Initiative. An den Visitationen ist er als ständiges Mitglied und als der eigentliche Führer beteiligt. Auf ihn gehen die Wildunger Sätze vom 25. August 1539 zurück, welche bestimmt waren, vorläufig eine Kirchenordnung zu ersetzen. Daneben hat er eine, in seiner Niederschrift noch vorhandene Kultusordnung ausgearbeitet (meine wald. Ref.-Gesch. S. 195 f.), der eine vortreffliche Unterweisung im Katechismusunterricht angegliedert ist (S. 278 ff.). Die Kirchenordnung vom Jahre 1556 hat einen großen Teil des Inhaltes übernommen. Auch im Kirchenliede hat sich Hefentreger versucht (S. 286). Er verfaßte ferner für den Gebrauch im Gottesdienste ein Antiphonar (vgl. C. Curtze, Geschichte des evangelischen Kirchengesanges und der evangelischen Gesangbücher in dem Fürstentum Waldeck, Arolsen 1853, S. 18 ff.). Seine „Haustafel" zeigt ihn als Mann praktischer Erfahrung und religiösen Ernstes. Ein von C. Curtze unter dem Titel „Der älteste waldeckische Katechismus von Johannes Trygophorus" veröffentlichtes Schriftstück (Beiträge zur Geschichte der Fürstentümer Waldeck und Pyrmont 1864, S. 308—316) ist vielmehr, wie Knoke (Halte was du hast 1900, S. 215 ff.) nachgewiesen hat, ein Konglomerat verschiedener,

innerlich nicht zusammengehörender Stücke. Freilich sind damit alle Rätsel dieses nicht unwichtigen Textes noch nicht gelöst.

Schon daraus geht hervor, daß Hesentregers eigentliche Begabung und Neigung auf die Organisation ging. Darauf kam es aber auch damals in erster Linie an. Denn als religiöse und theologische Autorität erkannte man nächst der hl. Schrift Luther und Melanchthon an. Von Anfang her hat die junge waldeckische Landeskirche lutherischen Typus und hielt diesen auch in der Folge fest. Hier gab es kein Schwanken; calvinistische Regungen wurden schroff abgewiesen.

Hesentreger besaß ein besonders feines liturgisches Empfinden. Seine liturgischen Gebete gehören in Beziehung auf Tiefe, Innigkeit und Sprache zu den besten ihrer Art im Reformationsjahrhundert (einige Proben wald. Ref.-Gesch. S. 449 ff.). Alles griff er mit großem Ernste an. Dahinter stand ein starker, oft leidenschaftlicher Wille. Dieselbe innere Entschlossenheit, mit welcher er das Evangelium sich zu eigen gemacht hatte und gegen Papisten und Sektierer als einen kostbaren Schatz hütete, hielt ihn, auch unter harten körperlichen Beschwerden, aufrecht in den mannigfachen Hemmungen und Konflikten, die in einer so bedeutsamen Umwälzung naturgemäß sich einstellen. Aus seinem, in den Jahren 1537—1542 niedergeschriebenen Testament leuchtet das Bild des außergewöhnlichen, mit der ganzen Glut seiner Seele dem Evangelium zugethanen und von der ganzen Herrlichkeit seines Inhaltes erfüllten Mannes eigenartig und eindrucksvoll hervor (nach der Niederschrift seines Sohnes mitgeteilt von mir in der NkZ 1899, S. 658 ff.).

Erst 45 Jahre alt, starb er am 3. Juni 1542, umgeben von den Seinen, deren einer, sein Sohn Jonas uns die ergreifenden Augenblicke seines Sterbens aufgezeichnet hat (wald. Ref.-Gesch. S. 130 f.). Sein Grab in der Stadtkirche ist gegenwärtig nicht mehr nachzuweisen. Wohl aber ist noch eine hölzerne Gedächtnistafel mit einer Inschrift vorhanden, die auf seinen Nachfolger Jost Abel zurückgeht (vgl. die Beschreibung durch A. Nuckeley in den „Geschichtsblättern für Waldeck u. Pyrmont" 3. Bd, 1903, S. 73 ff.). Graf Wolrad II. zu Waldeck, der Sohn des oben genannten Philipps III., der Hesentreger persönlich kannte und als Berater und Helfer in kirchlichen Angelegenheiten gebrauchte, urteilte bald nach seinem Tode über ihn in einem Briefe: „Das muß jeder zugeben, daß er der einzige gewesen ist, der in dieser Grafschaft den Schmutz des päpstlichen Kultus zu beseitigen gewagt hat, indem er an den Drohungen und dem Hohn gottloser Leute mit tauben Ohren vorüberzog wie Odysseus an den Sirenen. Sich stützend auf das heilbringende Wort Gottes allein als den festesten Halt, hat er diese Kirchen fast von dem ganzen Unrat des Götzendienstes und menschlicher Überlieferungen gereinigt". Diese Worte greifen etwas hoch, treffen aber im Grunde den Kern.

Im Landesteile Wolrads hat hernach der Sohn Hesentregers, Jonas, mit Recht eine einflußreiche Stellung innegehabt. Er war ein Mann von feinem kirchlichen Verständnis und praktischem Sinn, doch fehlten ihm der weite Blick und die durchgreifende Art des Vaters (wald. Ref.-Gesch. S. 322 ff.). **Victor Schultze.**

**Tschechen, Übertritt zum Christentum** s. die Art. Wenzel d. H. und Adalbert von Prag Bd I S. 153 f.

**Tuch**, Friedrich, gest. 1867. — Ryssel in der ZfWL 1886, S. 169 ff.; Siegfried in d. AdB 38. Bd, S. 754 ff.

Fr. Tuch wurde am 17. Dezember 1806 in Quedlinburg geboren, besuchte das damals unter Rektor Krafts Leitung stehende Gymnasium zu Nordhausen und bezog 1825 die Universität Halle, um hier theologischen und orientalischen Studien obzuliegen, zu denen ihn Gesenius, der Neubegründer der hebräischen Grammatik und Lexikographie, anregte. Doch trat er auch zu H. Ewald in nähere, für ihn von tief eingreifendem Einflusse gewordene Beziehungen; besonders hat er sich auch noch später in seinen Vorlesungen über hebräische Grammatik eng an Ewald angeschlossen. Im Jahre 1829 zu Halle zum Doktor der Philosophie promoviert, habilitierte er sich 1830 daselbst in der philosophischen Fakultät durch eine kritische Herausgabe des arabischen Textes der einen Teil der Geographie Abulfedas bildenden „Beschreibung Mesopotamiens zwischen Euphrat und Tigris", zu welcher ihm Ewald nach seinen Excerpten aus dem Göttinger Kodex jenes Werkes des berühmten arabischen Geographen und Historikers Beiträge lieferte. Seine Vorlesungen erstreckten sich zunächst über das Hebräische und die verwandten semitischen Sprachen, später auch über alle auf das AT bezüglichen Disziplinen. 1838 erschien sein Hauptwerk, der Kommentar über die Genesis, eine in mehrfacher Hinsicht bahnbrechende

Arbeit. Nachdem er von der Universität Zürich zum Lizentiaten der Theologie ernannt worden war und sodann in Halle eine außerordentliche Professur erhalten hatte, folgte er 1841 einem Rufe an die Leipziger Universität. Zwei Jahre später, 1843, rückte er in eine ordentliche Professur ein, nachdem ihm kurz zuvor die theologische Fakultät der Universität Tübingen die theologische Doktorwürde verliehen hatte. Unter seinen Vorlesungen, die sich eines großen Zuspruchs erfreuten, waren, entsprechend den wissenschaftlichen Neigungen Tuchs, besonders die über Geographie Palästinas, über hebräische Grammatik und über das Buch Hiob beliebt. Ein Meister der Form und in seltenem Maße mit der Gabe lehrhafter Mitteilung ausgerüstet, wußte er seine Zuhörer nicht nur momentan zu fesseln, sondern auch dauernd anzuregen und für ein eingehenderes Studium des ATs zu begeistern, wie viele dankbare Schüler Tuchs dem Unterzeichneten bezeugt haben. Seine Verdienste um die theologische Wissenschaft und um die Kirche Sachsens wurden von der Regierung durch die Verleihung des Titels eines kgl. sächsischen Kirchenrats anerkannt. Auch hatte er bereits 1853 mit der dritten Professur das Kanonikat im Stifte Zeitz erlangt und war einige Jahre später in die erste Professur eingerückt. Er starb nach längerem Leiden am 12. April 1867.

Die kleineren Abhandlungen, welche Tuch außer seinem Genesiskommentare, zumeist als Leipziger Universitätsprogramme, veröffentlicht hat, zerfallen in solche sprachlichen und geographischen Inhaltes. Zu den ersteren gehört das Pfingstprogramm vom Jahre 1854: De Aethiopicae linguae sonorum proprietatibus quibusdam Commentatio (4° 22 S.), welches über die u-haltigen Kehl- und Gaumenlaute der äthiopischen Sprache handelt, und ein anderes Programm aus demselben Jahre über ein ähnliches, im Titel bezeichnetes Thema: De Aethiopicae linguae sonorum sibilantium natura et usu Commentatio (4° 12 S.); ferner das Reformationsfestprogramm von 1849, welches die syrische Pentateuchhandschrift der Leipziger Universitätsbibliothek (Codex Tischendorfianus XIII., nicht jünger als aus dem 10. Jahrhundert), die das Stück Gen 50, 7 bis Ex 18, 9 (exkl. Ex 8, 22—10, 19) enthält, zum Gegenstande hat. Dem Gebiete der semitischen Epigraphik zugehörend und wegen der Eigenart der behandelten Inschriften auf dem Grenzgebiete zwischen Sprachforschung und Geographie sich bewegend ist der Aufsatz über „Einundzwanzig sinaitische Inschriften. Versuch einer Erklärung" (zuerst in der ZdmG Bd III S. 129—215; auch separat erschienen, Leipzig 1849, 8° 87 S.), in welchem Tuch den Nachweis zu führen suchte, daß der Dialekt jener Inschriften ein rein arabischer sei, weshalb ihre Verfasser Angehörige der arabischen Stämme sein müßten, die, auf der Halbinsel einheimisch, vielleicht amalekitischen Ursprunges und Anhänger eines sabäischen Kultus waren und deren Pilgerfahrten den vorislamischen Heiligtümern der Sinaihalbinsel und ihren altheidnischen Festen galten, wogegen sich neuerdings herausgestellt hat, daß die Sprache der Inschriften mit Ausnahme der arabischen Eigennamen ein aramäischer Dialekt ist, dessen sich jedoch die arabischen Stämme der seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. bis zur Zeit Kaiser Trajans über das Ostjordanland vom Hauran bis zum älanitischen Meerbusen herrschenden heidnischen Nabatäer bedienten.

Den größten und wichtigsten Teil der kleineren Schriften Tuchs nehmen geographische Untersuchungen ein. Hierher gehören außer der bereits erwähnten Habilitationsschrift: Abulfedanae descriptionis Mesopotamiae specimen (Halle 1830, 4° 29 S.) folgende Werke, welche auf eine eingehendere und richtigere Kenntnis des Landes und der Geschichte des Volkes Israel und anderer Völkerschaften Vorderasiens abzielen und dadurch dem Verständnisse der hl. Schriften dienen wollen: zunächst die Schrift: De Nino urbe animadversiones tres (1845, 8° 67 S.; als Particula I. von nicht weiter erschienenen Commentationes geographicae bezeichnet), in welcher Tuch gegenüber der damals vielfach Anklang findenden Behauptung Mannerts (Geographie der Griechen und Römer, Bd V S. 444 ff.), daß Ninive in der Nähe von Babylon gelegen habe, endgiltig nachweist, daß die einstige Hauptstadt der Assyrer nur am östlichen Ufer des Tigris gelegen haben könne, was nebst der Identifizierung von Calach mit Larissa und von Kujundschik mit Mespila durch die Entdeckungen eines Botta, Layard u. a. in Aufsehen erregender Weise bestätigt wurde; die zwei Programme: „Reise des Sheikh Ibrâhîm el-Khijâri el-Medeni durch einen Teil Palästinas" (Pfingstprogramm von 1850, 4° 19 S.) und „Antoninus Martyr, seine Zeit und seine Pilgerfahrt nach dem Morgenlande" (Pfingstprogramm von 1864, 4° 39 S.), welche die Berichte zweier Palästinareisenden, eines 1672 n. Chr. Geburt gestorbenen Muhammedaners und eines christlichen Abendländers, des im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts lebenden Pilgers aus Piacenza, behandeln und durch die Menge der darin niedergelegten interessanten und wertvollen Beobachtungen

die Kenntnis des hl. Landes fördern wollen; sowie das Programm über „Masada, die herodianische Felsenfeste, nach Fl. Josephus und neueren Beobachtern" (Reformationsfest 1863, 4° 39 S.), in welchem Tuch die Identität jener fast unzugänglichen Felsenklippe am westlichen Ufer des Toten Meeres, an deren altertümliche Reste von Befestigungen und Baulichkeiten sich blutige Erinnerungen knüpfen, mit dem Trümmerhügel Sebbeh zur Evidenz erhebt. — Ferner eine Reihe von Abhandlungen, welche schwierige Stellen der hl. Schrift und des Josephus, in denen geographische Verhältnisse in einer für unser Verständnis nicht unmittelbar ausreichenden Weise geschildert werden, erläutern sollen: der Aufsatz „Bemerkungen zu Genesis Kap. 14" (zuerst in der ZdmG Bd I, 1846, S. 161—194; wiederabgedruckt in der 2. Auflage des Genesiskommentars S. 257—283), eine Musterleistung, in welcher Tuch durch den genauen Nachweis der einzelnen Phasen des Zugs des feindlichen Heeres der oberasiatischen Herrscher nach der Landschaft des Toten Meeres, sowie seiner Beweggründe zugleich den historischen Charakter jenes uralten Berichtes feststellte; die kleine Schrift über „die Himmelfahrt Jesu, eine topographische Frage" (Universitätsschrift, Leipzig 1857, 8° 10 S.), in welcher er nachweist, daß nach der hl. Schrift Bethanien als der Ort bezeugt ist, wo der scheidende Erlöser, vor den Augen seiner Jünger emporgehoben, zu seiner himmlischen Wohnstätte einging und daß die Jünger über den Ölberg, und zwar auf dem Wege über den mittleren und höchsten Gipfel des Ölbergers, nach Jerusalem zurückkehrten; sowie die „Quaestio de Flavii Josephi loco B. J. IV, 8, 2" (Pfingstprogramm 1860, 4° 17 S.), in welcher er die Schilderung der Lage von Jericho in der „großen Ebene" zwischen dem See Genezareth und dem Toten Meere in jener schwierigen Stelle bei Josephus erläutert. — Hierzu kommen noch einzelne Abhandlungen, in denen schwierige Textstellen in der Bibel und bei Josephus verbessert werden: Commentatio de *Μαισαλὼθ ἐν Ἀρβήλοις* 1 Mak 9, 2 (Reformationsfestprogramm 1853, 4° 21 S.) und Quaestiones de Flavii Josephi libris historicis (Reformationsprogramm 1859, 4° 22 S.).

Alle diese einzelnen Abhandlungen sind durch vorzügliche Methode der Forschung und Darstellung ausgezeichnet. Dasselbe gilt auch von dem Hauptwerke Tuchs, seinem „Kommentar über die Genesis" (Halle 1838, 2. Aufl. 1871, besorgt von Professor Dr. A. Arnold, nebst einem Nachwort von A. Merx, groß 8° CXXII, 506 S.). Derselbe war damals in mehrfacher Hinsicht eine bahnbrechende Arbeit: in formeller Hinsicht wegen der mehr reproduktiven Form der Erklärung, die das Ganze stets im Auge behält, und wegen seiner klaren und fließenden Diktion, in Beziehung auf die Exegese selber durch seine grammatische Akribie und besonders durch sein reiches und gediegenes Material zur Erläuterung der topographischen Verhältnisse, der Natur und Bodenbeschaffenheit, der Fauna und Flora, sowie der Sitten der Bewohner des Landes Palästina, rücksichtlich der Auffassung des Inhalts wegen der durch seine Darlegungen über „Sage und Mythus" begründeten Anerkennung des historischen Kernes der israelitischen Vorgeschichte und seiner Betonung des reineren, erhabneren Gottesbewußtseins, sowie endlich auf dem Gebiete der Kompositionskritik wegen der scharfsinnigen Durchführung der von Bleek zuerst aufgestellten Ergänzungshypothese, die freilich bald nachher durch die neuere Urkundenhypothese ein für allemal abgelöst wurde. Andererseits hat Tuch in dem Bestreben, vor allem die historische Seite der israelitischen Religionsvorstellungen zu erfassen und ihren historischen Wert durch eine Vergleichung mit den Vorstellungen verwandter semitischer Völker festzustellen, bisweilen unter dem Einflusse des Hegelianismus die tiefere biblisch-theologische Bedeutung einzelner Begebenheiten und Aussprüche, ihren Wert für das religionsgeschichtliche Werden innerhalb der israelitischen Religion und ihren Einfluß auf die dogmatische Anschauung auch der christlichen Religion nicht hinreichend tief erfaßt. — Diese schriftlich vorliegenden Geistesprodukte Tuchs lassen eine durch und durch vornehme wissenschaftliche Natur und Art erkennen; alles ist wohl erwogen und durchdacht, und es kommt auch alles in einer durchaus gewählten und dabei doch ungezwungenen Form zum Ausdruck. Tuchs bleibendes Verdienst besteht aber darin, daß er sein besonderes Charisma für die Erforschung und Aufhellung schwieriger topographischer und geographischer Fragen in den Dienst der Bibelforschung gestellt und treu zu Gunsten dieser genützt hat; seine geographischen Untersuchungen sind noch heute von unbestrittenem Werte und zugleich durch die sprachliche Akribie, die sachliche Klarheit und die treffliche Methode der wissenschaftlichen Arbeit für alle Zeiten mustergiltig.

**B. Ryssel** †.

**Tübinger Schule, ältere.** — Römer, Württemb. Kirchengeschichte 2. Aufl., S. 515 ff.; Jul. Hartmann u. Chr. Kolb in Württemb. Kirchengesch. herausg. vom Calwer Verlagsverein

S. 449 ff. und 566 ff.; F. Chr. Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrh. S. 98, Vorlesungen über Dogmengeschichte III, 303 ff.; Frank, Geschichte der protestantischen Theologie III, 383 ff.; Dorner, Gesch. der prot. Theol. 692 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik IV, 141. 503 ff.; Landerer, Neueste Dogmengesch. S. 156 ff.; C. Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der ev.-theol. Fak. d. Univ. Tübingen 1877, S. 131 ff., sowie die Schriften über die Gesch. d. Univ. Tübingen von Bök, Eisenbach, Klüpfel-Baur.

Die Entstehung der älteren Tübinger theologischen Schule, welche durch ihren „biblischen Supranaturalismus" in die Geschichte der prot. Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts eingreift, knüpft sich an den Namen Gottlob Christian Storrs, Professors der Theologie in Tübingen, geb. den 10. September 1746 in Stuttgart, gest. ebendaselbst den 17. Januar 1805. — Sein Vater, Johann Christian Storr, Prälat und Konsistorialrat (geb. 3. Juni 1712 in Heilbronn, gest. 1773 in Stuttgart), gehörte noch der J. A. Bengelschen Schule an, war ein inniger Verehrer Arndts und Speners und wirkte als Prediger und Erbauungsschriftsteller im Segen (z. B. durch sein auch jetzt noch in Württemberg vielgebrauchtes „christliches Hausbuch" 1756 u. o., sein Beicht- und Kommunionbuch 1735 ꝛc., s. über ihn Mosers Württemb. Gelehrtenlexikon I, 73; Meusels Lexikon XII, 434; Döring, Gel. Theologen IV, 402; Römer, Württ. KG 475). — Der Sohn, G. Chr. Storr, erhielt seine Bildung erst auf dem Gymnasium zu Stuttgart, dann 1763—1768 auf der Universität Tübingen und in dem dortigen theologischen Stipendium. Seine theol. Lehrer waren Joh. Fr. Cotta (der gelehrte Kirchenhistoriker, bekannt durch seine erweiterte Ausgabe der Gerhardschen loci theol., gest. 1779), Chr. Fr. Sartorius (gest. 1782), H. W. Clemm (gest. 1775), besonders aber der damalige Kanzler der Universität, der fromme und gelehrte Bengelianer Jer. Fr. Reuß, den Storr selbst seinen eigentlichen Lehrer nennt (vgl. über ihn und seine Kollegen die Gesch. d. Univ. Tübingen von Bök, Eisenbach, Klüpfel, Weizsäcker, sowie Döring, Römer a. a. O.). Als Eigentümlichkeit von Storrs damaligem Privatstudium hebt sein Schüler Süskind (s. u.) namentlich hervor, daß er beim Anfang seines theologischen Studiums längere Zeit ausschließlich mit der Lektüre das NTs sich beschäftigte. Er beschloß sein akademisches Studium 1768 mit einer lateinischen Abhandlung über Jes 52 und 53, die von seiner hebräischen Sprachkenntnis wie von seinem theologischen Wissen ein rühmliches Zeugnis ablegt. Nach wohlbestandenem Konsistorialexamen unterstützte er eine Zeit lang seinen Vater in kirchlichen Geschäften und machte sodann 1769—1771 zu seiner weiteren Ausbildung eine wissenschaftliche Reise durch Deutschland, Holland, England und Frankreich, auf welcher er neben Benützung der Bibliotheken zu Leiden, Oxford und Paris die hebräischen und arabischen Vorlesungen von J. J. Schultens und die griechischen von L. K. Valkenaer hörte und daraus für seine philologische Ausbildung Gewinn zog. Als litterarische Frucht dieser Reise gab Storr nach seiner Rückkehr ins Vaterland als Tübinger Repetent seine für die Kenntnis der syrischen Bibelübersetzungen wichtigen Observationes super NTi versionibus Syriacis 1772 heraus, sowie die Diss. de evangeliis arabicis 1775, mit der er sein Amt als ao. Professor der Philosophie in Tübingen antrat. Nachdem er in demselben Jahre mit der Tochter seines Lehrers J. Fr. Reuß sich verheiratet hatte, ging er 1777 als ao. Professor in die theol. Fakultät über und erhielt bald darauf beim Jubiläum der Universität die theologische Doktorwürde. 1780 wurde er vierter Professor der Theologie, Spezialsuperintendent und Stadtpfarrer, 1786 rückte er als prof. ordinarius in die Fakultät ein und wurde zugleich zweiter Superattendent des theol. Seminars und dritter Frühprediger. In dieser Stellung blieb er, bis er 1797 von Herzog Friedrich als Konsistorialrat und Oberhofprediger nach Stuttgart berufen wurde, wo er den 17. Januar 1805, noch nicht 59 Jahre alt, starb. Obwohl er auch in diesem praktischen Kirchenamt unter schwierigen Verhältnissen, bei zarter Gesundheit, aber unermüdlicher Berufstreue, eine anerkennenswerte und gesegnete Wirksamkeit entfaltete: so bildete doch sein Wirken als akademischer Lehrer und seine schriftstellerische Thätigkeit den Höhepunkt seines Lebens und gab ihm seine in der Geschichte der Theologie epochemachende Bedeutung. Dazu befähigten ihn vor allem ein ungewöhnlicher Scharfsinn und hervorragende Kombinationsgabe, wogegen es ihm freilich an lebendiger Phantasie und spekulativem Talent fehlte. Indem sich mit diesen Gaben ein rastloser Fleiß und reges wissenschaftliches Interesse verband, gewann er eine vielseitige Bildung und gründliche Gelehrsamkeit. Seine akademischen Vorlesungen (über Dogmatik, Moral, Exegese des NTs, ev. Geschichte, Kanonsgeschichte ꝛc.) zeichneten sich nach dem Urteil der Zeitgenossen durch Gründlichkeit, Klarheit und logische Ordnung aus und sammelten stets eine große Zahl von Zuhörern um ihn. Außerdem übte er eine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit, welche ihm auch

in weiteren Kreisen Ansehen und Einfluß verschaffte. Dieses Wirken war aber wesentlich unterstützt und getragen durch seine ganze Persönlichkeit, deren hervorragende Züge eine aufrichtige Frömmigkeit, achtunggebietender sittlicher Ernst, gepaart mit gewinnender Milde und Humanität, waren. Dies bezeugt nicht nur sein Schüler Süskind, der ihn „einen der edelsten Menschen und vollendetsten Charaktere nennt, die man in der Welt findet"; auch solche, die auf einem ganz entgegengesetzten theologischen Standpunkt standen, wie der Rationalist Paulus, haben nur mit der größten Achtung von Storr geredet.

Wollen wir Fernerstehenden dem begeisterten Lob, das die Umgebung seiner ganzen Persönlichkeit zollte, auch nichts abbrechen, so können wir uns doch nicht verbergen, daß seine christliche Frömmigkeit nicht sowohl auf großer Tiefe und Innigkeit des religiösen Gefühls beruhte, als auf streng pflichtmäßiger und gewissenhafter Gesinnung und das Unmittelbare, Kernhafte, Lebenswarme vermissen läßt. Wie sich dies durch den Charakter seines theologischen Systems bestätigt, so auch durch seine nachgelassenen Predigten (herausg. von Süskind und Flatt, Stuttgart 1806—1810, 3 Bde). Ist in diesen auch der große sittliche Ernst und eine gewisse Feinsinnigkeit in Kombination und Anwendung biblischer Aussprüche anzuerkennen, so müßte doch die musivische Zusammensetzung der Predigten aus fast lauter Bibelsprüchen und der trockene, schwunglose Ton der Belehrung und Ermahnung den Beifall, den Storr auch als Prediger gefunden hat, fast unbegreiflich erscheinen lassen, wenn wir nicht bedächten, wie seine Predigten im Widerschein seiner ehrwürdigen, ernstmilden Persönlichkeit diese große Bedeutung im Auge der Zuhörer gewinnen konnten.

„Es war nicht ohne Bedeutung (sagt Baur in seinem Abriß der Geschichte der theol. Fakultät in Tübingen a. a. O. S. 216), daß in demselben Jahre, in welchem Storr sein theologisches Lehramt antrat, die Universität ihr drittes Jubelfest feierte; denn der Antritt seines theologischen Lehramtes war eine neue Epoche der Tübinger Theologie". In Tübingen hatte die von E. Schnepff, Joh. Brenz und Jakob Andreä begründete lutherische Orthodoxie Württembergs seit dem Ende des 16. durch das ganze 17. Jahrhundert herab in ungebrochener Herrschaft sich behauptet; aber von Anfang an hatte auch die ev. Kirche Württembergs den besonders von Brenz ihr aufgeprägten Charakter fast ausnahmslos treu bewahrt, nämlich 1. ihre biblische Richtung, 2. ihre wesentlich irenische Haltung, und 3. das Streben nach inniger Verbindung von Theorie und Praxis, von theologischer Wissenschaft und Pflege des kirchlichen Lebens. In den theologischen Streitschriften des 16. und 17. Jahrhunderts treten die Tübinger Theologen Heerbrand, Gerlach, Sigwart, Hafenreffer, Andreas und Lukas Osiander, Theodor Thumm, Melchior Nicolai ꝛc. als rüstige Streiter und eifrige Vorkämpfer der durch die **Formula Concordiae** normierten lutherischen Rechtgläubigkeit hervor. Aber auch bei ihnen verliert sich keineswegs (wie Tholuck meint, Akad. Leben II, 133) jener biblisch-praktische Standpunkt, welchen die Brenzsche **Confessio Würtembergica** so ausdrücklich betont und auch die Andreäsche Konkordienformel nicht verleugnet hatte. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts waren es zwar keine hervorragenden theologischen Celebritäten, die auf den Tübinger Lehrstühlen saßen; aber neben handfesten Polemikern wie Tobias Wagner, J. A. Osiander ꝛc. findet sich auch eine ganze Reihe von Männern ernsten, frommen Sinnes und Vertreter einer biblisch-praktischen Richtung, mit Spener befreundet oder von ihm angeregt, z. B. Raith, Reuchlin, Hochstetter, Hofmann u. a. Eine neue Wendung bezeichnet dann zu Anfang des 18. Jahrhunderts der gelehrte Kanzler J. Wolfgang Jäger (1702—1720), der die Neuerung wagte, eine lebendigere Lehrweise zu suchen und für diesen Zweck an die Coccejanische Methode sich anzuschließen, in seinem **Compendium theologiae positivae** 1702 u. ö. Noch mehr hatten sich dann der Kanzler Chr. Matth. Pfaff (s. Bd XV, 233 ff.) und Chr. Eberh. Weismann (1721—1747) von der orthodoxen Schul- und Streittheologie losgemacht und das theologische Studium zu vereinfachen und zu beleben versucht, Pfaff mehr im Geiste Calixts, Weismann im Geiste Speners und J. A. Bengels (s. über ihn Römer, W. KG S. 416 ff.; Klüpfel, Gesch. der Univ. Tüb. S. 150 f.). Die Leibniz-Wolffsche Philosophie, welche anderwärts mit der systematischen Theologie zur Verbesserung ihrer Methode in Verbindung gesetzt wurde, war zwar in Tübingen durch G. Bernhard Bilfinger (gest. 1730) und Jsr. Gottl. Canz (gest. 1733) in tüchtiger Weise vertreten, hat aber hier auf Umgestaltung der Theologie keinen wesentlichen Einfluß geübt. Ein anderes hätte man von der J. A. Bengelschen Schule erwarten sollen, sofern diese, ebenso von der orthodoxen Scholastik wie von der neologischen Aufklärung sich abwendend, durch Vertiefung in den vollen Gehalt der Schrift als eines Ganzen lebensvoller Wahrheit für den ganzen Menschen eine Erneuerung der christlichen Erkenntnis

und Praxis anstrebte. Aber sie hat sowohl in ihrer einfachen biblisch-praktischen Richtung bei Bengel selbst, bei Burk, Roos, Steinhofer, Rieger und anderen, als in der biblisch-mystischen oder theosophischen, wie sie Hahn, Fricker, Oetinger und seine Schüler dem abstrakten Spiritualismus und kahlen Rationalismus der Zeitphilosophie entgegenstellten, zwar fruchtbare Keime theologischer Erkenntnis ausgestreut, aber keine neue Phase theologischer Wissenschaft geschaffen, wirkte vielmehr zunächst mehr im Stillen als wohlthätiges Salz zur Erfrischung des religiösen Lebens (vgl. von der Goltz, J. A. Bengel und seine Schule in JdTh 1861, S. 460 ff.; Auberlen, Die göttl. Offenbarung S. 284 ff.). Unterdessen hatte seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die theologische Aufklärung mit dem orthodoxen Lehrsystem das positive Christentum überhaupt zu bekämpfen begonnen. Dieser Zeitbewegung gegenüber galt es, sich neu zu orientieren und einen Standpunkt zu gewinnen, der das Unveräußerliche der alten Wahrheit festhielt, indem er sie zugleich in eine neue den Bildungselementen der Zeit entsprechende Form kleidete. Dies war es, was Storr wollte und suchte. Während er sich der Lehrform der alten Theologie entzog, wußte er sich zu der Denkart der Neologie in inhaltlichem Gegensatz, freilich nicht so, daß er nicht doch in wesentlichen Punkten von beiden abhängiger geblieben wäre, als ihm selbst zum Bewußtsein kam.

Was zuerst die Lehrform betrifft, so glaubte Storr nach Preisgabe der orthodoxen Substruktion ein sicheres und unumstößliches Fundament der Theologie bes. der Dogmatik als der Grundwissenschaft, damit zu gewinnen, daß er sich einzig und allein auf die Autorität der göttlichen Offenbarung, so wie sie in den biblischen Urkunden enthalten ist, stellte und aus diesen Urkunden, als der historisch sicheren und göttlich beglaubigten Quelle der christlichen Wahrheit, diese durch grammatisch-historische Exegese und die Operationen des logischen Verstandes ableitete. Demgemäß sucht Storr vor allem die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Schriften durch historische Zeugnisse zu begründen und die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser aus ihrem Verhältnis zu den berichteten Ereignissen, ihrer in den Schriften selbst erkennbaren Gesinnung und der unausbleiblichen Kontrolle durch Glaubensgenossen und Gegner zu erweisen. „Sie konnten, wollten, mußten die Wahrheit sagen". Sind ihre Schriften demnach für glaubwürdig zu halten, so ergiebt sich aus diesen weiter, daß Christus für sich die Autorität eines göttlichen Gesandten im höchsten Sinn des Wortes in Anspruch nahm, was durch seine ganze sittlich vollkommene Denk- und Handlungsweise bestätigt, vorzüglich aber durch die in seinen Wundern liegende göttliche Beglaubigung bewiesen wird. Aus dieser Autorität Jesu folgt weiter die Wahrheit seiner Lehre, die Autorität der von ihm erwählten Apostel und die Wahrheit ihrer Lehre, die Theopneustie der apostolischen Schriften, endlich das göttliche Ansehen und die Theopneustie der alttestamentlichen Schriften, sofern sie von göttlich beglaubigten Männern gebilligt sind. Daraus ergiebt sich, daß wir die Schriften des A und NT insgesamt als Norm des Glaubens anzunehmen und anzuerkennen haben. Von dem orthodoxen System unterscheidet sich diese apologetische Grundlegung Storrs dadurch, daß er an die Stelle der Inspiration der biblischen Schriften die bürgende Autorität Jesu und seiner Apostel setzt, das Wort Gottes zur ausschließlichen Quelle, ja zum Gesetzbuch der christlichen Lehre erhebt und aus dem empirisch-historischen Beweisverfahren nicht nur die fides humana, sondern mittelbar auch die fides divina herleitet, während er Bedenken trägt dem testimonium spiritus sancti entscheidende Beweiskraft zuzuschreiben. Sein Vertrauen zur verstandesmäßigen Demonstration der christlichen Wahrheit verrät einen intellektualistischen Religions- und Offenbarungsbegriff, der in dieser Form nicht sowohl ein Erbe der Orthodoxie als ein Erzeugnis des Zeitgeistes ist. Was Storr freilich von der Aufklärung wieder scharf unterscheidet, ist die Art, wie er die historische und logische Beweisführung in den Dienst des Autoritätsprinzips stellt. Nachdem die Autorität Christi und weiterhin die der Bibel gerechtfertigt ist, bedarf es einer inneren Begründung der christlichen Wahrheit aus Vernunft oder Erfahrung schlechthin nicht mehr. So heißt es Doctrinae chr. pars theoret. § 15: „Die Glaubwürdigkeit dessen, was in der hl. Schrift gelehrt wird, hängt von dem Ansehen ihres Zeugnisses ab. ... Es ist keineswegs notwendig, daß jede Lehre durch notwendige Vernunftgesetze und Gründe aus der Natur der Sache bestätigt werde. Auch beim Mangel solcher Gründe handeln wir doch vernünftig, wenn wir diese oder jene Lehre bloß auf die Autorität der Schrift hin annehmen, und zwar ebenso vernünftig wie jeder, der auf Aussagen vollgiltiger Zeugen das annimmt, was er aus anderen Gründen nicht erweisen kann." Damit bekennt sich Storr zum lediglich formalen Autoritätsprinzip, zur Übervernünftigkeit der christlichen Wahrheit und entscheidet sich für einen bloß instrumentalen Vernunftgebrauch.

In bemerkenswerter Weise hat er dieses Verfahren gegen Kants philosophische Religionslehre verteidigt (**Annotationes theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam** 1793, auch deutsch 1794, eine Schrift, die Kant im Vorwort zur 2. Ausgabe der Religion innerhalb ꝛc. mit Achtung erwähnt, aber nicht mehr beantwortet hat). Von Kants Zugeständnis ausgehend, daß die theoretische Vernunft übersinnliche Wahrheiten weder zu bejahen noch zu verneinen berechtigt sei und nur ein notwendiges praktisches Interesse der reinen Vernunft das Urteil über sie bestimmen dürfe, sucht er zu zeigen, daß von hier aus eine andere Stellung zu den historischen Elementen des Christentums möglich, ja gefordert sei, als Kant eingenommen hatte. Wer sich weigere, solchen Autoritäten zu glauben, die den Vorzug hatten, besondere Erfahrungen zu machen, nur weil ihre Lehren aus den Prinzipien der sich selbst überlassenen Vernunft nicht abzuleiten seien, der verlasse durch solches dogmatische Absprechen den echt kritischen Standpunkt. Es werde vielmehr geradezu Pflicht, sich mit solchen Zeugnissen ernstlich zu beschäftigen, sobald ihre moralische Wirksamkeit feststehe. In letzterer Hinsicht übertreffe aber der christliche Geschichtsglaube ohne Frage den blassen und inhaltsleeren reinen Vernunftglauben. Schließlich benutzt Storr auch Kants Postulat einer notwendigen Harmonie von Tugend und Glückseligkeit, um daraus das Recht der neutestamentlichen Verknüpfung von Religion und Sittlichkeit darzuthun. In all dem erweist er sich als gründlichen Kenner und scharfsinnigen Beurteiler der kritischen Philosophie und benützt geschickt die Anknüpfungspunkte, welche sie für die Verteidigung und Würdigung der christlichen Offenbarung darbietet. In der apologetischen Anlehnung an Kant sind ihm denn auch seine Schüler regelmäßig gefolgt, ja sie sind darin weit über ihn hinausgeschritten.

Von einem materialen Einfluß irgend welcher Philosophie auf den Inhalt der christlichen Lehre kann für Storr selbst keine Rede sein. Die Glaubens- und Sittenlehre hat nach ihm lediglich die Resultate der Exegese zusammenzufassen und zu verknüpfen. Daraus entsteht freilich, wie Baur sagt, eine weniger künstlerische als künstliche Mosaikarbeit, bei der einzelne Stellen aus allen Teilen des alt- und neutestamentlichen Kanons zusammengesetzt werden ohne Rücksicht auf die genetische Entfaltung der biblischen Wahrheit und die verschiedenen Stufen und Formen, in denen sie sich vollzieht. Es giebt für ihn nicht Schriften des Kanons, sondern nur Stellen der Schrift, von welchen jede dieselbe Beweiskraft hat. Dies hängt damit zusammen, daß der dogmatische Stoff nur durch die formale Autorität des Schriftworts, nicht aber durch eine Grundanschauung zusammengehalten wird, die als organisierendes Prinzip dem einzelnen seinen Halt und seine Bedeutung gäbe. Was sein Schüler Süskind als die Grundidee der Storrschen Dogmatik bezeichnet, der Gedanke des ererbten moralischen Verfalls und der Restitution des Menschengeschlechts durch Christus, das fließt so unmittelbar aus dem biblischen Stoff selbst, daß es nicht als besonderes Merkmal seiner Auffassung gelten kann. Man kann aber auch schwerlich sagen, daß Storr den Gegensatz von Sünde und Gnade in seiner ganzen Tiefe gewürdigt hätte. Seine Arbeit ist vielmehr gerade hier eine semipelagianische Simplifizierung und Moderierung des Dogmas, die an den vorkantischen theologischen „Moderantismus" eines Döderlein, Morus u. a. erinnert und ebensowenig ein tieferes religiöses wie das wissenschaftliche Interesse befriedigt. Diese Abstumpfung des Dogmas zeigt sich namentlich darin, daß der Glaube zwar Vertrauen auf die Gnade Gottes sein soll, als solches aber ganz in die eigene Kraft des Menschen gestellt wird, und daß diesem Glauben, sofern er die äußerlich verkündigte Vergebung der Sünden anerkennt, unmittelbar „der wohlthätige Einfluß zugeschrieben wird, unser Herz und Leben zu bessern" („die zuversichtliche Erwartung einer so großen Seligkeit durch Christus muß dem Geiste einen solchen hohen Sinn einflößen, daß er es unter der Würde des Christen achtet, ein Sklave der Sünde zu sein und nur ein eifriges Bestreben nach Heiligkeit mit dieser erhabenen Bestimmung vereinbar findet"), daß endlich die Gnadenwirkungen des hl. Geistes, die allerdings von Storr noch als etwas Besonderes von der moralischen Wirkung der Lehre unterschieden werden, nur gleichsam hintennach als unterstützendes Moment dazu kommen. Was ist noch vom Geiste des orthodoxen Systems, was noch vom eigentlichen Sinne der Schriftlehre übrig, wenn der Glaube aus einer göttlich zubereiteten Empfänglichkeit für die wiedergebärende Gnade geradezu in ein selbstthätiges, sittliches Verhalten verwandelt und der hl. Geist aus dem beherrschenden Centrum der ganzen Heilsaneignung auf die Peripherie hinausgedrängt wird, als ein das eigene, menschliche Thun nur unterstützender und vollendender Faktor? Es würde zu weit führen, wenn wir auch noch an anderen Dogmen diese Methode der Abstumpfung und Zurecht-

machung nachweisen wollten; es sei daher nur noch erinnert an die höchst charakteristische Auffassung der Lehre vom Versöhnungswerke und der Person Christi. Die Storrsche Theorie der Versöhnung weicht von der orthodoxen Position dadurch ab, daß sie den Straferlaß auf den passiven Gehorsam Christi allein begründet, die formale Äquivalenz der Leiden Christi mit der Strafe der Menschheit dahingestellt läßt und von dem aktiven Gehorsam, zu dem Christus auch für sich selbst verpflichtet war, nur die positiven Folgen seiner Verherrlichung und der Beseligung seiner Brüder ableitet. Dadurch nähert sich Storr allerdings Anselm und Hugo Grotius, aber auch dem reformierten Typus. (Vgl. Baur, Lehre von der Versöhnung S. 537ff. und die wesentlich andere Beurteilung Ritschls, Rechtf. u. Vers. I³, S. 426ff.). Ebenso charakteristisch zeigt sich der rein biblische und verständige Supranaturalismus Storrs in seiner Behandlung des Dogmas von der Person Christi (vgl. Dorner, Christologie II, 968; Baur, DG III, 518f.). Er will zwar alle wesentlichen Bestimmungen der Kirchenlehre über die Gottheit Christi festhalten, sofern er sie auch für biblisch begründet hält (conjunctio cum Deo talis ac tanta, ut qui Deus est idem homo sit, et qui homo est idem sit Deus). Indem er aber der communicatio idiomatum ganz aus dem Wege geht, tritt die Idee einer wahren Menschwerdung des Logos und einer persönlichen Einheit des präexistenten Logos mit dem Menschen Jesus gar nicht mehr heraus. Vielmehr macht die Darstellung den Eindruck, daß der Logos oder die excelsior natura nicht persönlich eins mit Jesus war, sondern nur das von außen her ihn bestimmende und sustentierende Prinzip, womit Storr, ohne es zu wollen, einer samosatenischen oder socinianischen Anschauung von der Person Christi sich annähert, wie sie damals auch sonst vorhanden war.

Das dogmatische System Storrs ist niedergelegt insbesondere in seiner letzten Hauptschrift: Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita 1793, ed. em. 1807, deutsch übersetzt und mit Zusätzen aus Storrs übrigen Schriften und denen anderer Theologen versehen von seinem Schüler Karl Christian Flatt, 1803; in zweiter Ausgabe ist nur noch der erste Band erschienen 1813. Dieses Werk ist in Württemberg durch landesherrliche Verordnung als Lehrbuch der Landesdogmatik förmlich eingeführt, den Zöglingen des evangelischen Seminars in die Hand gegeben, und bei ihren wissenschaftlichen Uebungen wie bei den jährlichen Diöcesandisputationen der Geistlichkeit lange Zeit zu Grunde gelegt worden. Weiter sind für die Kenntnis des dogmatischen Systems wichtig die beiden Dissertationen de spiritus sancti in mentibus nostris efficacia, 1777, die Abhandlung über die Gnadenwirkungen, 1779, der zweite Teil seiner Erläuterung des Briefes an die Hebräer, 1789, 2. Ausg. 1809, der eine Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu enthält, sich aber auch über die meisten anderen Hauptlehren des Christentums ausbreitet; weiter enthält die Schrift über den Zweck des Evangeliums und der Briefe Johannis, 1786, eine Verteidigung der Gottheit Christi; endlich beziehen sich mehrere Abhandlungen im Flattschen Magazin und einige besonders erschienene Dissertationen auf das Gebiet der Dogmatik. In der Exegese bekämpft Storr die von Semler, A. Teller u. a. angewandte Akkommodationshypothese (Dissert. de sensu historico 1778). Freilich besaß er bei aller Beherrschung der gelehrten Hilfsmittel doch weder geschichtlichen Sinn noch dogmatische Unbefangenheit genug, um die allmähliche Entwickelung der Schriftwahrheit zu erkennen und die Abwege künstlicher Harmonisierung zu vermeiden. Von seinen exegetisch-kritischen Schriften sind die wichtigsten: die neue Apologie der Offenbarung Johannis, 1783, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, 1786, und die Erläuterung des Briefes an die Hebräer, 1789. Die erste Schrift ist eine für ihre Zeit sehr gründliche und unbefangene Verteidigung der Echtheit der Apokalypse. In der Schrift über den Zweck der evangelischen Geschichte und Briefe des Johannes faßt Storr das Problem der Evangelienkritik mit ebenso viel kritischem Scharfsinn als Umsicht an, um durch Vergleichung mit den anderen Evangelien Stellung und Zweck des Johannesevangeliums auszumitteln. Auch Baur sagt: wie man auch über den materiellen Wert seiner Resultate urteilen möge, anerkannt muß doch werden, daß das kritische Verständnis des johanneischen Evangeliums durch die Storrsche Schrift einen großen Fortschritt gemacht hat, besonders darum, weil er erkannte, daß man von der Einheit und durchgreifenden Eigentümlichkeit des Ganzen ausgehen müsse, um das einzelne ins rechte Licht zu stellen. Wenn man aus dieser Schrift den Eindruck bekommen möchte, daß Storrs Virtuosität doch eigentlich mehr die historisch-kritische, als die dogmatische ist, so wird diese günstige Meinung wesentlich herabgestimmt durch die dritte der genannten exegetisch-kritischen Schriften, seine Erläuterung des Hebräerbriefs.

So sehr zeigt sich Storr hier gebunden von der Strenge seines Autoritätsprinzips, so unfähig die inneren Unterschiede im Kanon in ihrer vollen Bedeutung anzuerkennen, daß er es als einer der letzten unternimmt, durch die künstlichsten Kombinationen dem Paulus die Urheberschaft zu retten; dagegen ist die Exegese, wenn auch nicht sehr tiefgehend und im einzelnen vielfach anfechtbar, doch verhältnismäßig einfach. Andere Beiträge zur Schriftauslegung sind in seinen Opuscula academica, 3 Bde, 1796—1803, gesammelt. Schließlich ist auch zu erwähnen sein Beitrag zur hebräischen Grammatik in den Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes, Tübingen 1779 (vgl. Oehler in Schmids Pädag. Encykl. Bd III, S. 368 und Dieſtel, Gesch. des ATs, S. 565). Über die Schriften Storrs vgl. das Verzeichnis im zweiten Band seiner nachgelassenen Predigten (Tübingen 1806/8), denen auch ein Lebensabriß und eine von Süskind und Flatt verfaßte Charakteristik Storrs beigegeben ist (vgl. H. Döring, Deutsche Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts S. 489 ff.; Zeitgenossen II, 2; S. 191 ff.; Süskind im Intelligenzblatt der Hall. Litt.-Ztg. 1805, Nr. 43, S. 345 ff.; Meusel, Gel. Deutschland VII. X. XI. XII. XV. XX).

Die Schule Storrs, zu der wir weiter gehen, wird im engeren Sinne gebildet von Joh. Friedrich Flatt, Friedrich Gottlieb Süskind, Karl Christian Flatt, welche alle unmittelbare Schüler Storrs und seine Nachfolger, teilweise noch Kollegen in der theologischen Fakultät waren. J. Friedrich Flatt war geboren den 20. Februar 1759 in Tübingen und vollendete hier als Zögling des evangelischen Seminars seine Studien, die sich neben Philosophie und Theologie auch auf Mathematik erstreckten. Von einer gelehrten Reise in den Jahren 1784 und 1785, während welcher er sich größtenteils in Göttingen aufhielt, wo damals Spittler und Planck lehrten, kehrte er als neu ernannter Professor der Philosophie nach Tübingen zurück und warf sich hier mit allem Eifer auf das Studium der Kantschen Philosophie, über welche er die ersten Vorlesungen auf der Universität Tübingen hielt. Früchte dieser Beschäftigung mit der Philosophie waren: die fragmentarischen Beiträge zur Bestimmung und Deduktion des Begriffs und Grundsatzes der Kausalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Beziehung auf die Kantsche Philosophie 1788, Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der Religion, 1789, und Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes, 1792. Übrigens setzte er während dieser Zeit die Theologie keineswegs beiseite, was er besonders bewies in der Beantwortung der 1786 auf besonderen Befehl des Königs Georg II. von England von der Göttinger theol. Fakultät gestellten Preisaufgabe: „Beweis der Gottheit Christi" u. d. T. Commentatio, in qua symbolica ecclesiae nostrae de Deitate Christi sententia probatur et vindicatur, 1788, sowie in den „Beiträgen zur christlichen Dogmatik und Moral und zur Geschichte derselben", 1792, in welchen die Bemerkungen über Socins Philosophie und Theologie, nach ihrem Verhältnis zur praktischen Vernunft betrachtet, von eindringendem Verständnis zeugen. Im Jahre 1792 in die theologische Fakultät versetzt, las er zunächst über die christliche Sittenlehre als sein Hauptfach, daneben über neutestamentliche Exegese, Apologetik, praktische Theologie, nur kurze Zeit, 1798, nach Storrs Abgang, über die Dogmatik. Vom 1796 an gab er das „Magazin für Dogmatik und Moral" heraus, das später von 1803 an Süskind redigierte; es sind darin auch mehrere Abhandlungen ethischen, dogmatischen und exegetischen Inhaltes von ihm enthalten. Nach seinem am 24. November 1821 erfolgten Tode sind seine Vorlesungen über christliche Sittenlehre (von Steudel 1823) und über die pauliniſchen Briefe (von Hoffmann und Kling seit 1820) aus seinen Manuskripten und Kollegienheften herausgegeben worden. Diese Schriften sind ein Beweis, daß es ihm nicht an Scharfsinn, Gelehrsamkeit und vielseitigem wissenschaftlichem Interesse fehlte, wenn er auch seinen Lehrer Storr hierin nicht erreichte. Die große Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt, mit welcher er seine wissenschaftlichen Untersuchungen und akademischen Vorlesungen behandelte, wurden mit zunehmenden Jahren bei ihm unter dem Druck körperlicher Leiden und Gebrechen zu einer Ängstlichkeit, Skrupulosität und Schwerfälligkeit, die ihn auch das Leichteste nur mit Anstrengung thun ließ, seine litterarische Thätigkeit hemmte und seinen Vorlesungen die frische, lebendige und freie Bewegung raubte. Auch die natürliche Heiterkeit und Lebhaftigkeit seines Wesens, mit der jedoch auch eine gewisse Reizbarkeit des Temperaments verbunden war, wich infolge jener körperlichen Leiden und mancher schmerzlichen Verluste in seinem Familienleben einer gewissen Verdüsterung und einem von der Außenwelt sich abschließenden Ernste, obwohl sein wahrhaft christlich frommer Sinn und sein festes Gottvertrauen dies wieder milderte und ihn zu ausharrender Geduld stärkte. Vgl. über ihn die Skizzen von seinem Bruder Karl Flatt:

„Einige Züge von dem Bilde des verewigten D. Joh. Fr. Flatt“ u. ſ. w., die ſeinen Vorleſungen über die chr. Moral, Tübingen 1823, vorangeſtellt und welcher auch ein Verzeichnis ſeiner Schriften angehängt iſt; ferner: Athenäum berühmter Gelehrten Württembergs, 1829, I, 19; Eiſenbach, Geſch. der Univ. Tüb., S. 345; Klüpfel, Baur, Weizſäcker a. a. O.; Meuſel, Gel. Deutſchl., Bd II ff.; H. Döring, Gel. Theol., I, 408; Palmer in AdB.

Fr. Gottlieb Süskind, der Kollege Flatts, war geboren 17. Februar 1767 zu Neuſtadt a. d. Linde, als Sohn des dortigen Diakonus, Urenkel von J. A. Bengel. Er abſolvierte ſeine theologiſchen Studien gleichfalls im theologiſchen Stift in Tübingen 1783—1788, machte 1790 eine gelehrte Reiſe durch Deutſchland, wurde 1791 Repetent in Tübingen, 1795 Diakonus in Urach. Von da als Profeſſor der Theologie nach Tübingen berufen, war er der Nachfolger des ihm nahe verwandten und befreundeten Storr auf dem Lehrſtuhl der Dogmatik, trat aber ſchon 1805 an die Stelle Storrs als Oberhofprediger und Konſiſtorialrat in Stuttgart, wurde 1814 nach Enthebung vom erſteren Amte zugleich Direktor des Oberſtudienrats, und ſtarb als ſolcher den 12. November 1829. Seine wiſſenſchaftliche Thätigkeit galt hauptſächlich den apologetiſch-dogmatiſchen Grundfragen, welche er teils mit philoſophiſchen Mitteln teils auf exegetiſchem Wege zu beantworten ſuchte. Die bedeutendſten ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten ſind: „Über den aus Prinzipien der praktiſchen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung“, die als Anhang ſeiner Überſetzung von Storrs lateiniſcher Abhandlung über Kants Religionslehre beigegeben iſt, vom Jahre 1794; woran ſich eine Abhandlung im Flattſchen Magazin 1797 anreiht: Über das Recht der Vernunft in Anſehung der negativen Beſtimmung des Inhalts einer Offenbarung; dies namentlich gegenüber der Kant-Fichteſchen Religionsphiloſophie. Aber auch dem Schellingſchen Syſtem gegenüber ſuchte er die theiſtiſche Grundlage des Chriſtentums zu ſichern in den Abhandlungen: Über die Gründe des Glaubens an die Gottheit als außerweltliche und für ſich beſtehende Intelligenz in Beziehung auf das Syſtem der abſoluten Identität, Flatts Magazin 1804 und 1805, und: Prüfung der Schellingſchen Lehren von Gott, Weltſchöpfung, Freiheit, moraliſch Gutem und Böſem, Magazin 1812. Apologetiſch iſt ferner die Abhandlung: In welchem Sinne hat Jeſus die Göttlichkeit ſeiner Religions- und Sittenlehre behauptet? 1802. In dogmatiſcher Beziehung bewegten ſich ſeine Unterſuchungen um die Kardinalfrage: Über die Möglichkeit der Strafaufhebung oder Sündenvergebung nach Prinzipien der praktiſchen Vernunft, Flatts Magazin 1796, und: Noch etwas über die moraliſche Möglichkeit der Aufhebung verdienter Sündenſtrafen, ebendaſ. 1803, womit ſich die exegetiſche Nachweiſung verknüpfte: Iſt unter Sündenvergebung, die das NT verſpricht, Aufhebung der Strafen zu verſtehen?, ebendaſelbſt 1797 und 1798. Auch die Art, wie Süskind noch zuletzt mit der Schleiermacherſchen Theologie in fragmentariſchen Bemerkungen ſich auseinanderzuſetzen ſucht, iſt nicht unintereſſant (ſ. ſeine „Vermiſchten Schriften“ nach ſeinem Tode herausg. von ſeinem Sohne 1831). Die hervorſtechenden Züge ſeiner Individualität ſind eine große Schärfe des Geiſtes und gleich große Energie des Willens. Er iſt, wie Baur treffend von ihm geſagt hat, der Dialektiker der Schule, der, wie der Krieger auf des Degens Spitze, auf die Schärfe ſeiner logiſchen Argumentationen kühn vertraut. Seine Meiſterſchaft in der Logik gab ihm eine entſchiedene, energiſche Haltung, und er liebte auch in der Wiſſenſchaft das Kategoriſche und Diktatoriſche, ohne Nebenrückſicht reſolut auf ſein Ziel losgehend. Was ihm aber ganz abging, war der ſpekulative Sinn, der über die Gegenſätze, wie ſie in der Erfahrung erſcheinen, hinausgreift und eine Einheit und ein organiſches Ganzes von einer höchſten Idee aus zu gewinnen ſtrebt. In ſeinen ſpäteren amtlichen Verhältniſſen hat das gewöhnliche Urteil ſich häufig an dem „Kategoriſchen und Diktatoriſchen“, an der Schärfe und Strenge ſeines Auftretens geſtoßen, aber die Tieferſehenden und Näherſtehenden haben doch immer bekannt, daß die Stacheln, welche dieſer Mann hin und wieder nach außen kehrte, nicht ſchärfer waren als diejenigen, welche er ſelbſt in ſeinem Gewiſſen unter dem Drucke ſchwieriger Verhältniſſe empfand; ja daß er noch ſtrenger gegen ſich ſelbſt war als gegen andere, und daß, wenn ſeine Strenge viel forderte, ſein rechtlicher Sinn auch oft genug mehr hielt, als er verſprach. Insbeſondere iſt ſeine Abfaſſung und Redaktion der allerdings mit Recht angefochtenen, veränderten württembergiſchen Liturgie vom Jahre 1809 nicht ganz billig beurteilt worden, indem ſich erſt ſpäter zeigte, welchen ſchweren Stand er hier hatte gegen hohe und allerhöchſte Einflüſſe, wie er mit ſeufzendem Gewiſſen in manches ſich ergeben mußte, was er nicht ändern konnte. Vgl. über ihn Zeitgenoſſen III, 2, 3, S. 78 ff.; N. Nekrolog der Deutſchen VII, 2, 742 ff.; Allg. K.-Ztg. 1829,

Nr. 191; Schwäb. Merkur 1829, Nr. 277; Meusel, Gel. Deutschl., VII. X. XI. XV. XIX; H. Döring, Deutsche Kanzelredner S. 502 ff.; Römer, Württ. K.-G. S. 531.

Der dritte der genannten Hauptvertreter der Storrschen Schule, Karl Christian Flatt, der jüngere Bruder Joh. Friedr. Flatts, geboren 18. August 1772 in Stuttgart, erhielt seine philosophische und theologische Bildung gleichfalls im evangelischen Seminar in Tübingen und machte mehrere Reisen, auf welchen auch er längere Zeit in Göttingen verweilte, wo man ihn für das akademische Lehramt festzuhalten suchte. Während dieser Zeit beschäftigte er sich eifrig mit dem Studium der Kantschen Philosophie; mit diesem Studium hing innerlich zusammen seine erste Schrift: Philosophisch-exegetische Untersuchungen über die Lehre von der Versöhnung des Menschen mit Gott, 2 Teile, 1797 und 98 (vgl. über dieselbe Ritschl, Rechtf. u. Vers. I$^3$, 471 ff.), in welcher er zu zeigen versucht, daß die aus dem Kantschen System sich ergebende Versöhnungstheorie, wonach eigentlich die Vergebung der Sünden sich nach dem Maße der sittlichen Besserung richtet und ihr erst nachfolgt, nicht bloß die allein vernünftige, sondern auch die allein im NT begründete sei. Es soll ihm daher, als er nach kurzer praktischer Wirksamkeit 1804 zur theologischen Professur in Tübingen berufen wurde, die Zurücknahme der Grundgedanken dieser Schrift von Storr zur Bedingung gemacht worden sein. Gewiß ist wenigstens, daß er die eigentümlichen Hauptideen dieser Schrift in seinen Vorlesungen und späteren Schriften zurückgenommen hat und sich ganz an die von Storr und seinem Bruder J. F. Flatt vertretene Richtung anschloß, wie er denn überhaupt mehr eine rezeptive, als selbstständig produktive Natur war. Seine wissenschaftliche Thätigkeit bewegte sich um dieselben Gegenstände und Probleme, wie die der andern Storrschen Theologen; die von ihm verfaßten, im Flattschen Magazin hauptsächlich enthaltenen Abhandlungen bezogen sich auf den absolut göttlichen Inhalt der Offenbarung (1796), die Wunder Christi, Apologie der mosaischen Religion gegen Kant (1797), Kants, Fichtes, Forbergs Religionstheorie (1799, 1800), Fundament des Glaubens an die Gottheit (1804) und einzelnes Exegetische. Es fehlte ihm nicht an Scharfsinn und wissenschaftlichem Interesse, wenn er gleich hinter den drei besprochenen Theologen der alten Tübinger Schule zurücksteht. Seit seinem Übergange ins praktische Amt als Stiftsprediger und Oberkonsistorialrat in Stuttgart 1812, und der Übernahme des Direktoriums des Oberstudienrats 1829, wozu auch noch die Generalsuperintendenz von Ulm kam, hörte seine litterarische Thätigkeit, wenn auch nicht seine Beschäftigung mit der Wissenschaft, auf, weil seine amtliche Wirksamkeit ihn vollauf in Anspruch nahm; denn das Wohl der vaterländischen Kirche und der Lehranstalten lag ihm sehr am Herzen. Seine rastlose Thätigkeit wurde durch einen Schlaganfall, nicht ganz zwei Jahre vor seinem Tode, stille gestellt, und seine Sehnsucht nach Erlösung erfüllt durch seine schnelle Abberufung am 20. November 1843. Konnte man in seinem amtlichen Wirken auch oft die Entschiedenheit und Selbstständigkeit des Auftretens vermissen, so war er doch eine pflichteifrige, dem Berufe sich aufopfernde, wohlmeinende, milde, heiterernste, „auch in ihren Schwächen achtungswerte und liebenswürdige" Persönlichkeit und hat sich im Andenken vieler eine freundliche und dankbare Erinnerung gesichert (vgl.: Zum Andenken an Dr. Karl Christian v. Flatt, von Dettinger und seinem Kollegen Oberkonsistorialrat Dr. v. Klaiber, Stuttgart 1843; ferner: N. Nekrolog der Deutschen, 1843, II, S. 989 ff., wo auch ein Verzeichnis seiner Schriften; Kling, Nekrolog des j. Flatt im Evang. K.-Blatt für Württemberg, 1844, S. 137 ff.).

Die genannten drei Theologen: Joh. Friedrich Flatt, Süskind und Karl Christian Flatt bewegen sich im ganzen durchaus in der Richtung Storrs, indem sie sich bemühen, der Zeitphilosophie Zugeständnisse zu Gunsten ihres Offenbarungsstandpunkts abzuringen. Sie berufen sich für die Denkbarkeit der Offenbarung, die sie als Mitteilung höherer Wahrheiten verstehen, auf die Schranken der menschlichen Vernunft und rechtfertigen den Glauben an sie durch den Hinweis auf ihren Wert für die Beförderung der Moralität. Diese Art der Apologetik war nicht dazu angethan, die ganze Tiefe des obwaltenden Gegensatzes erkennen zu lassen und die geschlossene Wucht und selbstständige Eigenart der christlichen Überzeugung zur Geltung zu bringen. Was ihre wohlgemeinte und nicht selten scharfsinnige Verteidigung im voraus lähmte, war die Unlebendigkeit ihres eigenen Gottesbegriffs und die daraus folgende Äußerlichkeit der Offenbarungsautorität. So hat Süskind in der oben angeführten Abhandlung vom Jahr 1802 aufs genaueste erörtert, in welchem Sinne Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- und Sittenlehre behauptet habe, aber keinen Versuch gemacht, die von ihm ausgehende Offenbarung tiefer mit seinem Personleben zu verknüpfen. Eine andere hemmende Schranke lag aber auch in der methodischen Verwandtschaft, in der ihre eigene rationale Demonstration mit dem leitenden

Motiv der bekämpften rationalistischen Denkweise stand. Es kann darum nicht überraschen, wenn trotz aller Strenge, mit der die Autorität des Bibelworts verfochten wurde, dieser rationale Zug in steigendem Maße auch in die Auffassung des Dogmas selbst eindrang. So verwendet Süskind den Kantschen Grundsatz von der Proportion der Tugend und Glückseligkeit für die Feststellung der christlichen Centrallehre von der Sündenvergebung als einer der Besserung vorangehenden Aufhebung der Strafen. In den oben genannten Abhandlungen will er von jenem Kantschen Grundsatz aus mit logischer Konsequenz beweisen und sogar mit mathematischen Formeln veranschaulichen, daß das höchste Gut noch besser erreicht werden könne durch Aufhebung der Sündenstrafen, als durch ihre Vollziehung. (Mit einer ähnlichen mathematischen Demonstration war ihm J. Fr. Flatt im Magazin von 1797 schon vorangegangen.) Aber wenn sich die Storrianer auch in dieser Verteidigung der christlichen Grundlehre von der Sündenvergebung für ein wahres Interesse gewehrt haben; wie wenig haben sie doch mit diesen kantisch-abgeblaßten Begriffen den tieferen Sinn und die ganze Tragweite der Lehren von der Versöhnung, Erlösung und Rechtfertigung erschöpft, und wie wenig haben sie, eben weil sie selbst sich zu sehr auf das Niveau ihres philosophischen Gegners hinüberziehen ließen, die eigentliche Schwäche desselben in seinem Pelagianismus zu erkennen und mit durchgreifendem Erfolge zu bekämpfen vermocht! Die biblische Kritik und Exegese der Storrschen Schule ist von der ihres Meisters nicht wesentlich verschieden; sie setzte die Arbeit des Kampfes gegen die Akkommodationshypothese und die Ableitung wesentlicher christlicher Wahrheiten aus Zeitideen, sowie gegen die Angriffe auf die Echtheit der Evangelien eifrig fort. Die nach seinem Tode herausgegebenen Kommentare Joh. Friedrich Flatts, wenn sie auch hinsichtlich der philologischen Akribie und der Schärfe und Tiefe der theologischen Begriffe manches vermissen lassen, hatten immerhin durch die treue Benutzung des damaligen exegetischen Apparates, und durch ihr sorgfältiges Eindringen in den Zusammenhang für ihre Zeit ihren Wert.

Während die bisher charakterisierten drei Theologen die Storrsche Schule im engeren Sinne bilden, nimmt der vierte, der sich ihnen anreiht, Ernst Gottlieb Bengel, Enkel des berühmten Joh. Albrecht Bengel, obgleich auch noch ein unmittelbarer Schüler Storrs, doch schon eine nicht unwesentlich abweichende Stellung ein. Bengel, geboren den 3. November 1769 zu Zavelstein, 1800 Diakonus in Marbach, seit 1806 Professor der Theologie in Tübingen, seit 1810 prof. ordinarius, seit 1820 Prälat, hatte hauptsächlich die Fächer der geschichtlichen Theologie vorzutragen und schon deswegen weniger Anlaß, den dogmatischen Standpunkt der Storrschen Schule, ihre biblisch-apologetische Richtung hervortreten zu lassen. Seine Vorlesungen über Kirchen- und Dogmengeschichte fanden vielen Beifall wegen der klaren übersichtlichen Verarbeitung des Stoffes, wegen der gewählten und gefälligen Darstellung und des durch die Würde seiner Persönlichkeit gehobenen ernsten und nachdrucksvollen Vortrages, obgleich Sachverständige später an ihnen eine selbstständigere, umfassendere und tiefer gehende Quellenforschung vermißten (vgl. das vielleicht etwas zu strenge Urteil Baurs, Geschichte der Universität Tübingen, S. 241 ff.). Dagegen bewegte er sich in seinen Vorlesungen über die christliche Symbolik auf dem Grunde eines selbstständigeren und sorgfältigen Studiums der Quellen, und zwar nicht bloß hinsichtlich der Darstellung des katholischen Lehrsystems, sondern insbesondere auch des socinianischen Systems, über welches Bengel eine auch jetzt noch beachtenswerte Abhandlung: „Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des socinianischen Lehrbegriffs", Flatts Magazin, Stück 14. 15. 16 veröffentlicht hat. Man hat es mit Recht charakteristisch gefunden, daß die Storrsche Schule (Storr selbst, der ältere Flatt, ganz besonders aber Bengel) mit Vorliebe der Beschäftigung mit dem socinianischen System sich zuwendete. Es begreift sich dies aus der inneren Verwandtschaft des dogmatischen Standpunktes, insbesondere aus der Ähnlichkeit der supranaturalistischen Apologetik mit dem Socinianismus, sofern sie auch ein wesentliches Gewicht legt auf die Glaubwürdigkeit der biblischen Autoren und den rein übernatürlichen Charakter der durch sie mitgeteilten Offenbarung. Wenn nun aber Storr und Flatt in der Auffassung der Hauptdogmen des Christentums dem praktischen Rationalismus des socinianischen Systems noch ferner geblieben sind, so ist dagegen Bengel gerade hierin ihm wesentlich näher gekommen, obwohl er denselben zu vertiefen und zu vollenden suchte durch die Kantsche Philosophie, deren ethische Grundanschauung er sich noch vollständiger aneignete, als die eigentlichen Storrianer. Sein dogmatisches System trägt daher im allgemeinen den Charakter des sog. rationalen Supranaturalismus oder supranaturalen Rationalismus an sich, welcher in der Offenbarung die übernatürliche Bestätigung und thatsächliche Darstellung, eben darum auch eine gewisse

Erweiterung der ethisch-religiösen Vernunftwahrheit erkennt (vgl. bes. Bengels „Reden über Religion und Offenbarung", 1831, nach seinem Tode herausgegeben, und den Anhang zu der Schrift von Orelli über den Kampf des Rationalismus mit dem Supranaturalismus, Tübingen 1825). Eine spezielle Probe dieser Auffassung der christlichen Wahrheit geben seine 10 Dissertationen über den Entwicklungsgang des Glaubens an die Unsterblichkeit und das Verhältnis der Offenbarung dazu, in welchem Thema seine Vorliebe für den Socinianismus und sein kantianisierender supranaturaler Rationalismus sich begegneten (vgl. Bengels opuscula academica ed. Pressel, 1834). Ebenso bezeichnend wie dieser supranaturale Rationalismus, welcher dem Christentum im Grunde nur den formellen Vorzug der Bestätigung der Vernunftwahrheit übrig läßt, ist für die Stellung Bengels sein Pelagianismus, welcher den Unterschied zwischen Protestantismus und Katholicismus in der Grundlehre von der Rechtfertigung als eine „Logomachie" zu betrachten geneigt ist, indem er den Begriff des Glaubens in den der Besserung und Umwandlung der Gesinnung umsetzt (vgl. Bengels Archiv Bd I, Stück 2, S. 469. Dieses Archiv, seit 1816 an die Stelle des Flatt-Süskindschen Magazins getreten, seit 1822 Neues Archiv ꝛc., wurde von Bengel bis zu seinem Tode herausgegeben und enthält im Unterschied vom Magazin weniger dogmatische, als exegetische, biblisch-kritische, apologetische, praktische Abhandlungen, welche in ihrem ziemlich trockenen und oft auch unbedeutenden Inhalte kaum ein tieferes und bleibendes Interesse darbieten). — In diesem seinem Standpunkte war Bengel so fest abgeschlossen, daß er jeden von der veränderten religiösen Zeitstimmung und von dem Umschwung der Philosophie auf Neubelebung und Vertiefung der Theologie ausgehenden Einfluß streng von sich abhielt; daher er von Schleiermacher nur in der Weise Kenntnis nahm, daß er „mit dem Vorwurf des Mystischen und Pantheistischen, wozu sich Herr Schleiermacher bekanntlich neige, seinen Standpunkt so kurz als möglich abfertigte" (Baur). Aber auch seinen jüngeren Landsmann, G. F. Bockshammer (geb. 1784, gest. 1822), welcher in seiner Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens (1821) eine nicht gewöhnliche philosophisch-theologische Begabung an den Tag gelegt hatte und nach dem Tode Joh. Friedrich Flatts zur Ergänzung der entstandenen Lücke die Augen der Fakultät auf sich lenkte, beseitigte Bengel hauptsächlich durch seinen allgewaltigen Einfluß, weil mit ihm ein von der bisherigen Richtung wesentlich abweichendes neues Element in die theologische Fakultät eingedrungen wäre. Man könnte sich fast wundern, daß Bengel gleichwohl auch mit seinen dogmatischen Vorlesungen ziemlich viel Beifall fand. Es erklärt sich dies aus der formellen Gewandtheit, mit der er Rationalismus und Supranaturalismus einander gegenüber zu stellen und wieder so gut zu vermitteln wußte, daß die wenigstens in der Stille auch unter den württembergischen Theologen ziemlich verbreitete Neigung zum Rationalismus hinlängliche Nahrung fand, und daß andererseits das schließliche Übergewicht des Supranaturalismus die Ansprüche an einen biblisch-positiven Standpunkt im Gegensatz zum Rationalismus und zur Zeitphilosophie zu befriedigen schien. Aber ebenso wesentlich wirkte wohl zu diesem Erfolg auch das mit, daß Bengel auf dem Katheder das ganze Gewicht seiner imponierenden würdevollen, aber auch „ihrer Stellung recht sichtbarlich bewußten" Persönlichkeit in die Wagschale zu legen wußte. Dies und das große persönliche Ansehen, das Bengel als das anerkannte Haupt der Fakultät genoß, läßt auch begreifen, wie bei seinem im besten Mannesalter eintretenden plötzlichen Tode (28. März 1826) sein Verlust seiner Umgebung als ein unersetzlicher erscheinen konnte, während das unbefangenere Urteil einer ferner stehenden Nachwelt wenigstens seine theologisch-wissenschaftliche Bedeutung nicht so hoch anschlagen kann (vgl. Palmer in AdB II, 330; N. Nekrolog IV, 162 ff.; Allg. K.-Ztg. 1826, Nr. 97; Archiv 1826, VIII, 723).

Während Bengel, wie gezeigt worden, über den genuinen Charakter der alten Tübinger Schule nicht unwesentlich hinausschritt, haben andere Tübinger und württembergische Theologen neben und nach ihm denselben noch treuer festgehalten: so J. Chr. F. Steudel, gest. 1837 (s. d. A. Bd XIX S. 16 ff.), Chr. Fr. Schmid, gest. 1852 (s. d. A. Bd XVII S. 645), Chr. Benj. Klaiber, gest. 1836, der Herausgeber der Studien der württ. Geistlichkeit, fortgesetzt von Stirm, J. G. Wurm, gest. 1847 als Dekan in Nürtingen, J. F. Bahnmaier, gest. 1841 als Dekan in Kirchheim u. T. und andere (s. die Geschichte der Tübinger theolog. Fakultät bis 1877 von Weizsäcker). Aber auch die bedeutendsten von diesen, Steudel, Schmid, Klaiber, sind durch die Fortentwicklung der theologischen Wissenschaft und insbesondere durch die Einwirkung der Schleiermacherschen Theologie über den traditionellen Typus der alten Tübinger Schule hinausgeführt worden, so daß sie nicht mehr zu derselben gerechnet werden können, obwohl bei ihnen, besonders

bei Steudel, die Nachwirkungen jener Schule unverkennbar sind — und zwar nicht bloß in dem, worin sie in ihrem Rechte war, wie vor allem in der entschiedenen Betonung der Schriftautorität, sondern auch in dem, worin ihre Schwäche lag, in manchen Halbheiten und Einseitigkeiten des biblisch-verständigen Supranaturalismus (vgl. D. F. Strauß, Streitschriften, 1837, I). Nachdem auch diese letzten Epigonen der alten Storrschen Schule vom Schauplatz abgetreten, ist diese vor neueren Standpunkten und Richtungen, die an ihre Stelle traten, verschwunden, hat aber eine, wenn auch eigenartig modifizierte Fortsetzung und Erneuerung gefunden in der Schrifttheologie J. T. Becks (gest. 1878, vgl. Bd II S. 500 ff.) und der von ihm ausgegangenen Schule.

Man mag die wissenschaftlichen Schwächen und Mängel der Storrschen Theologie vollkommen zugestehen, darf darum aber doch in ihrer Opposition gegen die wissenschaftliche Zeitströmung des Rationalismus und der Aufklärung und in ihrer dadurch hervorgerufenen apologetischen und konservativen Haltung keineswegs Geistesträgheit, philosophische Beschränktheit und religiöse Engherzigkeit sehen. Es war doch ein wohlberechtigtes und unveräußerliches Interesse, für welches jene alte Tübinger Schule gekämpft hat, wie unvollkommen auch die Art und Weise gewesen sein mag, in der sie dies gethan. Es war die Idee des Supranaturalismus, die in diesen Männern lebte, d. h. die Überzeugung, daß eine übernatürliche, göttliche Wahrheit, daß übermenschliche Kräfte und Güter der Menschheit im Christentum geschenkt seien. Dafür haben sie allen ihren Eifer, allen Scharfsinn ihres Geistes, den ganzen Reichtum ihres Wissens einsetzt. Mögen sie in jenem Kampfe manches Wesentliche preisgegeben oder in der Art der Verteidigung dessen, was sie festhielten, nach unserem Urteil manches verfehlt haben, jedenfalls bleibt ihnen das große Verdienst, in stürmischer Zeit das Erbe der Väter verteidigt und für eine bessere Zeit gerettet zu haben. **Landerer † (Kirn).**

**Tübinger Schule, neue,** s. d. A. Baur Bd II S. 467.

**Türkei, Christentum in der,** s. d. AA. Orientalische Kirche Bd XIV S. 444, 9; Ägypten, das neue Bd I S. 217, 8; Armenien Bd II S. 85, 10; Syrische Kirche Bd XIX S. 305, 10.

**Tugend,** Tugendmittel. — Litteratur: Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums, geschichtl. dargestellt. Luthardt, Gesch. d. christl. Ethik, auch Komp. d. theol. Ethik § 2 f. Im Artikel bes. d. 1. Absatz. Vgl. d. Art. „Askese" Bd II S. 134.

Das deutsche Wort von einem Stamme mit gedeihlich und tauglich, in alter Zeit vorwiegend für kriegerische Vorzüge gebraucht, hat seine jetzt geläufige Sonderbedeutung unter dem Einfluß der philosophischen Begriffssprache erhalten (vgl. Vilmar, Theol. Moral herausgeg. von Israel, Bd 2, S. 106). Es eignete sich trefflich zur Wiedergabe von virtus, wiefern dies Wort Übersetzung von *ἀρετή* ist. Man kann noch verfolgen, wie die ethische Reflektion sich dieses Ausdruckes bemächtigt und ihn für ihre Zwecke inhaltlich bestimmt, so daß fortan Tugend und Sittlichkeit fast Wechselbegriffe sind. *ἀρετή*, von dem Stamme *ἀρ*, der auch in *ἀρείων ἄρτιος ἀρέσκω* vorliegt, bezeichnet ursprünglich jede Vortrefflichkeit, die einer Person oder auch einem Dinge Wert gibt und Anerkennung verschafft; daher bedeutet es gelegentlich Ruhm und Ehre; vgl. hierüber Cremer, Bibl. theol. Wörterb., s. v. *ἀρετή*. Noch in voller Flüssigkeit und doch zugleich in besonderer Verwendung für die sittliche Trefflichkeit erscheint der Ausdruck in den Reden des Sokrates bei Xenophon und bei Platon (Stäudlin, Gesch. d. Moralphilos. 1822, S. 90; Cremer a. a. O.); und dieser Gebrauch kam ihm schon von Sophisten entgegen. Platon und besonders Aristoteles (*ἕξις προαιρετική ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται* eth. Nic. 5. 6) bestimmen dann den Begriff fester; eine Fertigkeit im Gebiete des Praktischen, welche auf *τὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀγαθόν* bezogen ist. Aristoteles hat dann auch durch die Unterscheidung der *ἀρεταὶ ἠθικαί* von den *διανοητικαί* in der Beziehung auf das zu beherrschende Triebleben das Sittliche im engeren Sinne in das Auge gefaßt. Von da ab herrscht die Bedeutung vor, der gemäß Tugend diejenige Beschaffenheit des Menschen im ganzen und nach den einzelnen Seiten hin bezeichnet, durch welche er zu wahrhaft sittlichem Handeln geschickt ist. Die mehr volkstümliche paränetische oder deskriptive Moral geht, z. B. im angehenden Mittelalter, ganz in eine beschreibende Aufzählung der Tugenden und Laster auf; und in der Zeit der Aufklärung und des Rationalismus fallen die Begriffe Sittlichkeit und Tugend so sehr zusammen, daß auch die einzelne Handlung Tugend heißen kann (Ammon, Lehrbuch, 4. Aufl., 1806, § 52) und

bei Kant Tugend im Unterſchiede von Recht das Moraliſche, die Geſinnung im Unterſchiede vom Legalen bezeichnet, „Recht- und Tugendpflichten". Deshalb hat dann Schleiermacher unternommen, dieſen Begriff gegen die anderen formalen Grundbegriffe der Ethik abzugrenzen, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre, 1803, S. 163f., Werke z. Phil. Bd II, Abhandlungen. Im Unterſchiede von Gut („jedes Einsſein beſtimmter Seiten von Vernunft und Natur") und Pflicht („Verfahrungsarten") definiert er die Tugend als „Kraft der Vernunft in der ſittlich mit ihr geeinigten Natur und zwar im einzelnen Menſchen", a. a. O. Bd V, S. 75f. 328f. Im Anſchluſſe an ihn unterſcheidet Rothe Gut als das moraliſche Produkt, Tugend als die produzierende Kraft („die ſpezifiſch für die Löſung der moraliſchen Aufgabe qualifizierte moraliſche Kraft") und Pflicht als die Weiſe und Form des moraliſchen Produzierens, Theol. Ethik, 2. Aufl., S. 396f. Allgemeiner befolgt iſt die einfachere Definition von Ch. F. Schmid, in der chriſtl. Sittenl. herausgeg. von Heller 1861, S. 345f., der ſich ebenfalls an Schleiermacher anſchließt: das Gute als Willensbeſchaffenheit des menſchlichen Subjektes. — Dieſen Beſtimmungen liegt die Beobachtung zu Grunde, daß die Perſon gar nicht umhin kann, unter ihrer Bethätigung ſich eine feſte Bildung zu erwerben, die dann fernerhin für ihr Handeln beſtimmend wird; daß dabei aber entweder eine wahrhafte Bildung oder eine Verbildung herauskommt, Tugend oder Laſter. Alle jene Definitionen ſetzen dann voraus, daß der Begriff des Guten oder wahrhaft Sittlichen ſchon gegeben ſei, und demgemäß dieſe Fertigkeiten oder Geſchicklichkeiten ſich durch ihre inhaltliche Beziehung von den ſonſtigen Seelenfertigkeiten unterſcheiden. Nur Ariſtoteles in der vielbeſprochenen Definition *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη* (oder . . . *μένη*) *λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν* will wohl eben in der Beſtimmung der Tugend ſelbſt zugleich das Weſen des Sittlichen zum Ausdrucke bringen, nämlich die helleniſche Anſchauung des Maßvollen (Beſtmann, Geſchichte der chriſtlichen Sitte, Bd I, S. 190f.); eben dahin trachtet er weiter in der Unterſcheidung der Tugend einerſeits von der Vertierung, dem Unterſittlichen, andererſeits von der heroiſchen Tugend, dem Überſittlichen. — Es dürfte aber eine unabweisliche Forderung ſein, in der Begriffsbeſtimmung der Tugend auch den Unterſchied des Sittlichen (Ethiſchen) von dem Techniſchen zum Ausdrucke zu bringen, damit die Verwechſelung oder teilweiſe Vermiſchung der Sittlichkeit mit Bildung, der Tugend mit Virtuoſität, der Ethik mit der Theorie der Kultur vermieden werde; vgl. Kähler, Wiſſenſchaft der chriſtl. Lehre, 3. Aufl. § 136f.

Das Bedürfnis einer ſolchen mehr formalen Unterſcheidung ſtellte ſich für den Ariſtoteles dringender heraus, weil er als Empiriker ſich mit einem „Haufen" von Tugenden (Schleiermacher, Grundlinien, S. 317) abgab und mithin nur den Gattungsbegriff ſuchte, während die anderen Sokratiker ihrem Meiſter in der Annahme folgten, daß es ſachlich nur eine Tugend gebe. Dieſe Meinung findet bei Platon ihren Ausdruck in der Syſtematiſierung der Tugenden. Dieſe ſchließt ſich an die Anthropologie an, indem Teilung und Rangordnung der Trichotomie entſprechen: *σοφία, ἀνδρία, σωφροσύνη;* die *δικαιοσύνη*, zunächſt das Wohlverhältnis dieſer Seiten herſtellend, macht den Charakter aus und beſtimmt damit zugleich als ſoziale Tugend das Verhältnis des einzelnen Menſchen zur Geſamtheit. Da die *ὁσιότης* nur auf den öffentlichen Kult bezogen wird, iſt ſie neben jenen vier, wie ſchon im Sympoſion von Pl. ſelbſt, ſo weiterhin unbeachtet geblieben. Obwohl dieſes Tugendſyſtem auf dem ethiſchen Intellektualismus (ſ. unten) und dem Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit ruht, iſt es doch von dauerndem Einfluſſe geblieben, als die chriſtlichen Theologen ſich bei Platon in die Schule begaben. Ambroſius, de officiis ministrorum, übernimmt dies Schema der „virtutes principales" und in der ihm untergeſchobenen Schrift de sacramentis erhalten ſie den fortan bleibenden Namen v. cardinales. Aus temperantia fortitudo iustitia prudentia macht Auguſtinus die Erweiſungen des amor dei, demgemäß daß die definitio brevis et vera virtutis laute: ordo est amoris; als beſtimmende Macht entfaltet ſich aber die Liebe in fides, spes und charitas, den theologiſchen Tugenden, wie man ſie ſpäter zu nennen pflegt (Neander, Vorleſungen über Geſch. der chriſtl. Ethik, herausgeg. von Erdmann 1864, S. 228f.). So wird eine Siebenzahl der Tugenden traditionell, der dann die ſieben Todſünden gegenüber, die ſieben Geiſtesgaben voran treten. Indem die Scholaſtik dieſe Beſtimmungen übernimmt, fährt ſie zugleich fort die Einheit der Tugend zu betonen und in der chriſtl. Grundtugend, der Liebe, aufzuzeigen (Wuttke, Handbuch der chriſtl. Sittenlehre, 3. Aufl., Bd 1, S. 129f.). Die Verehrung des Thomas Aq. als des kanoniſchen Theologen führt auch die neueſte römiſche Moral zu dieſem Tugendſchema zurück, Schwane, ſpezielle Moraltheol. 1878. Wenn Venatorius de virtute

christiana 1529 an die Stelle der Liebe den Glauben als Grundtugend gestellt hatte, so entwickelte Melanchthon ethicae doctrinae elementa 1550 die iustitia civilis an dem Schema der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Mäßigkeit, leitet aber durch den Hinweis auf den Dekalog zur Voranstellung des Pflichtbegriffes über, welche bei den Protestanten, besonders seit Wolff, allgemein wird, vgl. Wuttke a. a. O. S. 150f. Der eingebrochenen Formlosigkeit stellte dann Schleiermacher auf Grund seiner Kritik eine umwandelnde Rekonstruktion der platonischen Vierzahl von Tugenden entgegen, a. a. O. S. 335f.: Tugend der Gesinnung ist im Erkennen Weisheit, im Darstellen aber Liebe; unter der Zeitform erscheint das Erkennen als Besonnenheit, das Darstellen als Beharrlichkeit. Wie schon hier die Liebe an Stelle der Gerechtigkeit tritt, so hat die Einteilung mit Platon eigentlich nur dies gemein, daß sie aus der formellen Anthropologie hergeleitet wird; so ists auch bei Rothe a. a. O. S. 225f.: Genialität, Weisheit; Originalität, Stärke; und vollends bei Palmer, Moral S. 285f. Übrigens vgl. unten die Charakterbildung.

Der Lehrsatz von der Einheit der Tugend hängt bei Sokrates eng mit dem anderen zusammen, welcher ἀρετή und ἐπιστήμη einsetzt. Diesen intellektualistischen Determinismus vollendete die Stoa, indem sie einerseits die Grundtugenden auf den bloßen Sittlichkeitsbegriff zurückführte (Zeller, Phil. d. Griechen, 2. Aufl., 3, 1, S. 220f.), anderseits lehrte, daß sie mit der Erfassung ihres Begriffes auch vorhanden sei, ohne daß eine allmähliche Annäherung an sie stattfinden könne. Auf Grund ihres abstrakten Idealismus hat sie es leicht, tugendstolz für die Autonomie zu schwärmen; und bei der Übersiedelung zu den Römern trat dann das Streben nach der anzuerkennenden Trefflichkeit in der eiteln Selbstbespiegelung recht heraus: nullum theatrum virtuti conscientia maius, Cicero. Der Empiriker Aristoteles vermochte die Frage nach dem Erwerbe der Tugend nicht so leicht zu nehmen; ohne den determinismus consequentiae zu verkennen, betont er doch die Willkür und erkennt, daß die Fertigkeit nur durch Einübung zu gewinnen sei; aber vor dem Rätsel, wie der noch nicht Tugendhafte zur Einübung der Tugend komme, bleibt er stehen (Neander a. a. O. S. 94f.). Der kirchlich orthodoxe Semipelagianismus hatte zur Erklärung die gratia infusa zur Hand; wenn er sich dann in der Tugendlehre auf den philosophus stützte, so bildete jener Satz „wir werden gerecht, wenn wir Gerechtigkeit üben" für Luther von Anfang den Anstoß zum Hasse gegen den Aristotelismus (Luthardt, Gesch. d. chr. Ethik 2, 611f.). Dieser Gegensatz erneuert sich; Chr. Wolff tritt siegreich für den intellektualistischen Determinismus ein (Wuttke a. a. O. S. 186f.) und Rousseau erweckt weithin die Schwärmerei für die ursprüngliche Reinheit der Natur; auf diesen Unterlagen erhebt sich, hier und da geadelt durch Kants Rigorismus der Pflicht, die Begeisterung für das selbstgenugsame Tugendstreben (Schiller, Die Worte des Glaubens; vgl. auch Asmus 1. und 2. T., 1775, S. 81) und wiederholt die Prahlerei des μεγαλόψυχος bei Aristoteles und des stoischen Weisen. Daher erklärt es sich, daß die vornehmlich biblisch oder evangelisch-dogmatisch gerichtete Theologie eine Abneigung gegen die Verwendung des Begriffes teils ausspricht (Vilmar a. a. O. § 46), teils zeigt, wie Hofmann u. a.; vgl. noch v. Öttingen, Christl. Sittenl. § 3.

In der That fehlt der Verwendung dieses Begriffes die biblische Anknüpfung; nur wo das Judentum unter den Einfluß der hellenischen Philosophie tritt, mithin in den Apokryphen begegnet ἀρετή in diesem Sinne, Weisheit 4, 1; 5, 13; 8, 7 und im 4. B. d. Mak, dagegen im NT bezeichnet es 1 Pt 2, 9; Phi 4, 8 das Rühmliche überhaupt, 2 Pt 1, 3 die göttliche Krafterweisung, und nur ebend. 1, 5 eine besondere Tugend, wohl die Thatkraft, vgl. Cremer a. a. O. Setzt man oft dafür „Gerechtigkeit" ein, so hat auch diese Anschauung im AT neben dem der Gottesfurcht nicht die formell herrschende Stellung, H. Schultz, Alttestamentl. Theol., 5. Aufl., K. 21, 1; K. 22; und von einem festgeprägten Gebrauche des Wortes δικαιοσύνη in diesem Sinne kann bei den neutestamentl. Verff. nicht die Rede sein, Cremer a. a. O. s. v. δικ. Es ist auch an sich wohl verständlich, daß die sittliche Arbeit des Heiden sich unter den Begriff der zu erwerbenden und erworbenen Tüchtigkeit stellt, dagegen der Christ aus Gottes Wort zunächst die sittliche Aufgabe, seine Pflicht erhebt, und deshalb die evangelische Ethik seit Dannäus vielfach als Gesetzesethik erscheint.

Wenn mithin ein nicht genug beachteter Wink darin liegt, daß Schleiermacher selbst den Begriff der Tugend für die theologische Sittenlehre nicht verwendet, so hat er diese doch auch nicht als Pflichtenlehre gestaltet. Er hat dafür ein Vorbild an Calixt und dem Pietismus, welche das Werden und die Erweisung des christlichen Lebens darstellen und so die Pflichtenlehre unterbauen (Buddei Instit. theol. moral.). Hier

bietet sich der Punkt, wo die altchristliche Anknüpfung an entgegengebrachte wissenschaftliche Formen befolgt und die Lehre von der Tugend echtchristlich ausgebildet werden kann. Häring, D. chr. Leben S. 238; Luthardt, Komp. § 30 f. Die Voraussetzungen, die Bildung und die Entwickelung des christlichen Charakters dürfen nicht über einer christlichen Sozialethik vergessen werden; ihre wissenschaftliche Behandlung bietet dann die befriedigende Darlegung der Einheit und des Werdens der Tugend; vgl. Schmid a. a. O.; Harleß, Christl. Ethik, § 30 f.; Martensen, Christl. Ethik, allgem. Teil; J. P. Lange, Grundriß der christl. Ethik, 3. Teil.

Damit ist auch die Anknüpfung für die Asketik und für die Erörterung der Tugendmittel gewonnen. Die weitaus umfassendste Behandlung dieses Gegenstandes findet man bei Reinhard, System der christl. Moral, 3. Teil: von den allgemeinen Hilfsmitteln der christl. Vollkommenheit, Bd 4 und 5 bes. Kap. 4. R. versteht darunter „alles, was einen vorteilhaften Einfluß auf die wirkliche Ausübung und Vollbringung pflichtmäßiger Handlungen hat". Dies kann nun, mit Ausnahme der Versuchungen und Ärgernisse, im biblischen Sinne dieses Wortes, eigentlich alles sein, womit man unter sittlichem Gesichtspunkte zu thun bekommt; ja, auch jene Fügungen, wenn sie als Prüfungen aufgefaßt werden, können jenen Wert erhalten. Demgemäß wird dann auch von dem Beistande Gottes, von den sittlichen Motiven, und sodann von Natur, Schicksal, Beruf und allen denkbaren persönlichen Beziehungen gehandelt. Was aber diese Dinge zu Mitteln machen kann, ist lediglich die Stellung des Menschen zu ihnen, seine Benützung derselben unter einem besonderen Gesichtspunkte; eigentlich bestehen also die Mittel in den Verfahrungsweisen, durch welche die Dinge nutzbar gemacht werden, und deshalb wird es sich um die Kunst der Einübung der Tugend oder der Sittlichkeit, d. h. um die Asketik handeln. Von einer solchen war in der alten Kirche im Anschluß an die angewandte Ethik der Stoa die Rede. Kant giebt dafür in den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre als 2. Teil die ethische Methodenlehre und zwar Didaktik und Asketik oder Diätetik. Und Rothe a. a. O. S. 455 definiert die Askese: „ein lediglich auf die Erwerbung der eigenen Tugend rein als solcher abzielendes Handeln ohne irgend einen sonstigen außer dem handelnden Subjekt selbst liegenden Zweck"; nach de Wette, Lehrbuch der christlichen Sittenlehre 1833, § 296 ist sie ein solches Handeln, „zu dem wir nur mittelbar verpflichtet sind, nämlich um im stande zu sein, der unmittelbaren Verpflichtung zu genügen".

Gegen die Zulassung dieser Anschauung in die wissenschaftliche Ethik wendet man ein, daß in jeder pflichtmäßigen Handlung die Beziehungen auf das Individuelle und auf die Gemeinschaft zugleich zur Geltung kommen müssen; damit wäre Rothes Bestimmung als unzulässig erkannt. Ferner umfasse die Pflicht in dem Maße das gesamte Leben, daß sich in dessen Verlaufe kein Moment denken lasse, das nur unter mittelbarer Verpflichtung stehe. Diese Einwendungen beseitigen in der That eine plumpe Auffassung der Sache, der gemäß der Christ sich der Askese gegenüber willkürlich verhalten dürfe. Gewiß erfordert die Pflicht, in jedem Augenblicke das Zweckmäßigste zu thun, und nur die Unsicherheit des Urteiles darüber, worin das Zweckmäßigste bestehe, erweckt den Schein der Zulassung von verschiedenem. Man ist also zu der Anwendung des Tugendmittels eben verpflichtet, wenn sie am Platze ist. Daß aber die Beziehung auf die Gemeinschaft den Raum für solche Handlungsweisen nehme, wird nur dann behauptet werden können, wenn man die Aufgaben der Bildung und der Reinigung des eigenen Charakters übersieht. In dieser Bildung leistet der Mensch einen Teil seiner Schuldigkeit für die Gesamtheit. Innerhalb der Charakterbildung vollzieht sich aber der Übergang von der Unmündigkeit zur Mündigkeit; mit dieser Einsicht ist ein Zusammenhang von Pädagogik und Asketik erkannt, und da der Eintritt der Mündigkeit zeitlich nicht bestimmt festzustellen ist, kann Erziehung und Selbstbildung gleichzeitig ineinandergreifen, wie denn diese aus jener hervorwachsen soll; pädagogische Übungsmittel gelten aber mit Recht für unentbehrlich, und so wird die Analogie auch die asketischen rechtfertigen. Ferner hat die Selbstbildung die unsittliche Verbildung des eigenen Wesens auszuscheiden, Häring a. a. O. S. 264 f.; die entsprechenden Gegenwirkungen und Vorbeugungsmittel sind in Wirklichkeit durchaus unentbehrlich, sie würden aber in einem idealen Entwurfe der sittlichen Selbstentfaltung keinen Platz finden, also innerhalb einer solchen Betrachtung als sittlich wertlos erscheinen. Gerade diese Seite hat die christliche Ethik erklärlicherweise besonders berücksichtigt, denn das entspricht dem Ernst in der Schätzung des sittlichen Verderbens. Es wird sich der Sache nach vielfältig darum handeln, eine falsche und übermäßige Verflechtung mit dem Weltleben aufzuheben, und das hat zu einem ablehnenden Verhalten auch gegen das sittliche Gesamtleben und zu Übungen geführt, welche in sich wertlos für

die Sittlichkeit sind und zugleich die Lösung zweifelloser Aufgaben hindern; man denke an die anachoretische Askese, aber auch an gewisse Erscheinungen bei den Pietisten. Dem gegenüber dürfen allein solche Handlungsweisen als Tugendmittel gelten, welche überhaupt für den Christen sittlich berechtigt und gefordert sind, und ihre Besonderheit wird eben nur darin zu erkennen sein, daß die Beziehung auf die Förderung der Ausbildung des Charakters und auf die Ausscheidung des bereits angeeigneten Bösen dem Thun einen Zug verleiht, der ohnedem fehlen würde. Mäßigkeit ist an sich gefordert; sie muß zur Enthaltsamkeit werden, wenn ein Laster zu überwinden ist. Andacht ist so Pflicht wie Recht; den gottentfremdeten Sinn wird man unter regelmäßiger Übung in die Fähigkeit verwandeln, allzeit in die Andacht überzugehen u. dgl. Sowohl das Maß und die Art der eingewöhnten Unsittlichkeit als der Grad des Fortschrittes in der Charakterbildung sind bei jedem Menschen verschieden; deshalb ist die Anwendung solcher Mittel durchaus individuell. Die Schwierigkeit liegt darin, daß die außer dem Einzelnen stehende Pädagogik der Herzenskunde entbehrt und darum nur sehr ohngefähr verfahren kann, der Mensch selbst aber nicht in dem Maße über sich selbst steht, um sich mit Sicherheit selbst behandeln zu können. Hat man die Asketik mit der ärztlichen Behandlung verglichen (Vincenz Placcius, Typus medicinae moralis, d. i. Entwurf einer vollständigen Sittenlehre nach Art der leiblichen Arzneikunst, 1688), so werden diese Schwierigkeiten doppelt anschaulich. Deshalb setzt die christliche Askese die Heiligung voraus, welche Gott dem sich bekehrenden Christen grundlegend und fortgehend zuwendet; diese bringt ihm die durchgreifenden Tugendmittel und Heilmittel der *χάρις παιδεύουσα* (Ti 2, 11 f.) entgegen, die sich in dem Liebesdienst und der Leidensschule (Hbr 12, 4 f.) zusammenfassen; vgl. die Behandlung der Ethik von Vilmar, und namentlich auch von Harleß und Tob. Beck. Mit diesen Andeutungen ist auch das Verhältnis zwischen „religiösen und sittlichen Tugendmitteln" auf den bestimmenden Grund zurückgeführt; im christlichen Leben bilden Religion und Sittlichkeit nicht einander nebengeordnete Kreise und unter den sittlichen Tugendmitteln sind die wichtigsten eben die religiösen.

Zufolge dieser Erörterung lassen sich die Tugendmittel im engeren Sinne definieren als sittliche Handlungsweisen in ihrer besonderen Beziehung auf die Ausbildung des eigenen Charakters und zwar in derjenigen berechtigten besonderen Gestaltung, welche durch die Unfertigkeit und die Verkehrtheit dieses Charakters erfordert wird, wie solche sich bei einem jeden verschieden vorfinden. Da die individuelle Verschiedenheit doch keine völlige ist, kann man diese Handlungsweisen eben auf Gattungen zurückführen und als solche besprechen. Auf fruchtbare Weise geschieht das indes nur in dem Zusammenhange der Lehre von der Charakterbildung oder Gesamttugend. Das ist dann die Asketik, die einen notwendigen Teil der Ethik bildet; vgl. Schmidt a. a. O. S. 541 f.; Martensen a. a. O. 2, 1, S. 465 f.; von Öttingen a. a. O. § 65 f.; § 86; Palmer, Moral, S. 232 f.; Kähler, Wissensch. § 669—693. Eine Aufzählung der Tugendmittel erscheint kaum thunlich, man vgl. Reinhard a. a. O.; sie wird in dem bezeichneten Zusammenhange überflüssig, wie sich dann die Einteilung von selbst ergiebt, nämlich eben nach den verschiedenen Seiten der Charakterbildung; dieser Teilungsgrund liegt denn auch, nur unter Voranstellung verschiedener Gesichtspunkte, den meisten Gruppierungen zu Grunde, vgl. Nitzsch, System der chr. Lehre, § 159 f.; Schmid a. a. O.; Rothe a. a. O. § 871; Martensen S. 486. Vilmar a. a. O. § 55 f. erneuert für diese Abhandlung die Bezeichnung „Disziplin" und erinnert an „die kirchliche Ordnung", wie auch Schleiermacher, Christl. Sitte, herausgegeb. von Jonas S. 141 f. das hier Einschlagende unter der Kirchenzucht erörtert. Darin liegt eine Mahnung, nicht zu übersehen, inwiefern die Asketik, die jeder sich selbst angedeihen läßt, als Ergänzung die Pädagogik erfordere, welche die Gesamtheit an ihm zu üben hat. Der protestantische Individualismus darf auch auf diesem Punkte nicht zu dem Subjektivismus ausarten, welcher die kirchlich geprägte Form und Sitte mißachtet; doch sind dabei auch die Gefahren jedes Methodismus im Auge zu behalten.

Dies führt schließlich auf den Unterschied der protestantischen von der römischen Ethik. Die Asketik der letzten teilt deren Mängel in besonderem Maße; sie macht erstlich die Hilfsmittel, welche sich für individuelle Aneignung darbieten, zu kirchlich verpflichtenden Gesetzen; sie reißt ferner diese Handlungen aus dem Zusammenhange des sittlichen Lebens und macht sie zu Leistungen, welche in sich wertvoll und sogar verdienstlich sind, hebt also ihre Bedeutung als Tugendmittel auf und macht sie zu Heilsmitteln (Erwerb der Seligkeit); endlich kann sie die Allgemeingiltigkeit nur so festhalten, daß sie dem Individualrecht entgegenkommt und Klassen feststellt, die sich an den Unterschied zwischen dem berechtigten weltlichen und dem vollkommenen geistlichen Leben anschließen (vgl. den Art.

consilia ev.). Im Zusammenhange hiermit macht sich unter den Gesichtspunkten der altkirchlichen Asketik in der Selbstbehandlung eine selbstgefällige Macherei breit. Dem gegenüber stellen erklärlicherweise die Evangelischen hie und da eine Betrachtungsweise einseitig in den Vordergrund, nach welcher in der christlichen Sittlichkeit sich das von Gott gesetzte und fortdauernd bedingte Leben in einem gesetzmäßigen Werden von innen heraus entfaltet und demgemäß Übung und Tugendmittel ganz aus dem Gesichtskreise geraten, J. Chr. Hofmann, Theol. Ethik, bes. S. 84f. Doch bleibt eine solche Anschauung neben der nüchternen, dem wirklichen Leben zugewandten biblischen Behandlung der Sache eben eine Einseitigkeit. Vgl. in Betreff des Konfessionellen Merz, System der christlichen Sittenlehre 1841, S. 80f. **M. Kähler.**

**Tunker** s. d. A. Baptisten Bd II S. 389, 26.

**Tuotilo** s. d. A. St. Gallen Bd VI S. 348, 2.

**Turlupinen.** — Lea, A History of the Inquisition II, New-York 1888, 126f. 158; Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae I, Gent-'sGravenhage 1889, 409–412; Gersonii opera omnia, Antwerpen 1706, 19; Nouvelle Biographie générale XIII, 166ss.; Welter und Wetze, Kirchenlexikon XII, 147f.

Turlupinen (Turlupins), eine den Begarden (s. d. Art. II, 516ff.) verwandte mittelalterliche Sekte. Die Bezeichnung T. ist ein Spottname, dessen Herkunft dunkel ist. Die Ableitung von turris und lupi („weil sie in verlassenen Türmen zusammenkamen und wie die Wölfe in den Wäldern lebten") sei nur der Merkwürdigkeit halber erwähnt. Sie selbst nannten sich, ähnlich wie die Begarden, „Gesellschaft der Armut". Sie scheinen besonders unter Karl V. (1364—1380) in Paris und in der Provinz Isle-de-France sehr zahlreich gewesen zu sein. Später (1460—1465) finden wir sie in der Nähe von Lille. Nach ihren Lehren, die wir nur aus den Darstellungen ihrer Gegner kennen, hielten sie das „innerliche Gebet" für die einzige religiöse Pflicht. Das Streben nach apostolischer Vollkommenheit veranlaßte sie zu dem Gelübde völliger Armut, die sie soweit ausdehnten, daß sie fast nackt gingen. In ihren Versammlungen, die sie geheim hielten, sollen sie, um das Paradies vorzustellen, die Kleider ganz abgelegt haben. Gerson nennt sie Epicurei sub tunica Christi und schrieb ihnen die Lehre zu, der Christ sei, wenn er eine gewisse Stufe der Vollkommenheit erreicht habe, zur Sünde nicht mehr fähig und könne sich ohne Bedenken seinen sinnlichen Neigungen hingeben. Die Inquisition verfolgte die T. aufs heftigste, zumal da sie auch in der Landessprache für ihre Lehren Propaganda machten. Am 5. Juli 1372 wurde in Paris Johanna Dabenton, die exaltierte Prophetin der Sekte, und ein ungenannter Prediger verbrannt. Der Inquisitor Jakob More erhielt im Februar 1373 von Karl V. ein Geldgeschenk für seine Verdienste um die Ausrottung dieser Ketzerei. Am 27. März 1373 lobt Gregor IX. den König um seinen Eifer und bittet ihn, die Dominikaner noch weiter gegen die T. zu unterstützen. Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verliert sich ihre Spur in Frankreich. **Eugen Lachenmann.**

**Turnow,** Peter, Märtyrer waldensisch-taboritischer Ideen, gest. 1426. — Matth. Flacius Illyr., Catalogus testium veritatis, Francof. 1666; Carolus Duplessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, tom. II, Paris. 1728; Joh. Erh. Kapp, Kleine Nachlese einiger . . zur Erläuterung der Reformations-Geschichte nützlicher Urkunden, III. Teil, Leipzig 1730; Hermann Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzburg 1882; derſ., Hussitische Propaganda in Deutschland: Historisches Taschenbuch, 6. Folge, VII. Bd, S. 233ff. (hier namentlich S. 298ff. im Anh. I das Inquisitionsurteil Bischof Rhabans von Speier gegen T. aus einer ehemals Flacius gehörigen Handschrift mitgeteilt); derſ., Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland, Freiburg i. B. 1890; Ludwig Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885.

Peter Turnow ist wohl um 1390 in Tolkemit bei Elbing geboren. Über seine Jugendzeit ist nichts bekannt. Um 1415 begegnet er uns in Prag, und von dieser Zeit an sind seine Lebensschicksale vielfach mit denen des Johannes Drändorf (s. d. A. Bd V S. 17f.) verknüpft, dem gleich er damals hussitisch-waldensischen Gedanken sich zuwandte. Ob er eine Reise nach Griechenland, die er dem gegen ihn gefällten Inquisitionsurteil nach unternommen hat, um die Wunder der Welt und die kirchlichen Gebräuche der Griechen kennen zu lernen, schon vor oder nach seiner Prager Zeit gemacht hat, steht nicht fest; wahrscheinlicher ist das letztere. Erst in den letzten Jahren vor seinem Tode

finden wir T. wieder als Schulrektor in Speier, jetzt mit Dränborf in gemeinſamer Geſinnung und innigſter Freundſchaft verbunden. Mit ihm zuſammen begann er, von waldenſiſchen Ideen getrieben, eine lebhafte Agitation gegen die Speierer Geiſtlichkeit, die damals mit der Bürgerſchaft in Fehde lag, und, obgleich er von ſeinen Verhandlungen mit dem geächteten und gebannten Weinsberg, mit Heilbronn und Wimpfen (ſ. d. Nähere a. a. O. S. 17, 49 ff.) ſeinen Freund zurückhalten wollte, wurde er doch in ſeinen Untergang hineingeriſſen. Namentlich zeugte gegen ihn, daß er, als Dränborf abgereiſt war, um mit den Weinsbergern perſönlich Fühlung zu gewinnen, die ganzen Papiere des Freundes in Verwahrung genommen hatte, die bei ſeiner Verhaftung dann bei ihm gefunden wurden. Wohl im April 1426 folgte er, in Speier verbrannt, Dränborf im Tode nach. Außer ſeiner Polemik gegen die weltliche Herrſchaft des Klerus giebt das Inquiſitionsurteil ihm namentlich ſchuld, daß er gelehrt habe, ein generale concilium, universalem ecclesiam repraesentans, könne irren, und daß er die communio sub utraque vertreten und gedroht habe, jeder Prieſter, der nicht den Laienkelch lehre und dem Volke mitteile, müſſe am jüngſten Tage darüber Rechenſchaft geben. Ebenſo wenig wie Dränborf darf Turnow einfach ein huſitiſcher Parteigänger genannt werden; auch in ſeinen religiöſen Anſchauungen ſind waldenſiſche mit wiclifitiſch-taboritiſchen Gedanken verbunden.

**Ferdinand Cohrs.**

**Turrecremata, Johannes de** ſ. Juan de Torquemada Bd IX S. 545.

**Turrettini.** — Litteratur: Hottinger, Helvet. Kirchengeſch.; Senebier, Hist. littéraire de Genève; Supplément du dictionnaire de Bayle par Chauffepié; Sayous, Histoire de la littérature française à l'étranger; Gaberel, Hist. de l'Egl. de Genève, t. III; Bloeſch, Geſchichte der ſchweiz. ref. Kirchen; Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés en Suisse à l'occasion du consensus, Amſterdam 1726; Schweizer, Centraldogmen, II; Cellérier, Du rôle politique de la V. Compagnie dans l'ancienne républ. de Genève, spécialement dans la crise de 1734; Protestant de Genève, Jahrg. 1838 u. 1839; v. der Goltz, Die ref. Kirche Genfs im XIX. Jahrh., 1862; F. Turrettini, Notice biographique sur Benedict Turrettini, 1871; E. de Budé, Vie de François Turrettini, 1871; derſ., Vie de J. Alphonse Turrettini, 1880; Th. Heyer, Deux députations . . . Mémoires de la Soc. d'hist. et d'archéol. de Genève, t. XIII; Keizer, François Turrettini, Lausanne 1900; H. Heyer, Catalogue des thèses soutenues à l'Académie de Genève; . . . Gen. 1898; Borgeaud, L'Académie de Calvin, Genève 1900.

Turrettini (oder Turrettin) iſt der Name eines genferiſchen Theologengeſchlechts, deſſen Stammvater, Franz T., ſein Vaterland Lucca 1574 verlaſſen und ſich 1592 in Genf angeſiedelt hatte. Es ſind namentlich 3 T. namhaft zu machen.

1. Benedikt Turrettini, Sohn des ſoeben Genannten (geb. 1588, geſt. 1631), wurde Pfarrer in Genf und Profeſſor der Theologie 1612. Im Jahre 1620 war er Deputierter der Genfer Kirche bei der Nationalſynode von Alais, welche die Dordrechter Beſchlüſſe in Frankreich einführte. Im folgenden Jahre erhielt er den Auftrag, bei den Generalſtaaten Hollands und den hanſeatiſchen Städten die nötigen Hilfsleiſtungen zu erwirken, um Genf in gehörigen Verteidigungsſtand zu ſetzen, welche Miſſion er mit glänzendem Erfolge ausführte. Unter ſeinen zahlreichen Schriften iſt die hervorragendſte die „Verteidigung der genferiſchen Bibelüberſetzung" (Genf, 2 Bände, 1678—1620), gerichtet gegen des Paters Cotton, des Beichtvaters Heinrichs IV. Schrift: Genève plagiaire.

2. Franz Turrettini, ſein Sohn (geb. 1623, geſt. 1687), ſtudierte in Genf, Leyden, Utrecht, Paris, Saumur, Montauban und Nismes. Nach Genf zurückgekehrt, wurde er (1548) Pfarrer der dortigen italieniſchen Gemeinde, 1653 Profeſſor der Theologie. In Holland, wohin ihn dieſelbe Miſſion führte, welcher ſchon ſein Vater ſich unterzogen hatte, ſuchte man ihn feſtzuhalten; er blieb aber ſeinem Vaterlande getreu. In theologiſcher Beziehung iſt Franz T. beſonders bekannt als eifriger Gegner der Theologie von Saumur (ſ. d. A. Amyraut Bd I S. 476), als eifriger Verfechter der ſtreng orthodoxen Dogmatik im Sinne des Dordrechter Konzils und als einer der Urheber und Verteidiger der helvetiſchen Konſensformel (ſ. d. A. Bd VII S. 647). Unter ſeinen ziemlich zahlreichen Schriften, die meiſtens dogmatiſchen Inhaltes ſind, verdient am meiſten Beachtung die Institutio theologiae Elencticae, in qua status controversiae perspicue exponitur, praecipua Orthodoxorum argumenta proponuntur et vindicantur et fontes solutionum aperiuntur, Genf 1679—1685, 2. Ausgabe 1688. Seine Schriften wurden 1847 ff. in Schottland neu herausgegeben. Man hat aus ſeinen Werken Handbücher für

Studenten zusammengestellt, die bis zum heutigen Tage in einigen theologischen Schulen (z. B. Princeton) gebraucht werden.

3. Johann Alphons Turrettini, Sohn des vorigen, verfolgte äußerlich dieselbe Laufbahn, aber in ganz anderem Geiste. Wenn der eine die calvinische Orthodoxie in aller Strenge aufrecht zu halten sucht, so ist der andere bemüht, die Vereinigung aller Protestanten auf der Basis einiger weniger Fundamentalartikel zu stande zu bringen. Jener war einer der Haupturheber der helvetischen Konsensformel, dieser bewies denselben Eifer, um diese Formel wieder abzuschaffen, und befreite die Genfer Kirche von der Autorität des Konzils von Dordrecht. Alphons T. ist der bedeutendste Mann in diesem Theologengeschlechte.

Geboren 1671, machte er seine Studien großenteils in Genf; unter dem Einflusse von L. Tronchin, dem bedeutendsten Repräsentanten der vom reformierten Scholasticismus sich emanzipierenden und dem Arminianismus sich zuneigenden Genfer Theologie. T. wurde sein bester Schüler; als ihn Tronchin eine seiner ersten Predigten halten hörte, sagte er: „dieser junge Mann fängt da an, wo die andern enden". Im Jahre 1691 begab er sich nach Holland, um daselbst seine Studien zu vervollkommnen. Sein Hauptzweck war, unter Spanheim die Kirchengeschichte zu studieren. Bevor er von Leyden abreiste, gab er einen Beweis seiner Fortschritte durch Thesen, betitelt: Pyrrhonismus Pontificius sive theses theologico-historicae de variationibus Pontificiorum circa Ecclesiae infallibilitatem, Lugd. Bat. 1692, eigentlich eine Widerlegung der Schrift von Bossuet über die Variations des églises protestantes. Zuerst zeigt er, daß die Protestanten ihre Meinung nicht so oft geändert haben, als man angebe; darauf beweist er, daß, sollte die Thatsache auch wahr sein, man daraus auf die Rechtmäßigkeit ihrer Sache keinen ungünstigen Schluß ziehen dürfe. Endlich giebt er das Argument zurück, indem er beweist, daß die römische Kirche selbst sehr geschwankt hat, teils in der Lehre, teils im Gottesdienste, teils und hauptsächlich in einem Punkte, der die Basis aller anderen ist, nämlich in Betreff der Infallibilität der Kirche. Diese Thesen machten großes Aufsehen. Bevor er in seine Heimat zurückkehrte, bereiste er noch England und Frankreich. In Cambridge erfreute er sich eines vertrauten Umgangs mit Newton, in Paris fand er ohne Schwierigkeit Zutritt zu Bossuet, Mabillon und Malebranche. In Genf wurde er, obgleich erst 22 Jahre alt, alsobald in die Vénérable Compagnie des Pasteurs aufgenommen, und da er die Vorzüge der englischen und der französischen Predigtweise vereinigte, so war er bald einer der beliebtesten Kanzelredner der Stadt. Im Jahre 1697 wurde für ihn ein Lehrstuhl der Kirchengeschichte errichtet, und schon 1701 wurde er Rektor der Akademie; diese Würde sollte er, im Falle der Wiedererwählung, höchstens 4 oder 5 Jahre bekleiden; zu seinen Gunsten machte man eine Ausnahme; er blieb volle 10 Jahre Rektor, und die Reden, die er jährlich am Tage der Promotionen hielt, sind 1737 unter dem Titel orationes academicae gedruckt worden.

Von besonderer Bedeutung ist der Anteil, den T. an der Abschaffung der helvetischen Konsensformel nahm. Man empfand in Genf so gut wie anderwärts in der Schweiz die Verpflichtung auf diese Formel als ein Joch; sie hatte allerdings noch einige Freunde in Genf, und da sie mit symbolischer Autorität bekleidet war und die staatliche Sanktion besaß, so konnte sie nicht ohne Mühe beseitigt werden. Zur Ergänzung des im Art. Helvetische Konsensformel Bd VII S. 647 Gesagten geben wir hier eine aktenmäßige Darstellung der Genfer Vorgänge.

Die Form der Unterschrift, womit sich die Kandidaten auf die Konsensformel verpflichteten, war: „sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo". Nun ereignete es sich im April 1706, daß, als zwei junge Geistliche, Vial und Vautier, in die Kompagnie aufgenommen werden sollten, Vautier die verlangte Unterschrift gab, Vial aber nur so viel geloben wollte: contrarium non docebo, pacem ecclesiae promovebo, worauf die Majorität der Kompagnie, „um Uneinigkeit und die großen Übel zu verhüten, welche entstehen könnten, wenn die Sache außerhalb der Kompagnie anhängig gemacht würde", beschloß, sich bei der Unterschrift des Vial zu begnügen; so wurde er denn so gut wie Vautier in den Schoß der Kompagnie aufgenommen. Indessen benachrichtigte die protestierende Minorität der Kompagnie den Staatsrat (die exekutive Behörde der Republik) von dieser Abweichung von den bestehenden Verordnungen, die offenbar eine Überschreitung der Kompetenz der Kompagnie war. Der Staatsrat kassierte den Beschluß der Aufnahme von Vial und befahl eine neue Versammlung der Kompagnie, um diese Angelegenheit auf eine freundliche Weise (à l'amiable) zu Ende zu führen. In dieser neuen Versammlung vom 7. Mai wurde beschlossen, daß, mit Genehmigung des

Staatsrats, folgende Unterschrift verlangt werden sollte: sic docebo, quoties hoc argumentum tractandum suscipiam, contrarium non docebo, nec ore, nec calamo, nec privatim, nec publice. Der Staatsrat billigte diese neue Unterschrift. Der Rat der Zweihundert (die gesetzgebende Behörde), ohne eine Billigung oder Mißbilligung auszusprechen, ließ sie gewähren, lobte die Einigkeit der Geistlichen und ermahnte sie, „sich insbesondere über die obschwebende Angelegenheit immer besser zu verständigen". Vial, nachdem er die neue Unterschrift geleistet, wurde zum zweiten Male in die Kompagnie aufgenommen. Nach langen Verhandlungen über den Sinn der Verordnung des Rates der Zweihundert, der in der That zweideutig war, beschloß die Kompagnie am 18. Juni, vorzüglich auf Antrieb von T., die Frage über die Unterschrift der Konsensformel wieder vorzunehmen. An der Sitzung vom 25. Juni, wo die Sache in ernstliche Beratung gezogen werden sollte, nahmen von 34 Mitgliedern der Kompagnie 12 streng calvinisch Gesinnte nicht teil, worunter Calandrini und Ben. Pictet (s. d. A. Bd XV S. 395) die bedeutendsten waren. Es wurde ohne Schwierigkeit beschlossen, keine Unterschrift mehr zu fordern; folgende Motive wurden dafür angegeben: 1. Nach Beseitigung des ungeheuerlichen sic sentio könne man auch das sic docebo nicht beibehalten; 2. die Worte: quoties hoc argumentum tractandum suscipiam seien sehr zweideutig; 3. die Worte neque ore, neque calamo, neque publice, neque privatim könnten eine Art Inquisition hervorrufen, welche sich bis auf Unterredungen und Briefwechsel erstrecken müßte; 4. dergleichen Verpflichtungen seien absolut unausführbar. Außerdem machte die Kompagnie geltend, daß die genannte Unterschrift den anderen Kirchen, besonders denen Deutschlands und Englands, welche anders gesinnt seien, großen Anstoß geben, und daß, wenn diese Kirchen, dem Genfer Beispiel folgend, für ihre Sätze ähnliche Unterschriften fordern wollten, daraus eine Spaltung zwischen ihnen und Genf entstünde. Überdies sei es unangemessen, einesteils sich mit einem mündlichen Versprechen der Konformität mit dem Worte Gottes und mit dem Glaubensbekenntnis (der zweiten helvetischen Konfession) zu begnügen und andererseits eine Unterschrift betreffend gleichgiltige Dinge zu verlangen. In verschiedenen Kirchen der Schweiz, Zürich, Basel, Schaffhausen, werde keine Unterschrift verlangt. Man betonte fernerhin, daß die Konsensformel den lutherischen Kirchen absonderlich mißfalle, daß die reformierten Fürsten Deutschlands wünschten, man möge den Weg der Milderung einschlagen, und daß auch die englischen Prälaten sehr unzufrieden seien mit diesen erzwungenen Unterschriften. Die betreffenden Materien seien von keinem Einflusse auf die Sitten, auf den Gottesdienst, auf die Predigtweise; es gebe tausend theologische Fragen, wichtiger als die betreffende, über welche man geteilter Meinung sei, ohne daß man daran denke, Formeln deswegen aufzustellen und deren Unterschrift zu befehlen. Es sei hart, ein Reglement zu haben, dessen Handhabung selbst die Reformatoren, wenn sie noch lebten, und andere große Männer, die nach ihnen aufgetreten, vom geistlichen Amte ausschließen würde. Selbst in der römischen Kirche, welche die Inquisition errichtet habe und welche sich für untrüglich halte, dulde man sich gegenseitig in den in Frage stehenden Punkten. T. und Sartoris wurden beauftragt, dem Staatsrate den gefaßten Beschluß und dessen Motive unterzubreiten. Allein die opponierende Minorität der Kompagnie übergab dem Staatsrate auch zwei Mémoires, verfaßt von ihren beiden Häuptern Calandrini und Pictet. Dieser sagte unter anderem: „es ist uns unmöglich, unsere Besorgnisse zu verhehlen. Zuerst schlug man uns vor, das sic sentio zu streichen, darauf das sic docebo; jetzt will man das Ganze abschaffen. Wir befürchten, daß bald die Reihe an die Synode von Dordrecht und die Glaubensbekenntnisse komme. Wir besorgen das Aufkommen des Arminianismus und selbst ärgeres. Die Geister sind in diesem Jahrhundert außerordentlich begierig nach Neuerungen. Daher bitten wir Euch, zu befehlen, daß fortan die Canones von Dordrecht mit derselben Formel unterschrieben werden sollen, mit der man ehemals unsere Reglements unterschrieb: sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo". Diese Protestation blieb doch nicht ganz ohne Wirkung, so stark auch die freiere Strömung sein mochte. Dem Staatsrate wurde von der Kompagnie folgendes Formular der Verpflichtung, welche die Kandidaten eingehen sollten, vorgeschlagen: „Ihr versprechet und schwöret vor Gott, alles zu glauben und zu bekennen, was in den heiligen Schriften des Alten und NTs enthalten ist, welche die wahre und einzige Richtschnur unseres Glaubens sind. Ihr versprechet ferner nichts zu lehren, was dem Glaubensbekenntnisse und dem Katechismus unserer Kirche nicht konform sei, als welche die Summa der Schriftlehre enthalten. Endlich seid ihr ermahnt, in der Kirche und in der Akademie nichts zu lehren gegen die Canones der Synode von Dordrecht und gegen die Reglements der „Vénérable

Compagnie". Der Staatsrat billigte dieses Formular. Die Majorität des Rates der Zweihundert, mit der genannten Formel, als einem bloßen Kompromiß, nicht zufrieden, wollte die Geistlichkeit ermuntern zu einer völligen Abwerfung der konfessionellen Verpflichtung überhaupt. Doch verfloß noch geraume Zeit, bis die genannte Verpflichtungsformel beseitigt wurde. Im Jahre 1725, da die orthodoxe Minorität bereits im Aussterben begriffen war, beschloß die Kompagnie, mit Ausnahme von einem oder zwei Mitgliedern, in der Sitzung vom 15. Juni, die Formel von 1706 aufzugeben und sich einzig und allein an den 6. Artikel der calvinischen Ordonnances écclesiastiques zu halten: „Ihr bekennet, daß ihr die Lehre der Propheten und Apostel festhaltet, wie sie in den Büchern des Alten und NTs enthalten ist, von welcher Lehre wir in unserem Katechismus einen Inbegriff haben". Zu gleicher Zeit sollten die aufzunehmenden Kandidaten vom Moderator der Kompagnie ermahnt werden, auf der Kanzel nichts Unnützes, noch bloß der Neugierde Dienendes oder den Frieden Störendes vorzutragen. Damit war nicht nur die helvetische Konsensformel, die Canones von Dordrecht, sondern auch die zweite helvetische Konfession abgeschafft und allein dem Katechismus Calvins noch eine Art von symbolischer Autorität vindiziert. Und damit man auch diese Autorität nicht zu hoch anschlage, war ausdrücklich bemerkt: „wenn die Kompagnie vom Katechismus spreche, so geschehe es nicht in der Absicht, ihn der Schrift gleichzustellen, noch um die Befolgung desselben in allen Einzelheiten zu empfehlen, sondern bloß und allein um zu bezeugen, daß die Kompagnie erkenne, die Substanz und der Inbegriff der christlichen Lehre seien darin enthalten. Außerdem wurde hervorgehoben, daß, indem man sich an jene Ordonnances halte, man sich unter eine Regel stelle, die man niemals hätte verlassen sollen und unter welcher die Genferische Kirche mehr als ein Jahrhundert lang gelebt habe. Im Protokoll der Sitzung, worin dieser Beschluß gefaßt wurde, ist gesagt, daß der Staatsrat einmütig die Ansicht der Kompagnie betreffend das Formular von 1706 billige, daß er aber wünsche, daß man von dieser Sache so wenig als möglich Aufhebens mache. Offenbar war die Regierung mit der Geistlichkeit einverstanden; sie wünschte aber, nach der Sitte des 18. Jahrhunderts, wo alle Öffentlichkeit möglichst beschränkt wurde, daß die Sache intra parietes abgemacht würde. Man hätte gefürchtet, das Ansehen der Regierung zu schwächen, wenn die Kunde, daß sie in Neuerungen willige, allzusehr in das Volk gedrungen wäre. Doch begnügte sich T. nicht mit der Beseitigung der Konsensformel in Genf, er wollte ihre Geltung in der Schweiz überhaupt aufgehoben wissen. Er setzte sich mit dem Erzbischof Wake von Canterbury ins Einvernehmen, worauf zuerst dieser und später der König von England selbst an die schweizerischen Kantone ein Schreiben ergehen ließ, worin er sie aufforderte, der Konsensformel zu entsagen.

Die Abschaffung der Konsensformel hing für T. aufs engste mit einer anderen Angelegenheit zusammen, welche eine wichtige Stelle in seinem Leben einnimmt, nämlich mit der Union zwischen den Lutheranern und den Reformierten. Zunächst wurde er zufällig aufgefordert, sich direkt damit zu befassen. Er erfuhr im Jahre 1707 durch einen preußischen Abgeordneten in Neuenburg, daß Friedrich I., dem diese Union sehr am Herzen lag, die Ansicht der Kirche und der Akademie von Genf darüber wünsche kennen zu lernen. Die Kompagnie beeilte sich, dem König in einem Schreiben vom 22. April, welches T. aufgesetzt hatte, die verlangte Auskunft zu geben: „Die Kirche von Genf hat immer einmütig die Ansicht festgehalten, daß die Protestanten beider Bekenntnisse in allem, was wesentlich zur Religion gehört, einig sind, daß die Fragen, um welcher willen sie voneinander getrennt sind, für das Seelenheil indifferent sind, und daß sie demnach einander gegenseitg tragen, sich als Brüder betrachten, gegenseitig an den gottesdienstlichen Versammlungen teilnehmen, die Kommunion voneinander empfangen, mit einem Worte sich allesamt so benehmen sollen, als bildeten sie nur Eine kirchliche Gemeinschaft. Was die Art betrifft, wie die zwei Parteien zu vereinigen sind, so erachten wir, daß dies nicht auf dem Wege der Kontroversstreitigkeiten geschehen kann; denn keiner von beiden Teilen will dabei nachgeben, und der Streit erbittert die Geister, anstatt sie zur Milde zu stimmen. Viel besser scheint es uns, allen Streit zu meiden, über die Streitpunkte nie anders als mit Mäßigung sich zu äußern und im gegenseitigen persönlichen Verkehr die Liebe walten zu lassen. Nach diesen Grundsätzen hat die Genfer Kirche immer gehandelt. Wenn Anhänger des Augsburgischen Bekenntnisses bei uns das Abendmahl zu empfangen wünschen, nehmen wir sie mit offenen Armen auf, ohne von ihnen irgend eine Abschwörung ihrer besonderen Glaubensansichten zu verlangen; wenn sie unter derselben Bedingung uns zu ihrem Abendmahle zulassen wollen, sind wir von Herzen gerne bereit, mit ihren Gemeinden zu kommunizieren. Wir können sogar eine besondere Thatsache erwähnen,

welche Ew. Majestät die gemäßigte und friedfertige Gesinnung unserer Kirche bezeugen wird. Vor einigen Jahren haben einige hier ansässige Lutheraner um die Erlaubnis nachgesucht, von Zeit zu Zeit die Kommunion aus der Hand eines ihrer Geistlichen zu empfangen; die Erlaubnis wurde ihnen von der Kompagnie sogleich, einmütig, ohne alle Widerrede gewährt". Dem ist beizufügen, daß in demselben Jahre 1707 ein lutherischer Geistlicher, den der König von Preußen empfohlen hatte, die Erlaubnis erhielt, sich in Genf anzusiedeln; so entstand die lutherische Kirche in dieser Stadt. Der König zeigte sich in seinem Antwortschreiben, welches am 1. Juli im Schoße der Kompagnie verlesen wurde, äußerst zufrieden mit dem Gutachten und bat die Genfer Kirche, behufs der Union sich mit seinen Geistlichen und Theologen ins Vernehmen zu setzen. Die beiden Schreiben, das der Kompagnie und die Antwort des Königs, sind beigedruckt der 6. Rektoratsrede von T.: de componendis Protestantium dissidiis. Diese Rede selbst wurde gerade in dieser Zeit gehalten und auf Ansuchen der Kompagnie dem Drucke übergeben. Infolge davon wurde T. zum Mitgliede der königlichen Akademie in Berlin ernannt und vom Könige mit einer goldenen Medaille beschenkt.

Die bisherigen Erörterungen über die Abschaffung der helvetischen Konsensformel und die Union zwischen den beiden protestantischen Konfessionen führen uns zu den wichtigsten theologischen Werken des T., woraus wir seine theologische Richtung am besten kennen lernen. Vor allem kommt hier in Betracht die 1729 erschienene, auf Anlaß eines Briefes des Erzbischofs Wake an die Pastoren und Geistlichen von Genf und an die gesamte protestantische Geistlichkeit der Schweiz ausgearbeitete nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio et instituenda inter Protestantes concordia. Praemissa est brevis et pacifica de articulis fundamentalibus disquisitio, qua ad Protestantium pacem mutuamque tolerantiam via sternitur. Der genannte Brief Wakes, sowie die Antwort der Kompagnie sind der nubes beigedruckt; aus dem Vorworte erfahren wir auch, daß schon seit 1707 T. mit Leibniz in Angelegenheiten der Union unter den Protestanten korrespondierte. Die angehängte Dissertation über die Fundamentalartikel, auf die Bitte zweier lutherischer Adeliger ausgearbeitet, wurde zuerst, noch vor dem Erscheinen der nubes, besonders gedruckt und hernach noch in den zweiten Band der cogitationes et dissertationes theologicae des Verfassers aufgenommen. Die Unterscheidung der wesentlichen Lehren des Christentums von den minder wesentlichen bot sich dem dogmatischen, ja selbst dem populären Nachdenken leicht dar, aber schwieriger war es, darüber eine erschöpfende, vollkommen befriedigende Auskunft zu geben; auch T. scheint das nicht völlig gelungen zu sein. Die allgemeine Begriffsbestimmung davon ist zwar eine solche, gegen welche nichts einzuwenden ist: „ea religionis capita, quae ad ejus essentiam seu fundamentum ita pertinent, tantique sunt in ea momenti, ut, iis demptis, stare nequeat religio, vel saltem praecipua quadam planeque necessaria sui parte destituatur; oder kürzer nennt er Fundamentalartikel solche, quorum cognitio atque fides ad Dei gratiam salutemque obtinendam necessaria est. Dergleichen Artikel giebt es nur eine geringe Zahl. Diejenigen allein sind fundamental, welche von allen Christen zu allen Zeiten geglaubt worden sind. Ja, er geht so weit, zu behaupten, praeter obedientiam mandatis divinis et positam in promissis Evangelii fiduciam fundamentale nihil esse. Darauf aber stellt er den Satz auf, daß das apostolische Symbolum Fundamentalium judicium et mensura sei. Gleich nachher meint er, articulos fundamentales non esse eosdem omnibus, sed pro varia revelationis mensura, variisque hominum dotibus et circumstantiis varios esse, — so daß zuletzt nur Gott entscheidet, quid ad salutem necessario credendum sit, quisve error a salute excludat, woran sich eine praktisch heilsame Ermahnung anschließt; cum agitur de nobis ipsis, tutius esse, vel ab minimis erroribus, quasi fundamentales essent, abhorrere et in veritatum divinarum cognitione, quam longissime possumus, progredi. At, cum de aliis agitur, nonnisi caute admodum maximaque cum caritate et mansuetudine pronuntiandum esse. Den Schluß bildet die Erörterung, daß da, wo Zwiespalt herrscht, in Beziehung auf die Grundwahrheiten des Evangeliums, wie z. B. zwischen Katholiken und Protestanten, die Union unmöglich sei, wenn aber die Differenz bloß accessorische Fragen betreffe, wie das im Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten der Fall sei, so solle kirchliche Gemeinschaft Platz greifen.

Ein anderes theologisches Werk T.s, von größerer Bedeutung für die Kenntnis seiner Theologie, sind seine 1711 begonnenen und 1737 in 2 Bde gesammelten cogitationes

et dissertationes theologicae, quibus principia religionis, cum naturalis tum revelatae, adstruuntur et defenduntur, animique ad Veritatis, Pietatis et Pacis studium excitantur. Der allgemeine Charakter der Theologie, der sich darin ausspricht, ist der einer gemäßigten Orthodoxie, ähnlich derjenigen des Siegmund Jakob Baumgarten, des Lehrers und Vorläufers von Semler (s. den A. Bd II S. 464). Echt reformiert ist bei T. das Hervorheben und Betonen der natürlichen Theologie; nur fällt auf, daß die Religion der Offenbarung lediglich vervollständigen soll, was die natürliche Religion lehrt. Wenn nun der Verfasser auch eigentliche Mysterien in der geoffenbarten Religion annimmt, quae, ut perfecte comprehendantur, humani intellectus fines non sinunt, so polemisiert er desto eifriger gegen die fremdartigen, scholastischen Zuthaten zu der Theologie. „Theologia haud absimilis est arti statuariae quae non tam adjiciendo quam abradendo opera sua perficit. Tantum materiae inutilis vel noxiae abscindendum est, donec id, quod superest, sit novus homo ad Dei imaginem sculptus. Noch bezeichnender für seine Stellung zur bisherigen Entwickelung der reformierten Dogmatik ist folgende Stelle: In Nosodochium ingreditur medicus, et explorato aegrorum statu apta iis remedia praebet; mox discedit, se postero die reversurum pollicitus. Statim vero, ubi est egressus, aegroti illi de variis sermones miscent, puta de barba medici illius, de ejus capillis, de toga, item de ejus statura, patria, majoribus, tum de phyalis, quibus sua includebat pharmaca, utrum vitreae an crystallinae, an ex ignota materia essent. De his aliisque non placide, non amice, ut res ferebat, sed acerbissime inter se disputant, atque a rationibus ad convitia, a convitiis ad ictus deveniunt. Tum aliquis forte adveniens, quid agitis, miseri? clamat. Quae vos rabies, quis vos febris aestus agitat? Sumite modo allata vobis remedia; cumque sanati fueritis, tum commodius de bellis istis quaestionibus disputabitis. At illi neque dictis audiunt neque monitori pepercissent, nisi ille praecipite fuga eorum se unguibus surripuisset. In den Lehren von der Trinität, der Gottheit Christi, der Menschwerdung, dem Opfertode Christi, spricht sich T. im allgemeinen dem orthodoxen Lehrbegriffe gemäß aus. Hingegen in Betreff der Prädestinationslehre, die in der reformierten Scholastik solch eine große Rolle spielte, ist er offenbar bemüht, einen anderen Weg einzuschlagen, als den bisherigen. Er frägt: cur theologi tanto aestu tantaque fiducia de decretorum divinorum ordine inter se digladiantur? Illi circa Dei consilia optime se gerunt, qui, occultis Deo relictis, de revelatis opere implendis unice sunt solliciti. Qui crediderit, servabitur, qui non crediderit, condemnabitur. Hoc scire, de Dei decretis satis scire est. Und so wird überall von T. das Hauptgewicht auf das praktisch-fruchtbare Moment der Lehren gelegt. Ex una parte: quid habes, quod non acceperis. Ex altera: Deus reddet singulis secundum opera ipsorum. Was Böses in uns ist, ist nicht Gott, sondern uns zuzuschreiben, die Freiheit des Menschen muß nicht so hervorgehoben werden, daß darob die Gnade Gottes in Schatten gestellt werde, und wiederum darf die menschliche Freiheit nicht so weit verneint werden, daß dadurch das Urteil Gottes aufhöre, ein gerechtes zu sein. In Sachen des Heiles sollen wir so handeln, als ob alles von uns abhänge; dagegen so beten und danken, als ob von uns nichts abhinge. Duo haec multum differunt, non justificari neque salvari propter ulla bona opera, et justificari ac salvari nullo praestito bono opere. Cum fides Christum totum complectitur, non modo ut prophetam et sacerdotem sed etiam ut regem, hinc requiritur, neminem credere, qui Christi legibus se non subjiciat etc.

T. Cogitationes enthalten vieles Apologetische, welches dem Verfasser einen ehrenvollen Platz unter den Apologeten des Christentums sichert (s. Pelt, Encyklopädie S. 391). Seine apologetischen Ideen sind aber in der französischen Welt hauptsächlich in der Form bekannt geworden, die Vernet, Professor der Geschichte und der schönen Wissenschaften in Genf, ihnen gegeben hat unter dem Titel: Traité de la vérité de la religion chrétienne, tiré du latin de Mr. J. A. Turrettini, 3 Bde, 1735—1740. Vernet bezeugte, daß er allerdings sehr frei übersetzt habe, „aber durchaus mit Billigung und unter den Augen des Verfassers". In den folgenden Ausgaben und Bearbeitungen mischte Vernet immer mehr von den Seinigen ein, so 1748 in einer zweiten Ausgabe des ersten Bandes, den er bezeichnend genug überschrieb: de la grande utilité d'une révélation ajoutée à la lumière naturelle, statt des älteren von T. approbierten Titels: de la nécessité de la révélation. Die zweite Ausgabe des dritten Bandes, die 1751 erschien, erlaubte sich noch größere Freiheiten, worüber zu vgl. Viguié, Histoire de l'apologétique dans

l'église réformée française, Paris 1858. Bei Vernet tritt der Deismus des 18. Jahrhunderts deutlich hervor, zwar noch in Verbindung mit einem gewissen Supranaturalismus, aber mit gänzlicher Verkennung des mystischen Elementes der Religion.

In Genf selbst erlangte T. allmählich die Stelle eines geistlichen Primas. Als solcher hat er z. B. die Sitte der öffentlichen Konfirmation eingeführt. Auch vom Auslande her wurde er unzählige Male um Gutachten und Interventionen angesprochen. Seine letzten Lebensjahre waren sehr getrübt durch die Genfer Unruhen vom Jahre 1734, T. starb am 1. Mai 1737. Nach seinem Tode erschienen seine commentarius theoretico-practicus in ep. St. Pauli ad Thessalonic., Basel 1739, sodann seine praelectiones zum 11. Kapitel des Römerbriefes, Genf 1741, und ein Traktat über die Auslegung der hl. Schrift, Berlin 1766. Eine vollständige Sammlung seiner Werke erschien 1775 in Leutwarden. (L. Thomas †) E. Choisy.

**Twesten**, August Detlev Christian, gest. 8. Januar 1876. — Zur Biographie: D. August Twesten nach Tagebüchern und Briefen, von C. F. Georg Heinrici, Berlin 1889; C. Er. Carstens, Geschichte der Kieler theologischen Fakultät, 1875; Art. Twesten in ADB; Zur Geschichte des Harmsschen Thesenstreits, Ztschr. der Gesellschaft für Schlesw.-holst. Gesch. 1890, S. 271 f. Die Art. von Lübker, Schröder, Alberti im Schlesw.-holst. Schriftsteller-Lexikon II, 490, 634. Fortsetzung II, 330; P. Kleinert u. E. Curtius, Worte der Erinnerung an Dr. A. Twesten, 1889; Paul de Lagarde, Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist, Mt IV, 1890, S. 85 f.; D. E. C. Ranke, Ein Lebensbild, gezeichnet von s. Tochter E. Hitzig, 1906, S. 151 f.; L. v. Rankes Werke, Bd 53, S. 267. 275 f. — Schriften Twestens abgesehen von den in der biographischen Skizze angeführten Reden und Aufsätzen, den Beiträgen zu den Kieler Blättern und den ThStK (vgl. Heinrici, Twesten S. 274. 422): Commentatio critica de Hesiodi carmine, quod inscribitur opera et dies, Kiel 1815; Die drei ökumenischen Symbole, die Augsburgische Konfession und die repetitio confessionis Augustanae, herausgegeben von A. Twesten, Kiel 1816; Die Logik, insbesondere die Analytik, Schleswig 1825; Grundriß der analytischen Logik; für seine Vorlesungen entworfen. Kiel 1834; Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach dem Kompendium des D. W. M. L. de Wette, Hamburg, Perthes, Band I. welcher die Einleitung und den ersten kritischen Teil enthält, 1. Aufl. 1826, 2. Aufl. 1829, 3. Aufl. 1834; 4. Aufl. 1838; Band II, 1. Abteilung, welche die Theologie und die Angelologie enthält, Hamburg 1837; Friedrich Schleiermachers Grundriß der philosophischen Ethik, mit einleitender Vorrede, Berlin 1841; Matthias Flacius Illyricus, eine Vorlesung. Mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melanchthons Verhalten zum Interim von Hermann Rossel, Berlin 1844; Leonhardi Hutteri Compendium locorum theologicorum. Addita sunt excerpta ex Jo. Wollebii et Ben. Picteti compendiis. Praefatus est Dr. A. Twesten, Berlin 1855; Zur Einnerung an Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Vortrag gehalten in der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 21. November 1868, Berlin 1869.

T. wurde am 11. April 1789 zu Glückstadt in Holstein als der dritte Sohn des aus dem hannoverschen Kirchspiele Marschacht stammenden Bürgers und Handwerkers Johann T. und der Sophie T., geb. Stoll, geboren. Er starb in Berlin als Oberkonsistorialrat und Professor der Theologie, nachdem er in seinem akademischen Berufe bis in die letzten Lebenstage thätig geblieben war. In der Geschichte der theologischen Wissenschaft behauptet er durch die eigentümliche Verwertung der Grundsätze Schleiermachers zur Belebung und Begründung der kirchlichen Glaubenslehre seinen Platz; als Lehrer hat er durch Klarheit und Sicherheit der Methode, durch selten ausgebreitete und umsichtig ausgebeutete Gelehrsamkeit, durch sorgsam abwägende Billigkeit des Urteils und ungeblendete Wahrheitsliebe während zweier Menschenalter in philosophischen, exegetischen und systematischen Vorlesungen unermüdlich thätig auf weite Kreise der theologischen Jugend nachhaltig eingewirkt; als Mitglied des Kirchenregiments arbeitete er in gerechter Milde und in bewußter Ablehnung jeder Verkümmerung der reformatorischen Grundsätze für den Aufbau der einen und großen, ihrer Einheit auch bei rückhaltlosem und treuem Festhalten des Bekenntnisgrundes sicheren evangelischen Kirche. Überall steht er mitten in den Bewegungen der Zeit, die er durchlebt, jeden Eindruck, jede bedeutende Erscheinung selbstständig und gewissenhaft in sich verarbeitend, aber zugleich in vorsichtiger Zurückhaltung nur dann eingreifend und hervortretend, wenn die Umstände es nicht anders gestatteten. Seine Entwickelung und sein Wirken, für dessen Schilderung nicht nur seine Schriften, sondern auch zahlreiche bedeutende Briefe und Aufzeichnungen als Quellen vorhanden sind, bieten daher zugleich ein Spiegelbild der geistigen Bewegungen der Zeit, die er durchlebt hat.

Seine Vorbildung erhielt T. auf der Gelehrtenschule Glückstadts, die er im April

1808 verließ, um die Universität Kiel zu beziehen. Auf den Geist der Glückstädter Schule lassen die „Bemerkungen über die Unterrichtsgegenstände in den Gelehrtenschulen unserer Herzogtümer“ (Kieler Blätter 1816, S. 216) zurückschließen, in denen T. für die Zusammenfassung der geistigen Kräfte auf die gebührende Vorbereitung zum akademischen Studium eintritt und vor der Ertötung des freien Geistes durch Generalisieren und Schematisieren, sowie vor der Überlastung durch Realkenntnisse, die schließlich nur die Oberflächlichkeit befördern, eindringlich warnt. Weckung des Interesses und klassische Bildung, in welcher der Geist sich methodisch regen lerne, bleibe die Hauptsache. Ohne sich bestimmt für ein Fachstudium entschieden zu haben, widmete er sich zunächst unter Heinrichs und Reinholds Leitung der Philologie und Philosophie, während er von den rationalistischen Vertretern der Theologie, zu der ihn im Grunde sein Herz hinzog, sich zurückgestoßen fühlte. Erst in Berlin, wohin er im Herbst 1810 als einer der ersten Studierenden der neubegründeten Hochschule übersiedelte, sollte er zum Theologen werden. Einen anschaulichen Einblick in seine Interessen und Beziehungen gewähren die Tagebücher, die er während der beiden Semester seines dortigen Aufenthaltes für Christian Brandis führte. Fichte und Wolf hatten ihn hingezogen. Aber Schleiermacher erst vermochte seinem Geist, der in dem Streben nach universeller Ausbildung in die wohl erkannte Gefahr der Zersplitterung geriet, Gepräge und Richtung zu geben. Wolf dagegen entfernte ihn mehr und mehr von sich durch die allzu leichtherzige Betreibung seines Lehrberufs, ebenso Fichte durch seine apodiktische Prophetenart und die wachsende Unverständlichkeit in der Darlegung der letzten Prinzipien seiner Philosophie. „Von Fichte stieß mich beides zurück, seine Personalität — nicht als wenn ich diese nicht achten mußte, aber weil sie meinem Wesen so ganz fremd war — und zugleich das, was er als ihren Mittelpunkt selbst angab, seine Philosophie. Zu Schleiermacher hingegen zog mich beides hin“. Entscheidend wirkten hierzu die Vorlesungen über die theologische Encyklopädie.

Im Herbste 1811 verließ T. Berlin, wo er dem Drange nach viel umfassender Bildung mehr Raum gegeben hatte, als dem Fachstudium nützlich war. Deshalb wird es ihm schwer, zu einem äußeren Abschlusse zu kommen. Er schreibt an Schleiermacher, der ihm ein Freund geworden war: „Weil niemand mich eigentlich hat studieren lassen, sondern dies nach und nach von selbst so gekommen ist, so habe ich auch die Zeit meines Studierens nie in Beziehung auf eine andere gedacht, sondern jede Zeit verlebt, als wäre sie um ihrer selbst willen da“. Jedoch in dem ernsten Willen, sich zusammenzufassen, vollendete er seine Erstlingsschrift, vermittelst deren er in Kiel den philosophischen Doktorgrad erwarb. Es ist die wertvolle Commentatio critica de Hesiodi carmine, quod inscribitur opera et dies, die er dann 1815 mit einigen Zusätzen von Heinrich durch den Druck veröffentlichte. Er prüft darin nach der Methode F. A. Wolfs die Dichtung, indem er in ihr, scharfsinnig scheidend und verknüpfend, eine Reihe von Liedern und Fragmenten, die später zu einem Ganzen verbunden sind, nachweist. Die Art aber, in der er sich wider die Neigung, ins Weite zu gehen, unter dem Antrieb des Pflichtgefühls an die nächste Aufgabe bindet, ist vorbildlich für alle Folgezeit. Mit dem sich erweiternden Berufe wuchs auch die Treue, die sich nicht genug thun konnte in der Erfüllung des zunächst Obliegenden und so fast ausschließlich durch die unmittelbaren Anforderungen in Anspruch genommen wurde.

Nach kurzer Wirksamkeit am Werderschen Gymnasium zu Berlin wird T. im Juli 1814 zum außerordentlichen Professor der Philosophie und Theologie in Kiel ernannt und tritt im Herbste sein Amt an. Die älteren Kollegen der theologischen Fakultät empfingen ihn als den Jünger neuer Grundsätze eher mit Abneigung, als mit Wohlwollen. Aber als ebenbürtiges Glied wird er von dem Kreise aufgenommen, der den Geist der nordischen Hochschule bestimmte. So findet ihn Christian Brandis, als er im Frühling 1815 mit Bunsen in Kiel verweilt, in erfolgreichstem Austausch mit den Gesinnungsgenossen. Brandis schildert seine Eindrücke. „Es war eine glückliche Zeit für jene kleine Universität; Männer, wie T., mein geliebtester Universitätsfreund, Dahlmann, Falk, Hegewisch, lebten im engen Verein miteinander, aus welchem bald darauf die Kieler Blätter hervorgingen (das erste Heft erschien 1815), eine Sammelschrift von gediegenem Werte.“ Mit voller Klarheit verfolgten dieselben die höchsten Ziele einer „vaterländischen Zeitschrift“. Die Errungenschaften der Befreiungskriege wollen sie dem deutschen Volke sichern. „Alle Gegenstände des Wissens, soweit sie unmittelbar mit dem Leben zusammenhängen und so dargestellt sind, wie sie als Gemeingut aller Gebildeten, vorzüglich durch die öffentliche Meinung, zum Wohle unseres allgemeinen und besonders unseres nächsten Vaterlandes wirken können, gehören zum Plane dieser Zeitschrift“ — sagt die Vorrede.

Und dieſen Zweck erreichte ſie (vgl. weiteres in der Biographie Springers: Friedrich Chriſtoph Dahlmann, Leipzig 1870, Bd I, S. 86 f.). In einem Briefe an Reinhold (8. Oktober 1817) ſendet F. H. Jakobi den „Kieler zwölf Apoſteln“ ſeinen Gruß. Die „trefflichen Aufſätze“ der Blätter läßt er ſich öfter wieder leſen, und unter denſelben feſſelt vor allem T.s „Rede eines Geiſtlichen in einer Geſellſchaft von Amtsbrüdern“ (Bd I, S. 125 f.) ſein ganzes Intereſſe. Er erkennt darin die glückliche Faſſung des Problems, auf deſſen Löſung alles hindränge, wenn „dem träger ſchlagenden Herzen des chriſtlichen Körpers“ neues Lebensblut zugeführt werden ſolle: „Wer die Religioſität der Väter will, muß auch die Religion der Väter wollen“. Und während Jakobi über den Zwieſpalt von Sehnſucht und Einſicht nicht hinauszukommen geſteht, freut er ſich doch der klaren und kraftvollen Art, in den T. über denſelben ſich zu erheben ſucht, indem er an dem „rationalen Deismus“, dem auch die Kieler Theologen huldigten, ſchneidige Kritik übt. Seine Abneigung gegen alles Beſtimmte und Eigentümliche mache ihn zu einem Schattengebilde. „Ebenſowenig wie es einen Baum überhaupt giebt, giebt es eine Religion überhaupt“. Es kommt darauf an, aus den kirchlichen Verſammlungen „jenes kalte Weſen, jene Halbheit und Zerſtreutheit zu entfernen, um derentwillen ſie kaum noch als entſprechende Darſtellungen eines lebendigen Organismus angeſehen werden können“. „Es müſſen ſich Brüder, keine Zuhörer verſammeln“, nicht um gewiſſer liturgiſcher Formen und Riten froh zu werden, auch nicht, um ſich durch eine Predigt unterhalten und belehren zu laſſen — iſt doch die Kirche „keine bloße menſchliche Lehranſtalt für Erwachſene“ —, ſondern um mit den göttlichen Gaben hauszuhalten.

Dieſe ungehaltene Rede des jungen Profeſſors enthält wie im Keime die Zielpunkte ſeines Wirkens, die klar und bewußt von ihm durch das ganze Leben feſtgehalten worden ſind. Er weiß ſich auch als akademiſcher Lehrer durchaus bedingt durch die ſtändige Rückſicht auf die praktiſche Bedeutung des chriſtlichen Lebens und iſt beſtrebt, dasſelbe im Gegenſatze zu ausgelebteren Formen zu erneuter Kraft zu bringen, indem er von Schleiermachers Ergebniſſen ausgeht, aber zugleich die geſchichtlich gewordene Geſtalt des evangeliſchen Chriſtentums nach ihrem Recht und ihrer Wahrheit zu verſtehen und nach ihrem bleibenden Wert zu erweiſen ſich bemüht. Der mehr und mehr ſich erweiternde Kreis ſeiner Vorleſungen und ſeine litterariſche Arbeit treffen in dieſem Streben zuſammen, ſo daß er auch bei dem Anbau der Gebiete, die in keiner unmittelbaren Verbindung mit der Theologie ſtehen, den Zweck verfolgt, ſich die Waffen zu nachdrucksvollerem Eintreten für die Religion zu beſchaffen, in der er die entſcheidende Bürgſchaft der moraliſchen Geſundheit des Vaterlandes findet. Die theologiſchen Arbeiten aber ſtellt er immer ausſchließlicher auf Unkoſten von anderen wiſſenſchaftlichen Plänen, die er lange und mit Liebe hegt, in den Dienſt ſeiner Lehrthätigkeit. Allerdings wirkt hierzu auch die ſkrupulöſe Strenge mit, vermöge deren er auch im litterariſchen Schaffen ſich nie genug thun konnte. „Zum Schriftſteller bin ich überhaupt nicht recht gemacht. Ich gehe nicht leicht genug daran und ſtöre mich durch zu viel Kritik“ (20. Juli 1819 an Schleiermacher).

In dreifacher Richtung bewegten ſich ſeine Vorleſungen, indem er die philoſophiſchen, ſyſtematiſchen und neuteſtamentlich-exegetiſchen Disziplinen in ſtetig ſich erweiterndem Umfange in den Kreis ſeiner Arbeit zog. In der ſyſtematiſchen Theologie pflegte er zuerſt die philoſophiſche Theologie, in welcher er die Anregungen Kants, Fichtes und Schleiermachers in eigentümlicher Weiſe ausnutzte; gleichzeitig wandte er der Lehre von der Kirche, der Symbolik, dann aber auch der Encyklopädie, der Dogmatik und Ethik das eindringendſte Studium zu. In der Exegeſe dehnte er ſich über alle Teile des NTs aus. Dazu kamen während einer Reihe von Semeſtern die Leitung des philologiſchen Seminars und ſonſtige Übungen, in denen er die Vorleſungen fruchtbarer zu machen bemüht war. Überall legt er den Schwerpunkt auf die Darlegung ſicherer und klarer Kenntniſſe. Deshalb arbeitet er Scholien zum NT aus, zu deren Herausgabe er, obwohl ſie druckfertig waren, ſich nicht entſchließen konnte. Sofort aber gewann er es über ſich, um ſeine Schüler mit dem Grunde bekannt zu machen, auf dem die evangeliſche Kirche ſich erbaut hat, „die drei ökumeniſchen Symbole, die Augsburgiſche Konfeſſion und die repetitio confessionis Augustanae“ unter ſorgfältigſter Benutzung der älteſten Drucke zu veröffentlichen. Um ſo notwendiger erſcheint ihm die Kenntnis dieſes Grundes, „je weniger man jetzt vorausſetzen darf, daß der Theologieſtudierende, wenn er nach Beendigung ſeines dogmatiſchen und exegetiſchen Kurſus zur Leſung der ſymboliſchen Bücher kommt, ſchon geläufige Ideen und Anſichten in denſelben wiederfindet“. Dabei ſoll die Unterſcheidung von Buchſtaben und Geiſt zu ihrem Rechte kommen; nur prüfe man, „ob der Geiſt

von allen, die ihn ergriffen zu haben meinen, wirklich gebannt und der Buchstabe in seinem Verhältnis zu ihm verstanden sei".

Die gleiche Rücksicht auf seine Schüler zeitigt seine „Logik", welcher „Der Grundriß der analytischen Logik" folgt. Die Bedeutung jenes Buchs, das in der philosophischen Litteratur lange seinen Platz behauptet hat, kennzeichnet die Absicht Schleiermachers, Vorlesungen darüber zu halten. T. nimmt in demselben Stellung gegen die Versuche der Zeitgenossen, die Logik in eine Denk- und Wissenslehre umzusetzen, gegen die Überschätzung des Wertes der Vernunftschlüsse auf Kosten der Induktion und der richtig verfolgten Analogie. Auch hier will er das erprobte Alte gegen vorschnelle Entwertung in Schutz nehmen, indem er knapp und lichtvoll darthut, daß die Logik nicht um ihrer selbst willen von Begriffen und Urteilen handele, sondern um ihres Gebrauchs willen für eine andere Denkoperation. Dadurch aber biete die Logik das notwendige Organon aller echten wissenschaftlichen Methode und bleibe der unterscheidende Ausdruck der in Europa einheimischen wissenschaftlichen Bildung, die zum guten Teile im Streben nach logischer Vollendung besteht.

Bald folgte der erste grundlegende Band der „Vorlesungen über die Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche", für deren Abfassung Schleiermachers Glaubenslehre (1821. 1822) entscheidend geworden war. Seinerseits will er diese ergänzen. Über sein Verhältnis zur Methode des Meisters schreibt er an ihn: „Sie nehmen ihren Standpunkt mehr über, ich in dem christlichen Bewußtsein". „Mir ist es vorgekommen, daß bei dem jetzigen Stande der Dinge, wo das Christentum so sehr vielen noch etwas fast Unbekanntes ist, wo also das credere nicht immer vorausgesetzt werden kann, um nur das intelligere hinzuzufügen, die didaktische Rücksicht auf die Lehrlinge der Behandlung aus dem zweiten Standpunkte für viele den Vorzug giebt". Mit Rücksicht auf diese Unterschiede entwirft er seinen Plan:

Die ältere Weise der Dogmatik ist es gewesen, die aus der Bibel gezogenen Glaubenssätze logisch zu ordnen und zu verknüpfen, während ihre Wahrheit allein auf die Autorität Christi gegründet wurde. Im Gegensatz dazu sei sie dann auf irgend ein System der natürlichen Theologie oder Religionsphilosophie, das für ihren allein haltbaren Kern ausgegeben wurde, reduziert worden. Zwischen den beiden Extremen mußte Stellung genommen werden. Es gelte nicht eine einfache Rückkehr zum Alten; denn bloße Autorität sei keine Macht mehr, man fragt nach den Gründen. In Beibringung derselben geht T., in umgekehrtem Verhältnis zu Schleiermacher, von dem gegebenen Stoffe der kirchlichen Lehrbestimmungen auf den tieferen Grund desselben zurück. Schleiermacher steckt im „Geiste einer großartigen Toleranz" die Grenze ab, bis wohin der Zusammenhang mit dem Prinzip des evangelischen Christentums möglich sei. T. will mitten aus diesem Zusammenhange dem evangelischen Bewußtsein Klarheit und Vertrauen zu seinen geschichtlichen Voraussetzungen vermitteln. Seine Glaubenslehre soll eine Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche sein, die nicht wie „ein verdorrter und abgestorbener Baum" dastehe. Aber damit ist nicht behauptet, daß die einzelnen Lehrbestimmungen deshalb für richtig gelten müssen, weil sie in der Kirche angenommen sind. Gerade weil die Kirchenlehre nicht als abgeschlossen und unverbesserlich anzusehen ist, bedarf sie erneuter geschichtlicher Forschung und systematischer Bearbeitung. Aus methodischen Rücksichten, von der Absicht geleitet, bereits Geleistetes nicht zu wiederholen, legt er de Wettes Lehrbuch zu Grunde. Trotz tiefgehender Verschiedenheit der Prinzipien weiß er sich mit diesem Forscher verbunden in dem „gemeinschaftlichen Interesse teils für eine richtige historische Auffassung des kirchlichen Lehrbegriffs, teils für die wissenschaftliche Erforschung und Aneignung des ihm Wesentlichen und dauernd Giltigen".

Durch dieses Werk, so sagt ein Zeitgenosse, hatte T. nach unserer Überzeugung den kirchlichen Bedürfnissen das lösende Wort und den kirchlichen Bestrebungen die entsprechende Formel dargeboten. Man erblickte in demselben den gediegenen Erweis dafür, daß die systematische Arbeit der Reformationskirchen ihren Wert und ihre Kraft behaupte. Trotz der großen Auflage war daher der äußere Erfolg ein ausnehmender, da bis zum Jahre 1838, obwohl die Vollendung noch immer ausstand, vier Ausgaben nötig wurden, an welchen zu bessern und zu feilen der Verfasser nicht nachließ. Aber dieses Hauptwerk seines Lebens ist ein Torso geblieben. Der Prinzipienlehre des ersten Bandes folgte 1837 die Gotteslehre; danach war T., obwohl er seine Vorträge über Dogmatik mehr als zwanzig Male umgearbeitet hat, zur Veröffentlichung des ausstehenden Teils nicht zu bewegen. Je deutlicher ihm die Schwierigkeiten wurden, in die der Ausbau der Christologie und der Erlösungslehre ihn von seinen Grundsätzen aus führte, desto zurückhaltender wurde er.

Jene objektive ehrliche Gerechtigkeit einerseits, kraft deren er in den Vorlesungen auf die gleichwertigen Möglichkeiten der dogmatischen Fassung von Glaubenssätzen hinwies, ohne sich selbst entscheiden zu wollen, andererseits das nicht ruhende Trachten nach einer bestimmten Stellungnahme insbesondere zu den entscheidenden Fragen der Christologie, hielten ihn von dem vollen Abschluß seiner Forschungen, der ihm die unerläßliche Vorbedingung ihrer Veröffentlichung war, zurück, trotzdem er unter dieser Zurückhaltung litt.

Doch unter diesen Eindrücken stand seine Kieler Wirksamkeit nicht, die durchleuchtet ist durch die freudige Zuversicht, von festem Grunde aus die evangelische Kirche zu erbauen und ihr Recht auf Selbstständigkeit zu erweisen. In letzterer Hinsicht bietet namentlich seine Rede beim Antritt des Rektorats im dreihundertjährigen Jubeljahre der Augsburgischen Konfession (5. März 1830) einen wertvollen Beleg. Er beurteilt darin das evangelische Grundbekenntnis als die klassische Urkunde der Gewissensfreiheit. Die Begründung derselben liege in der klar und treffend (Art. 28) ausgesprochenen Unterscheidung der weltlichen und geistlichen Macht, mit der zugleich der Grundsatz sich ergebe, daß in Dingen des Gewissens und der religiösen Überzeugung nicht Zwang und bürgerliche Gewalt, sondern Wort und Belehrung die Mittel seien, wodurch allein man auf andere einzuwirken suchen dürfe. Mit voller Hingebung lebte er selbst dem also gerichteten Wirken, durch dessen Erfolge die Kieler theologische Fakultät einen Aufschwung gewann, der allein schon ihm als akademischen Lehrer die geachtetste Stellung verschafft hätte. Gesteigert wurde die Kraft seiner Einwirkungen noch durch die Gemeinschaft mit Klaus Harms, der seit 1816 nach Kiel gerufen als Prediger und Seelsorger die Gemüter tief bewegte und ergriff. Vielleicht war es gerade der Gegensatz der Charaktere, der ihr Zusammentreffen in der Verfolgung der gleichen Ziele besonders ergiebig machte. Der Empfindlichkeit von Harms begegnete bei T. unbeirrte sachliche Erwägung; der temperamentsvolle Anpassungstrieb des ersteren fand in T.s umsichtiger Behandlung der evangelischen Prinzipien seine Regelung; der Neigung von Harms, dem vorübergehenden Eindruck in warmer Hingabe oder leidenschaftlicher Abwehr Raum zu geben, trat T. mit der offenen Wahrhaftigkeit echter Freundschaft entgegen. Wenn er deshalb zu Harms Vorgehen in den Thesen, mit denen derselbe in seiner Weise die Jubelfeier der Reformation begehen wollte, wie Johannes der Täufer zu dem noch ungeworfelten Weizen Stellung nimmt — in den Briefen liegen die Zeugnisse dafür vor —, so dankt er dem gottbegnadigten Prediger zugleich auf das aufrichtigste für jede Förderung und Anregung. Der Vater des Epigramms: T. bekehrt seine Zuhörer und Harms tauft sie danach, hatte vom Standpunkte des alten Rationalismus aus nicht Unrecht.

Aber es war ihm nicht beschieden, in seiner zum besten Teile von ihm selbstständig gestalteten Kieler Wirksamkeit zu verharren. Rufe nach Bonn und Göttingen hatte er abgelehnt. Nach Schleiermachers Tode aber erhielt er die Aufforderung, Nachfolger des großen Bahnbrechers zu werden. Es entspricht seiner Heimatsliebe und seiner strengen Selbstkritik, die er eine Äußerung seiner „skeptischen Natur" zu nennen liebt, wenn er sich schwer zur Annahme entschließt. Erst Neander und dann durch persönliche Verhandlung in Kiel Johannes Schulze brachten seine Bedenken zum Schweigen.

Im Sommer 1835 siedelte er nach Berlin über, um nach Maßgabe seines Lehrauftrags Dogmatik und neutestamentliche Exegese anzubauen. Die Regierung erwartet in ihm einen Theologen, der „eine wahrhaft evangelische Frömmigkeit wie eine treue und aufrichtige Anhänglichkeit für das Prinzip der evangelischen Kirche mit einer gründlichen theologischen Gelehrsamkeit und einem freien, von jeder einseitigen Parteistellung entfremdeten wissenschaftlichen Geiste verbindet". So stellte sich ihm recht eigentlich die Aufgabe, die Mitte zu behaupten zwischen den beiden herrschenden, auseinanderstrebenden Geistesströmungen auf kirchlichem Gebiete, denen Neander innerhalb der theologischen Fakultät in gleicher Weise abhold war, ohne doch entschieden und durchschlagend ihnen entgegentreten zu können. Es waren die „Hegelei" Marheineckes und die neu-orthodoxe Gesetzlichkeit Hengstenbergs, die, untereinander im Streit um die Führung, zunächst sich zusammenfanden in der Zurückhaltung gegen den neuen, ihnen nicht erwünschten Kollegen. Und in der That blieb T., trotz wichtiger Berührungspunkte und trotz des ihn stets leitenden Triebes zur Verständigung, grundsätzlich von den Richtungen beider getrennt. Von dem Versuche, die dogmatischen Formeln und Begriffe zu Trägern Hegelscher Gedanken zu machen und so einen Scheinfrieden zwischen Theologie und Philosophie zu schließen, mußte er sich abwenden kraft der Erkenntnis des allem religiösen Leben eigentümlichen Gebiets. Andererseits verband ihn mit Marheinecke die Ehrfurcht vor der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi. Mit Hengstenberg war er eins in dem Erstreben einer festeren und

tiefer gegründeten Form des kirchlichen Lebens. Aber jene künstliche Erneuerung der Orthodoxie mit pietistischem Einschlag, die ihre Anleihen bei den dogmatischen Voraussetzungen des 17. Jahrhunderts und den hochkirchlichen Bewegungen Englands machte und in Gefahr kam, den Schwerpunkt des evangelischen Lebens in die äußere Autorität „der kanonbildenden und auslegenden Kirche" zu verschieben, mußte dem von dem Geist und der Kraft der reformatorischen Bekenntnisse durchdrungenen Schüler Schleiermachers als ein Irrweg erscheinen. Demgemäß hat er, sich selbst getreu, Stellung genommen weniger in Bekämpfung der Extreme — Polemik widerstrebte seinem Wesen, — wohl aber in klarer, sachlicher Behauptung der gewissenhaft erarbeiteten Überzeugung, die auch bei dem Gegner das Gute anerkannte und nur da sich abwandte, wo Mangel an Wahrhaftigkeit oder offene Leugnung der evangelischen Grundsätze sich geltend zu machen schienen. Zwar nicht in gleicher Energie; infolge des Rückschlages der Eindrücke von 1848, der so viele gute Keime der Entwickelung zerstörte, äußerte sich auch bei ihm eine gewisse Entmutigung. Aber der siegesfreudige Optimismus, mit dem er für den Aufbau des kirchlichen Lebens eingetreten war (vgl. Dogmatik 3. Aufl., I, S. 213 f.), wurde durch die treue umsichtige Pflichterfüllung ersetzt, welche sich darauf richtete, das rechte Gleichgewicht vor allem zu erhalten. „Er stand in unserer Mitte wie das Zünglein der Wage", so charakterisierte ein langjähriger Mitarbeiter im Kirchenregiment seine Weise.

Bedeutsam treten seine kirchlichen Zielpunkte, die er als Mitglied des Konsistoriums der Provinz Brandenburg (seit 1841) und des Oberkirchenrats (seit 1852) unerschütterlich fest im Auge behalten hat, in der Berliner Generalsynode des Jahres 1846 hervor während der wichtigen Verhandlungen über eine den Bedürfnissen der Zeit entsprechende Grundlegung der evangelischen Kirche Preußens. Es handelte sich um die Stellung zum Bekenntnis; man suchte die Form, in welcher „das Recht der protestantischen Freiheit mit den unerläßlichen Lebensbedingungen der kirchlichen Gemeinschaft" gewahrt werden könnte. (Vgl. Verhandlungen der evangelischen Generalsynode vom 2. Juni bis zum 29. August 1846 — Berlin 1846 — S. 185 f. 257 f.) Im Gegensatze zu dem Versuch einer neuen Formulierung der gemeinsamen Grundsätze der evangelischen Bekenntnisse tritt er ein für das Festhalten an den alten. Allein nicht so ist das von ihm gemeint, daß diese klassischen Urkunden der Reformation wie ein Gesetzbuch für richterliche Gewalten in Geltung gehalten werden sollten. In dem Geist, in dem sie gelten wollen, sollen sie gelten (1 Ko 3, 10—15. Art. Smal. 305). „Ich habe Vertrauen genug zu der inneren Kraft unserer Bekenntnisschriften, um zu glauben, daß sie sich durch sich selbst geltend machen werden, wenn sie nur nicht durch eine neue Bekenntnisformel in den Hintergrund gedrängt sind." „In ihren herrlichen Bekenntnissen, in der Augsburger Konfession, den Schmalkaldischen Artikeln, dem großen Katechismus Luthers hat die evangelische Kirche ihren Reichtum; das ist eine Quelle beständiger Kraft und Tüchtigkeit, davon das Herz warm wird, dafür man leben und sterben kann." Keineswegs fordere die Union ein Aufgeben der Bekenntnisse. „Worauf es bei derselben ankommt, ist allein die Einsicht, daß die Verschiedenheit der konfessionellen Überzeugungen fortan keine Trennung der Kirchengemeinschaft begründen solle." Nicht also seien die Abweichungen mit Stillschweigen zu übergehen; sondern man lasse sie gelten in der Gewißheit, daß bei weiterer Entwickelung die Unterschiede in ihrer Unerheblichkeit, wenigstens was die kirchliche Gemeinde betrifft, erscheinen werden. Dies entspreche der Ansicht Schleiermachers. „Da die früheren Versuche, meinte er, sich zuvor über die streitigen Lehren zu vergleichen, bevor man sich wirklich vereinigte, in der Regel gescheitert wären, so schlage man den umgekehrten Weg ein". Nur durch kirchliche Vereinigung wird man ermitteln, ob die Lehrverschiedenheiten der Theologie oder dem Glauben, der Schule oder dem Gemeindeleben angehören.

Noch tiefere Begründung hat T. diesen Gesichtspunkten in seiner Abhandlung über die Union gegeben (PRE 1. Aufl., Bd XVI S. 659 f.), in welcher er ihr Wesen und ihre Bedingungen erörtert. Allerdings setze die Union kirchliche Gegensätze voraus, aber eben derartige, die weder zum Schisma noch zur Häresie führen. Ihr biblisches Recht beweise die apostolische Behandlung der Gegensätze des Urchristentums. Danach ergebe sich als das Ziel aller Unionsbestrebungen die Vereinigung der gleichzeitig an einem Orte lebenden Gläubigen zu gemeinschaftlicher Erbauung. Zugleich aber müsse ein Unterschied gemacht werden zwischen dem, was zur Erbauung der Gemeinde diene, und dem, was Sache der Schule sei. Eben weil die Konkordienformel diesen Unterschied außer acht lasse, indem sie jeden Andersdenkenden von der Kirchengemeinschaft ausschließe unter der Voraussetzung, daß von entgegengesetzten Annahmen nur eine schriftgemäß und wahr sein könne, habe sie für die Entwickelung verhängnisvolle Schranken errichtet.

In diesen Ausführungen ist T.s Stellung im Kirchenregimente und auch sein Wirken in der unter mannigfachen Gegensätzen nach kräftigerer Gestaltung des kirchlichen Lebens ringenden Zeit gekennzeichnet. Keine der um die Herrschaft kämpfenden Parteigruppen konnte ihn als den ihren ansehen. Die Schüler Schleiermachers, welche in der „Protestantischen Kirchenzeitung" ihr Organ hatten, auch Nitzsch, Julius Müller, Dorner vermochten das Ideal einer Lehrunion nicht aufzugeben; Stahl dagegen und Hengstenberg forderten eine von T. als unevangelisch abgelehnte Ummodelung des evangelischen Amtsbegriffs. Die Bitterkeit und Leidenschaftlichkeit, die namentlich durch die Schlagworte und Verdikte der „Evangelischen Kirchenzeitung" in die Verhandlungen über streitige Punkte gebracht wurde, trübte den Blick für die Würdigung des gemeinsamen Bekenntnisgrundes, und das sich überstürzende Hasten nach kirchenpolitischen Ergebnissen drängte die Rücksicht auf die in der Mitte liegenden Wahrheiten zurück, von denen sich T. leiten ließ. Wie dieselben ihm die Richtschnur seiner Entschlüsse gaben, zeigt einerseits das von ihm wesentlich bestimmte Ergebnis des Kolloquiums zu Wittenberg (14. Mai 1845), das zur Ausscheidung einer theologischen Richtung führte, welche Vernunft und Geist Gottes in pantheistischem Sinne für eins erklärte, andererseits sein Ausschlag gebendes Eintreten für Sydow (1873) im Interesse der Forschungsfreiheit auch der Geistlichen.

Solchem praktischen Eingreifen entsprechen die Grundsätze für wissenschaftliche Arbeit. Zwischen wissenschaftlichen Männern solle unter allen Umständen ein wissenschaftlicher Verkehr möglich bleiben. Jedenfalls sollten sich Theologen auch der verschiedensten Ansichten in zwei Stücken begegnen: das eine ist das Interesse für wissenschaftliche Schärfe, Tiefe und Gründlichkeit, wobei festzuhalten sei, daß auch das, was wir Irrtum nennen, relative Wahrheit besitze, — das andere ist die Geschichte, das Verstehen der Vergangenheit, auf welcher wir fortbauen (Dogmatik I, S. VIf.). Darum hält er es für Pflicht, evangelischen Glauben und wissenschaftliche Tüchtigkeit als die Grundbedingungen der evangelischen Theologie, wo sie sich finden, zu schätzen, ohne durch die abweichende Form, in der sie sich darstellen, sich irre machen zu lassen. Die gehaltvolle Schrift über Matthias Flacius, dem er eine „geschichtliche Ehrenrettung" angedeihen läßt, sowie die umsichtige Ausgabe des dogmatischen Handbuchs der lutherischen Orthodoxie, über das er auch gerne Vorlesungen hielt, sind Früchte dieses Strebens, während die vollendet klaren und durchsichtigen Darstellungen der wissenschaftlichen Arbeit Schleiermachers in der umfangreichen Einleitung zu der Ausgabe des Grundrisses von desselben philosophischer Ethik (Berlin 1841) und in der Festrede bei der Berliner Universitätsfeier des hundertjährigen Geburtstages (Berlin 1869) zugleich ein Denkmal seiner Pietät gegen den Lehrer bleiben. Überall zeigt sich T. als eine anerkennende Natur, welche die eigene Einsicht aus Achtung vor der bereits geleisteten Arbeit durch Hervorheben und Erklären des Geleisteten bethätigt. Schon dem Jüngling ist es klar, „daß durch sich allein der Mensch in wissenschaftlicher Hinsicht sehr wenig wird, und daß ein eifriges Studium des früher schon Geleisteten, wenn es nur mit Geist geschieht, die wahrhaft ergiebigen Wege weist".

Man darf von T. sagen, daß er ein Mann war aus einem Gusse und von bewundernswerter Vielseitigkeit. Seine Anforderungen an sich selbst waren die strengsten, deshalb hielten ihn die nächsten Pflichten fest; seine Überzeugungen waren in sich stark und unbeugsam, deshalb haschte er niemals nach der Zustimmung der Tagesmeinungen. Wie warm er auch empfand, so suchte er doch gewissenhaft und vorsichtig die Maßstäbe seines Urteils nicht im Gefühl, sondern in der Geschichte, der Erfahrung, dem Verstand. Allewege aber trug und hob ihn das mächtigste Gottvertrauen. Als er am Totenbette seines Sohnes Karl, des berühmten Politikers, niederkniete, dankte er Gott, daß er ihm denselben seit seinem fünften Jahre, in dem der Knabe hoffnungslos darniederlag, geschenkt hätte. Zum Text für seine Grabrede erbat er sich von dem langjährigen Seelsorger und Freunde Friedrich Arndt das Schriftwort: Der Herr wird das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen und das glimmende Docht wird er nicht auslöschen. G. Heinrici.

**Twin (Tovin, Duin) Synoden in** s. d. A. Armenien Bd II S. 79,2.

**Tyconius** s. am Schluß des Bandes.

**Tyndal (Tindale), William** s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 98,24.

**Tyrus** s. d. A. Sidonier Bd XVIII S. 284,27.

**Tzschirner**, Heinrich Gottlieb, geſt. 1828. — H. G. Tz., Skizze ſeines Lebens, Leipzig 1828; Goldhorn, Mitteilungen aus Tz.s letzten Amts- und Leidensjahren, Leipzig 1828 (abgedruckt nebſt den Gedächtnispredigten von Klinkhardt, Siegel, Schmaltz u. A. in Röhrs Magazin f. Prediger, 1. Bd, 1 St.); Pölitz, H. G. Tz., Abriß ſeines Lebens und Wirkens, Leipzig 1828; Krug, Tz.s Denkmal, Leipzig 1828; Tittmann, Memoria H. G. Tzschirneri, Lips. 1828; Neuer Nekrolog der Deutſchen, Jahrgang 1828, 1 Tl., S. 113 ff.; Facilides, Tz.s Predigtweiſe ꝛc. in Röhrs Magazin f. Pred., 1. Bd, 2. St.; Der verewigte Tz. als Kanzelredner geſchildert, Halle 1829; G. Franks Art. Tz. in der 1. Aufl. dieſer Encyklopädie Bd XVI, S. 548 ff.; derſ. in d. AdB 39. Bd S. 62 ff.; Lötzſch, Tz.s Leben und Wirken, Mittweidaer Schulprogramm von 1875.

H. G. Tzſchirner wurde am 14. November 1778 zu Mittweida in Sachſen geboren. In dieſer Stadt wirkte ſein Vater ſeit 1775 als Diakonus, ſeit 1793 als Oberpfarrer, er war ein trefflicher Prediger und Seelſorger. Von ihm und einem Hauslehrer empfing Tzſchirner den erſten Unterricht. 13 Jahre alt kam er auf das Lyceum zu Chemnitz. Hier wurden Winzer (ſpäter Profeſſor der Theologie zu Leipzig), Facilides (ſpäter Superintendent zu Oſchatz), Bretſchneider (ſpäter Generalſuperintendent zu Gotha) und Neander (ſpäter Biſchof zu Berlin) ſeine Mitſchüler und Freunde. Sehr gefördert ward er in ſeiner Ausbildung durch den Privatunterricht, welchen ihm der ausgezeichnete Philolog König (ſpäter Rektor von St. Afra zu Meißen) erteilte, durch den anregenden Umgang mit einem älteren Freunde, dem Hiſtoriker Pölitz, und durch die trefflichen Predigten des Superintendenten Merkel. Schon zu Oſtern 1796 bezog er die Univerſität Leipzig, wo Beck, Gottfr. Hermann, Wenck, Wieland, Platner, Cäſar, Heydenreich, Carus, Kühnöl, die beiden Roſenmüller, Burſcher, Tittmann und Keil ſeine Lehrer wurden; beſonders dem letztgenannten ſchloß ſich Tzſchirner mit inniger Verehrung an. Im Oktober 1799 wurde er Magiſter und beſtand bald darauf in Dresden ſein theologiſches Kandidatenexamen. Im Februar des Jahres 1800 habilitierte er ſich in Wittenberg und wurde bald darauf Adjunkt (etwas mehr als Privatdozent) der philoſophiſchen Fakultät (Observationes ad Pauli Ap., epistolarum scriptoris, ingenium spectantes, P. I. II. III. Viteb. 1800). Aber ſchon nach kurzer Zeit ſah er ſich genötigt, dieſe hoffnungsvoll begonnene Thätigkeit einzuſtellen, da ihn der ſchwererkrankte Vater zum Subſtituten begehrte. Tzſchirner war eben im Begriff in dieſe Stellung einzutreten, als der Vater ſtarb. Um die Mutter und zwei jüngere Brüder unterſtützen zu können, übernahm er nun das eben erledigte Diakonat zu Mittweida. Bei aller Pflichttreue, die er dieſem Amte widmete, fand er doch noch Muße zu litterariſcher Beſchäftigung. Er gab mit Mauchart das Neue allgemeine Repertorium für empiriſche Pſychologie und verwandte Wiſſenſchaften (2 Bde, Leipzig 1802 f.) heraus; er veröffentlichte die Schriften: Leben und Ende merkwürdiger Selbſtmörder ꝛc. (Weißenf. und Leipzig 1805) und: Über den moraliſchen Indifferentismus (Leipzig 1805); er begann eine Geſchichte der Apologetik zu ſchreiben (1 Tl. Leipzig 1805, mit Vorwort von Reinhard). Beſonders dem letzteren Werke hatte er es zu verdanken, daß er 1805 nach Wittenberg zurückberufen wurde, und zwar als ordentlicher Profeſſor der Theologie. Am 24. November hielt er in der Stadtkirche die übliche Licentiatenpredigt, kolloquierte mit der theologiſchen Fakultät und verteidigte ſeine Abhandlung: De dignitate hominis per religionem christianam adserta et declarata (Viteb. 1805). Am 2. Dezember empfing er in der Univerſitätskirche die theologiſche Doktorwürde. In ſeinem Antrittsprogramm: De virtutum et vitiorum inter se cognatione etc. (Viteb. 1805) beſprach er ein Thema, welches er ſpäter ausführlich behandelte in der Schrift: Über die Verwandtſchaft der Tugenden und Laſter (Leipzig 1809). Ein anderes Programm: De sacris publicis ab ecclesia vetere studiose cultis (Viteb. 1808) ſollte der Vorläufer einer Geſchichte des chriſtlichen Kultus ſein, deren Ausarbeitung Tzſchirner damals beabſichtigte, bald aber wieder aufgab, da er durch ſeine Vorleſungen allzuſehr in Anſpruch genommen wurde. Er las über natürliche Theologie, über Dogmatik und Homiletik, ſeit 1806, als Schröckhs Kraft erlahmte, auch über Kirchengeſchichte. Sowohl durch dieſe Vorleſungen als auch durch die von ihm geleiteten Disputationen und homiletiſchen Übungen wirkte Tzſchirner in hohem Grade anregend auf die akademiſche Jugend, ſein Einfluß auf dieſelbe wuchs mit jedem Jahre. Auch die Predigten, welche er von Zeit zu Zeit und mit großer Freudigkeit hielt, fanden Anklang, ſie wurden ſowohl von den Univerſitätsangehörigen als auch von den Bürgern der Stadt mit lebhafter Teilnahme gehört. Durch dieſe erfolgreiche Thätigkeit, durch die Freundſchaft ſeiner Kollegen und die Liebe der Studierenden, durch eine eheliche Verbindung, in der er ſeit 1806 (mit Auguſte geb. Klotzſch) lebte, fühlte ſich Tzſchirner ſehr beglückt; bitteren Schmerz aber bereitete dem patriotiſchen Manne das Unglück, welches 1806 über Deutſchland herein-

brach und auch Wittenberg nahe berührte. Nachdem Tzſchirner von 1805—1809 in Wittenberg gewirkt hatte, wurde er als vierter Profeſſor der Theologie an die Univerſität Leipzig verſetzt, wo ſich ihm ein größerer Wirkungskreis erſchloß. Im Oktober 1809 trat er ſein neues Amt an (De formis doctrinae theologorum evangelicorum dogmaticae distinguendis rite et aestimandis, Lips. 1809). Bald darauf hielt er zur Vorfeier des 400jährigen Univerſitätsjubiläums eine Predigt (Die Wiſſenſchaften, ein Mittel der Erziehung des Menſchengeſchlechtes, Leipzig 1809), durch welche er ſich ſogleich den Ruf eines vorzüglichen Redners erwarb. So oft er in den folgenden Jahren die Kanzel der Univerſitätskirche beſtieg, ſah er dort eine zahlreiche Zuhörerſchaft um ſich verſammelt (Predigten von Tzſchirner 1. Sammlung, Leipzig 1812). Auch ſeine Vorleſungen über Kirchengeſchichte, Dogmatik und Homiletik fanden ungewöhnlichen Beifall. Daß er ein tüchtiger Hiſtoriker war, bewies er durch ſeine Fortſetzung des großen Schröckhſchen Werkes: Chriſtl. Kirchengeſchichte ſeit der Reformation fortgeſetzt von Tzſchirner, Bd IX, Leipzig 1810 (Geſch. d. griech. K. u. d. Sekten, Überſicht der neueſten Kirchengeſchichte), Bd X, ib. 1812 (Biographie Schröckhs und Zeittafeln). Aber auch als Dogmatiker und Homiletiker machte er ſich jetzt einen Namen durch ſeine „Beurteilende Darſtellung der dogmatiſchen Syſteme, welche in der proteſtantiſchen Kirche gefunden werden“ (Memorabilien 1. Bd, 1. St. 1810, 2. St. 1811) und durch die „Briefe veranlaßt durch Reinhards Geſtändniſſe ꝛc.“ (Leipzig 1811). In dieſen Schriften beſtritt Tzſchirner die Behauptung Reinhards: konſequent ſei nur der Rationaliſt und der Supranaturaliſt, ein Mittelweg führe zur Inkonſequenz. Allerdings, erklärte Tzſchirner, könne man nur Einer Glaubensregel folgen, entweder der hl. Schrift oder der Vernunft müſſe man die oberſte Autorität zuerkennen. Daher könnten nur zwei Syſteme, das rein bibliſche, welches ohne Rückſicht auf die Regel der Symbole und auf die Norm philoſophiſcher Grundſätze alles als göttliche Belehrung gelten laſſe, was hermeneutiſch erweislich Lehre Jeſu und der Apoſtel war, und der entſchiedene Rationalismus, welcher unverhohlen den Supremat der Schrift aufgebe und den Inhalt der Offenbarung nach der Norm eines Vernunftprinzips beurteile, Anſpruch auf Konſequenz erheben, unhaltbar ſeien alle ſynkretiſtiſchen Syſteme. Unhaltbar ſei aber auch der eklektiſche Rationalismus, welcher den gemeinen Menſchenverſtand zum Maßſtab ſeiner Urteile mache, ebenſo der eudämoniſtiſche, welcher den vieldeutigen Begriff der Glückſeligkeit an die Spitze ſtelle, haltbar ſei nur der ethiſch-kritiſche Rationalismus, welcher die Vernunftidee der Sittlichkeit als das oberſte Prinzip der chriſtlichen Glaubenslehre betrachte, nach der Norm derſelben die Schrift beurteile, das mit den ſittlichen Bedürfniſſen notwendig Zuſammenhängende feſthalte, die beigemiſchten, nachweislich aus der ſpäteren Theologie der Juden entſtandenen Zeitvorſtellungen aber aufgebe. Mit dieſem ethiſch-kritiſchen Rationalismus ſei es aber wohl vereinbar, das Chriſtentum als eine göttliche, durch Wunder beglaubigte Offenbarung zu betrachten, dafern man nur den Zweck dieſer Offenbarung nicht in die Bekanntmachung des der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft Unerreichbaren, ſondern in die Bekanntmachung und Beſtätigung der (noch unerkannten oder verdunkelten) Wahrheiten der Vernunftreligion durch einen göttlichen Geſandten, und in die Gründung der zur Fortpflanzung dieſer ſo geoffenbarten wahren Religion beſtimmten Kirche ſetze. Man könne alſo, was das Materielle, den Inhalt des Chriſtentums anbetreffe, Rationaliſt ſein, und doch hinſichtlich des Formellen, d. h. der Art und Weiſe der Entſtehung und Einführung desſelben, die Anſicht des Supernaturaliſten teilen. Ob man ſich für das bibliſche oder für das rationaliſtiſche Syſtem entſcheide, das hänge nicht ſowohl von zwingenden Gründen als von ſubjektiven Anſichten und Bedürfniſſen ab. Jedes von dieſen beiden Syſtemen aber enthalte die Grundlehren des Chriſtentums, jedes von beiden ſei daher geeignet, den Zweck der Kirche zu befördern; unvereinbar mit dieſem ſeien der Naturalismus und die pantheiſtiſche Identitätsphiloſophie. So begründete Tzſchirner ſeinen offenbarungsgläubigen Rationalismus, dem er, unbeirrt durch Widerſpruch (vgl. u. a. die Schrift: Wer iſt konſequent, Reinhard oder Tzſchirner, oder keiner von beiden? Beantw. in Briefen v. Pred. Sachſe, d. i. Röhr, 1811), ſtets treu geblieben iſt. Doch hat er ſeinen Standpunkt niemals in exkluſiver Weiſe geltend gemacht; auch den Rationalismus, welcher eine übernatürliche Offenbarung verwarf, aber das Chriſtentum doch noch als eine göttliche Veranſtaltung betrachtete und ſich dadurch weſentlich vom Naturalismus unterſchied (man denke an Löffler, Röhr, Wegſcheider) hielt Tzſchirner für geeignet, neben dem bibliſch-kirchlichen Syſtem den Zweck der Kirche zu befördern; ebenſo urteilte er ſpäter über das „äſthetiſche“ Syſtem (wie man damals das Schleiermacherſche zu benennen pflegte). Er wünſchte, daß die Anhänger dieſer verſchiedenen Syſteme ſich einander tragen und achten möchten, und verabſcheute ein gewalt-

sames Eingreifen in die Freiheit ihrer Forschung. Sein Verhältnis zu Reinhard blieb ganz ungetrübt. Dieser fühlte sich durch Tzschirners Gegenbemerkungen (in denen er übrigens eine „Veränderung der Streitfrage" erblickte, nach einem Briefe vom 11. Juni 1811) nicht verletzt, er blieb jenem ein väterlicher Freund. Er hauptsächlich bewirkte es, daß Tzschirner, der im April 1812 einen Ruf nach Jena und einen anderen nach Berlin erhalten hatte, in Leipzig verblieb. Andererseits hat Tzschirner dem trefflichen Manne stets die dankbarste Verehrung gewidmet, und ihm, als er im September 1812 verstarb, ein Denkmal gesetzt in der „Rede bei Reinhards Gedächtnisfeier ꝛc.", gehalten Leipzig 1812. — Je ruhiger Tzschirner, ganz hingegeben seinem Berufe, die ersten Jahre in Leipzig verlebt hatte, desto größer war die Aufregung, in welche ihn die Ereignisse des Jahres 1813 versetzten. Im Frühling dieses Jahres wagte er es, noch umgeben von Laurern, „über die Hoffnung" zu predigen, „welche den Weisen über das Unglück der Zeit erhebe". Schon nach wenigen Monaten begann seine Hoffnung in Erfüllung zu gehen. Ergriffen von der allgemeinen Begeisterung, hätte er am liebsten als Soldat sich an der Befreiung des Vaterlandes beteiligt, nur die Rücksicht auf seinen Stand, oder vielmehr auf die öffentliche Meinung über denselben, hielt ihn davon zurück. Um so gelegener kam ihm der Antrag, das Amt eines Feldpropstes bei den sächsischen, dem Befehle des Herzogs von Weimar unterstellten Truppen zu übernehmen. Nachdem er ein Abschiedswort an seine Zuhörer gerichtet hatte (Von der großen Bedeutung der Ereignisse unserer Tage, Leipzig 1814), brach er im Januar 1814 von Leipzig auf und eilte durch Thüringen und Westfalen nach den Niederlanden zur Armee. Erst in Mons gelang es ihm, unter dem Widerstreben der fanatischen Bevölkerung, Gottesdienste zu veranstalten, bei denen er begeisternde Worte zu den sächsischen Kriegern sprach. Doch schon nach wenigen Wochen erreichte diese Thätigkeit ihr Ende. Tzschirner kehrte im Juni in die Heimat zurück. Er wandte sich wieder litterarischer Thätigkeit zu, schrieb die Programme: Nominis germanici laudes instauratorum sacrorum historia illustratae, Lips. 1814, und: De bello Christianis non interdicto, ib. 1814, danach das treffliche Buch: Über den Krieg, ein philosophischer Versuch, Leipzig 1815. Im Herbst 1814 wurde Tzschirner als Archidiakonus an die Thomaskirche berufen, bald darauf wurde er zum Pastor an der genannten Kirche und zum Superintendenten der (damals noch ungeteilten) Leipziger Diöcese ernannt. Er übernahm diese Ämter im September 1815. Zu derselben Zeit wurde er wirklicher Beisitzer des Konsistoriums und dritter Professor; bald darauf (1818) rückte er in die zweite Professur auf und wurde Domherr zu Meißen. Inzwischen war eine neue Zeit für Vaterland und Kirche angebrochen. Schmerzlich beklagte Tzschirner das Unglück Sachsens und das Scheitern jener großen Hoffnungen, mit denen er und alle Patrioten der Neugestaltung Deutschlands entgegengesehen hatten; aber er bekämpfte den Pessimismus, dem sich viele ergaben. Vor allem sei, mahnte er, Eins not: daß die Kirche die schwergeprüften Völker um sich versammle, ihnen Glauben und Liebe predige, und die dem blutgetränkten Boden der Zeit entsprossenen Keime des Guten pflege und schütze. (Predigten von Tzschirner, 2. Samml., Leipzig 1816.) Ohne andere Kirchen zu mißachten, war er doch von der Überzeugung durchdrungen, daß nur die protestantische Kirche, deren frommen und freien Geist er höher schätzte als deren Glaubenssymbole, die Bedürfnisse eines reiferen Geschlechts befriedigen könne, seine Losung war: das Christentum ist das Heil der Welt und unsere Kirche die erhabenste unter ihren Schwestern. Mit Begeisterung beteiligte er sich an der Feier des Reformationsjubiläums von 1817, und unablässig war er bemüht, nicht nur „die Aufnahme des Herrn in dem Geschlechte seiner Zeit zu fördern", sondern auch kirchlichen Sinn zu wecken und zu stärken. Doch bekämpfte Tzschirner nicht bloß den Unglauben und den Indifferentismus, sondern auch den wiedererstarkten Katholicismus, ebenso katholisierende und schwärmerische Richtungen, welche innerhalb der protestantischen Kirche auftauchten, insbesondere auch den „alle Prüfung dämpfenden" Pietismus. Unerschütterlich fest war er davon überzeugt, daß die Wahrheit in diesem doppelten Kampfe, gegen Unglauben und Aberglauben, den Sieg behalten werde, und die Bürgschaft dafür fand er in dem doppelten Siege, den sie dereinst bei der Einführung des Christentums in die heidnische Welt und im Zeitalter der Kirchenreformation davongetragen hatte. Diesen beiden Begebenheiten und den Helden derselben, Paulus und Luther, widmete Tzschirner stets das tiefste Interesse. Die erstere Begebenheit hatte ihn schon in der Jugend mächtig angezogen, im Jahre 1814 faßte er den Beschluß, sie ausführlich darzustellen in einem Werke, welches den Titel: „Der Fall des Heidentums" führen sollte und von nun an den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Thätigkeit bildete. Aber oft ward er von dieser Beschäftigung mit der Vergangenheit abgezogen durch sein lebendiges

Interesse an den Ereignissen der Gegenwart. Als die Griechen sich zum Kampf für ihre Freiheit erhoben, griff er sogleich zur Feder, um „menschliche und christliche Teilnahme" für das unglückliche Volk zu erwecken (Die Sache der Griechen die Sache Europas, Leipzig 1821, vgl. dazu die Predigt: Die Klage der Liebe und der Trost des Glaubens über den Fall und die Drangsale der Völker, ib. 1821). Vor allem waren es die Bestrebungen der katholischen Hierarchie, welche seine Aufmerksamkeit und seine Wachsamkeit in Anspruch nahmen. Mit kühnem Freimut, aber auch mit unerschütterlicher Ruhe und Würde, revolutionärem Ungestüm ebenso feind als reaktionärer Vergewaltigung, hat er für die Sache des Protestantismus gestritten in den Schriften: Der Übertritt des Herrn v. Haller zur katholischen Kirche, beleuchtet ꝛc., Leipzig 1821; Protestantismus und Katholicismus aus dem Standpunkte der Politik betrachtet ꝛc., Leipzig 1822, 4. Aufl., mit einem Sendschreiben an den Abt Prechtl, ib. 1824 (diese Schrift wurde zweimal ins Französische, auch ins Holländische und Englische übersetzt); Die Rückkehr katholischer Christen im Großherzogtum Baden zum evangelischen Christentume (betr. die Henhöfersche Angelegenheit), Leipzig 1823, vier Auflagen; Die Gefahr einer deutschen Revolution, Leipzig 1823, zwei Auflagen; Das Reaktionssystem dargestellt und geprüft, Leipzig 1824; Zwei Briefe durch die jüngst zu Dresden erschienene Schrift: Die reine katholische Lehre, veranlaßt, Leipzig 1826, zwei Auflagen; anonym erschienen die Broschüren: Die Anklagen der Stunden der Andacht (dieses Werk Zschokkes war besonders von katholischen Schriftstellern arg verlästert worden) gewürdigt ꝛc., Frankfurt 1826; Vorstellung eines Staatsmannes im Auslande an einen deutschen Fürsten (betr. den Konfessionswechsel des Herzogs von Köthen), Hannover 1826. Doch nicht bloß der Verteidigung seiner Kirche, auch anderen wichtigen Angelegenheiten derselben, vornehmlich auch der Beförderung theologischer Studien widmete Tzschirner sein Interesse und seinen litterarischen Fleiß. So schrieb er im Anschluß an Jörgs Werk über die Ehe (Leipzig 1819) vier Abhandlungen über das Verhältnis der Kirche zur Ehe, in welchen er eine Revision des Eherechts befürwortete, aber die Zivilehe verwarf. Ferner veröffentlichte er ein ihm abverlangtes „Gutachten über die Annahme der Preußischen Agende (Leipzig 1824, zwei Auflagen), worin er die Ablehnung dieser, zwar gut evangelischen, aber ohne Mitwirkung kirchlicher Organe zustande gekommenen und ungenügenden Liturgie bei freigestellter Wahl billigte, die Annahme derselben aber, wenn sie befohlen werden sollte, nicht zu verweigern riet, übrigens eine gründliche Reform des Kultus forderte, vor allem aber Einführung von Kirchenvorständen und Synoden anempfahl. Eine Anzahl sehr interessanter Stoffe hat Tzschirner mit vielem Fleiß behandelt in seinen Programmen: De sacris ecclesiae nostrae publicis caute emendandis, Lips. 1815. Ecclesiae et academiae Evangelicorum quid mutuo sibi debeant, 1817. De claris veteris ecclesiae oratoribus, 1817—1821. Graeci et romani scriptores cur rerum christianarum raro meminerint, 1824sq. De perpetua inter catholicam et evangelicam ecclesiam dissensione, 1824. De causis impeditae in Francogallia sacrorum publicorum emendationis, 1827. De religionis christianae per philosophiam graecam propagatione, 1827. Endlich sind die sehr geschätzten Zeitschriften namhaft zu machen, welche Tzschirner teils allein, teils in Verbindung mit anderen Gelehrten herausgab: Memorabilien für das Studium und die Amtsführung des Predigers, Leipzig 1810—1821, 8 Bde; Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie, herausgegeben von Keil und Tzschirner, Leipzig 1812—1817, 3 Bde, 4. Bd herausgegeben von E. F. K. Rosenmüller und Tzschirner, 1820—1822; Archiv für alte und neue Kirchengeschichte herausgegeben von Stäudlin und Tzschirner, Leipzig 1813—1822, 5 Bde, und: Kirchenhistor. Archiv, herausgegeben von Stäudlin, Tzschirner und Vater, Halle 1823—1826, jährlich 4 Hefte; Magazin für christl. Prediger, Leipzig 1823—1827, 5 Bde. Von den zahlreichen Aufsätzen, welche Tzschirner in diesen oder in anderen Zeitschriften veröffentlichte, erwähnen wir nur folgende: Über die Benutzung der Geschichte in Kanzelvorträgen (Memorab. 3. Bd, 1. St.); Die Verschiedenheit der dogmatischen Systeme kein Hindernis des Zwecks der Kirche (Magazin f. Pred., 1. Bd, 1 St.); Über das Bedürfnis einer zeitgemäßen Polemik in der ev. Kirche (ib. 3. Bd, 1. St.); Wie geschah es, daß Frankreich katholisch blieb? (Pölitz, Jahrbücher der Geschichte, 1. Bd, 3. St., 1828). — Wie Tzschirners schriftstellerische Thätigkeit, so nahm auch, unter dem Einflusse der Richtung und des Erfolgs derselben, seine akademische und homiletische Wirksamkeit seit 1815 und 1817 einen neuen Aufschwung. Seinem Predigtamt lag er mit edlem Eifer und in so erfolgreicher Weise ob, daß er den hervorragendsten Predigern seiner Zeit beigezählt wurde (vgl. Bd XV S. 696, 26 ff.).

Tzschirner war ein lebensfroher, kräftiger und rüstiger Mann von anscheinend guter Gesundheit. Plötzlich aber, im Jahre 1823, ward er von einem rätselhaften Brustleiden befallen, welches der Kunst der besten Ärzte spottete. Auch die Quellen von Ems und Franzensbrunnen brachten keine Heilung. Am 2. Februar 1828 betrat er zum letzten Male die Kanzel und predigte, im Vorgefühl seines Todes „von der Teilnahme an den menschlichen Dingen, welche bleibet, auch wenn die Lebenslust und die Weltliebe vergehet" (Tzschirners letzte Worte an hl. Stätte gesprochen, Leipzig 1828). Nach kurzem Krankenlager, entschlief er, 49 Jahre alt, am 17. Februar 1828.

Durch seinen so frühzeitigen Tod wurde Tzschirner verhindert, manches schon begonnene Werk zu vollenden, manches erst vorbereitete (z. B. eine Schilderung der Kirche seiner Zeit) auszuarbeiten. Doch haben treue Freunde sich seines litterarischen Nachlasses mit vieler Hingebung angenommen. Eine Auswahl von Tzschirners Predigten (aus den Jahren 1817—1828) veranstaltete Archidiakonus Prof. Goldhorn, Leipzig 1828, 3 Bde, 2. Aufl. 1829, 4 Bde. Von dem unvollendeten Werke „Der Fall des Heidentums" veröffentlichte W. Niedner den 1. Teil Leipzig 1829. Die „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre" wurden von K. Hase herausgegeben, Leipzig 1829. Die akademischen Programme sammelte Dr. Winzer: **Tzschirneri opuscula academica, Lips.** 1829. Die (unvoll.) „Briefe eines Deutschen an die Herren Chateaubriand, de la Mennais und Montlosier über Gegenstände der Religion und Politik" veröffentlichte Prof. Krug, Leipzig 1828, eine französische Bearbeitung derselben besorgte Konsistorialrat Mäder, Paris und Straßburg 1829.

Dr. **P. M. Tzschirner** †.

# U.

**Ubertino de Casale** s. d. A. Franz von Assisi Bd VI S. 211, 51.

**Ubiquität.** — Litteratur: Rettberg, Occam und Luther, ThStK 1839, Bd 1 S. 69 ff.; F. Ch. Baur, Die Lehre v. d. Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes Bd III, Tüb. 1843; A. Ebrard, Das Dogma vom hl. Abendmahl u. s. Gesch. 2 Bde, Frankfurt a. M. 1845 f.; Kahnis, Die Lehre vom Abendmahl, Leipzig 1851; H. Heppe, Gesch. d. deutsch. Protest. in den Jahren 1555—1581 4 Bde, Marburg 1852 ff.; ders., Dogmatik d. deutsch. Protest. im 16. Jahrhundert 3 Bde, Gotha 1857; A. Schweizer, Die protest. Centraldogmen in ihrer Entwickelung in der ref. Kirche 2 Bde, Zürich 1854 u. 56; Dieckhoff, Die evang. Abendmahlslehre in der Reformationszeit Bd I, Gött. 1854; G. Thomasius, Christi Person u. Werk II, 2. Aufl., Erl. 1857; Schneckenburger, Vergl. Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, Stuttgart 1855; ders., Zur kirchl. Christologie, Pforzh. 1848; G. Steitz, Artt. Transsubstantiation und Ubiquität in der 1. Aufl. dieses Werkes; J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl., Berlin 1854; G. Plitt, Einleitung in die Augustana 2. Tl., Erlangen 1867 f.; F. H. R. Frank, Theologie d. Concordienformel 4 Tle., 1858—64; H. Schmid, Der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl, Leipzig 1868; H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881; J. Köstlin, Luthers Theologie 2 Bde, 2. Aufl. 1902; K. G. Götz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung 1904. Dazu die Dogmengeschichten von Harnack, Thomasius-Seeberg, Seeberg, Loofs; die Geschichten der prot. Theol. v. D. A. Dorner, Gaß und G. Frank, sowie die neueren Dogmatiken, die Artikel dieses Werkes: Abendmahl II (Bd I, 38 ff.), Christologie (IV, 16 ff.), Communicatio Idiomatum (IV, 254 ff.), Kenosis (X, 246 ff.), Philippisten (XV, 322 ff.), Stand Christi (XVIII, 755 ff.), Stuttgarter Synode (XIX, 116 ff.), Transsubstantiation (oben S. 55).

1. Ubiquität ist die von den Reformierten geprägte (Brenz, Opp. VIII p. 932 Ed. Tub.) Bezeichnung für die von Luther in dem großen Abendmahlsstreit behauptete unräumliche (repletive) Allgegenwart des Leibes Christi. Obwohl Luther und seine Nachfolger diese Behauptung für eine bloße Repristination altkirchlicher Lehre hielten (EA 46, 366 bei Loofs, Dogmengesch. 4. Aufl. S. 811 Anm. 5), so ist eine solche Ubiquität doch weder von den griechischen noch lateinischen Vätern gelehrt, sondern im Gegenteil mehrfach ausdrücklich abgewiesen worden. Genau betrachtet fallen alle scheinbar ubiquitarischen Aussagen der morgenländischen Kirchenlehrer von Origenes bis zum Damascener, auch die der Kappadozier, des Leontius und Johannes selbst, unter das genus idiomaticum resp. apotelesmaticum, d. h. sie behaupten auf Grund der Einheit der Naturen die logische, nicht die reale Übertragung der Eigenschaften einer Natur auf die andere, also nur *ἀντίδοσις* oder *κοινωνία κλήσεως* oder *ὀνομάτων*, nicht eine *ἀντίδοσις ἰδιωμάτων* im eigentlichen Sinne des Wortes, obwohl dieser Ausdruck bei Leontius und dem Damas-

cener vorkommt (Loofs a. a. O. S. 812 Anm. 1; Steitz a. a. O. S. 560). Das genus majestaticum bleibt in der griechischen Kirche noch unausgesagt. Augustin, dessen lokale Auffassung der dextera dei gegenüber der illokalen des Damasceners im Mittelalter und später bei den Reformierten und Melanchthon Geltung behalten hat (Brenz: Cingliani jactant suum esse robur), und bei dem sich nicht einmal mit Sicherheit die realistische Auffassung der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl nachweisen läßt, hat die Allgegenwart Christi auf seine göttliche Natur beschränkt (in Joann. Ev. 50, 13 MSL III, S. 1763). Das hindert ihn natürlich nicht, von der Omnipräsenz „Christi" zu sprechen (de Gen. ad litt. XII, 35, 66), ja des totus Christus (Epist. 137, 3, 7).

2. Für die Scholastik gewinnt die Frage der Omnipräsenz in dem Maße an Interesse, als die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl sich kirchliche Geltung verschafft und dann in der Transsubstantiationslehre ihre Theorie erhält. Augustin bleibt dabei in erster Linie maßgebend. (Hugo a St. V. de sacram. II, 1, 13: Quod Christus secundum humanitatem in coelo est, secundum divinitatem ubique). Die Schwierigkeit, die durch diese Auffassung für die Verständlichmachung der Realpräsenz entsteht, bleibt noch verborgen (cf. Innocenz III. de sacr. alt. myst. 4, 16). Auf den Lombarden und Thomas v. Aqu. gewinnt die Unterscheidung des Damasceners zwischen dem Christus als totus und totum Einfluß. Als totus ist Christus überall infolge der Einheit der Person, als totum d. h. Inbegriff beider Naturen nicht. (Steitz a. a. O. S. 561.) Damit ist die Omnipräsenz des Leibes abgewiesen. Die Person Christi ist eben nach der Anhypostasis des Leontius wesentlich der Logos. Die Gottheit folgt zwar der Menschheit überallhin, nicht aber diese jener (vgl. Biel expos. can. miss. lect. 42 O.). Die Radbertische Fassung der Gegenwart des Leibes ermöglicht noch die Auffassung, daß jedesmal durch ein Mirakel ad hoc der Leib aus dem Brot durch die Konsekration neu geschaffen werde. Arno von Reichersberg (gest. 1175) lehnt den ihm von Folmar von Trieffenstein gemachten Vorwurf der Ubiquitätslehre energisch ab (non quod doceamus sicut Foliis ille amarus nobis imponit, corpus Christi quod sumimus non aliter in tam multis locis simul esse posse, nisi Christus corporaliter sit ubique, sed quod virtutem specialem in corpore Christi essendi ubi ipse voluerit, praedicemus. Et haec quidem facultas in eodem corpore Christi etiam adhuc mortali erat, sed donec tempus dispensatoriae oboedientiae transiret, exercenda non erat (Apolog. 162 vgl. Bach, DG. d. M. II, 685). Das wäre also Multivolipräsenz.

Das ist auch die Auffassung des Lombarden: Intelligendum est, corpus Christi esse in uno loco, scilicet visibiliter in forma humana, veritas tamen ejus i. e. divinitas ubique est, veritas etiam ejus i. e. verum corpus in omni altari est, ubicunque celebrandum est (vgl. Steitz a. a. O. 563). „Er behauptet also die Unipräsenz des erhöhten Leibes, die Omnipräsenz der Gottheit, die Multipräsenz des sakramentlichen Leibes" (vgl. dagegen Ebrard, Abendmahl I, 493 und Dieckhoff, Abendmahl S. 136 mit Steitz a. a. O. 563). Dies ist im wesentlichen die Anschauung der Scholastik geblieben. Übrigens geht aus dem Arno-Citat hervor, daß doch die Identität des eucharistischen mit dem himmlischen Leibe festgehalten wird, da doch diesem die virtus specialis essendi ubi voluerit vindiziert wird, wiewohl der himmlische Leib ganz nach Analogie des menschlichen Körpers gedacht wurde, nur daß er vor diesem die Eigenschaften der impassibilitas, subtilitas, agilitas, claritas voraus hatte. Die schwierige Frage war nun die, wie dieser im Himmel zirkumskript existierende, mit den Eigenschaften der Quantität und Dimensionalität behaftete Leib in der Hostie anstatt der Brotsubstanz zu sein vermöge. Albert d. Große suchte sich aus dieser Kalamität durch die Unterscheidung von corpus grossum und corpus spirituale zu helfen. Nur „per modum corporis spiritualis" sei das corpus gloriosum Christi in der Hostie (Loofs a. a. O. 581 u. Anm. 6 Albert, Sent. 4, 13 a. 10 opp. XVI, 196). Analogie war das Licht, das von einem Orte aus an allen gegenwärtig sei. In Verbindung mit der sog. Subintrationstheorie (Loofs a. a. O. 581) mußte freilich diese Auffassung zugleich mit der Räumlichkeit die Wirklichkeit des Corpus Christi in der Hostie in Frage stellen. Bonaventura und Thomas suchten deshalb die quantitas dimensiva corporis Christi als in der Hostie gegenwärtig zu erweisen und damit diejenige Auffassung der Seinsweise eines Körpers zu verbinden, die später Occam als esse diffinitive bezeichnet hat: quando aliquid est in loco sic, quod totum est in toto et totum in qualibet parte (Steitz a. a. O. 564; Loofs a. a. O. 581, vgl. damit die ältere Auffassung des esse diffinitive bei Thomas in Schulz, Thomaslexikon 2. Aufl. 450. vgl. Loofs a. a. O. S. 619). Der Widerspruch, der sich daraus ergiebt, besteht darin, daß der in der Hostie gegenwärtige Teil zugleich

quantitativ und nichtquantitativ vorgestellt werden muß, was Bonaventura offen genug zumutet „habens suam dimensionem“ und doch „non dimensive“ (Sent. 4, 10 art. un. qu. 4 concl. IV, 2236) — und Thomas dialektisch zu rechtfertigen sucht (Loofs a. a. O. 582). Occam ist es, der diese auf der realistischen Raum- und Quantitätslehre aufgebaute Lehre von dem Sein des extensiven Leibes Christi in der Hostie „sed non dimensive“ kritisch auflöst. Die Quantität ist ihm etwas Substantielles, das ein esse circumscriptive involviert. Nur den quantitätslosen Dingen eignet das esse diffinitive (vgl. oben). Deshalb muß der Leib Christi als ein non-quantum in der Hostie seiend gedacht werden. Damit lenkt Occam zu der ursprünglichen Fassung der Scholastik zurück, nur daß er die Subintrationstheorie derselben durch eine Art Kondensationstheorie ersetzt, der zufolge durch göttliche Allmacht eine Substanz bis zu der räumlichen Ausdehnungslosigkeit eines mathematischen Punktes verdichtet werden kann. Freilich war die Zumutung, die Occam und mit ihm Biel dadurch stellten, in jedem Atom der Hostie den vollständigen organischen Leib Christi mit Haut und Haaren und allen Gliedern punktuell anwesend zu denken, nicht gering (vgl. hierzu Steitz im Art. Transsubstantiation in der 1. Auflage dieses Werkes 335 ff.; Rettberg, Occam und Luther a. a. O. S. 81 ff.; Occam, Sent. IV qu. 4 lit. E. G. H. K. L. und tract. de sacr. alt. Einleitung Bo. D.; Biel, Expos. lect. 43 O. P. Q.; Loofs a. a. O. 619; Seeberg a. a. O. 189). Ja Occam geht noch über das esse diffinitive des Leibes in der Hostie hinaus. Auf Grund desselben und der Allmacht Gottes folgert er in spitzfindigster Dialektik wenigstens die Möglichkeit (nicht Wirklichkeit gegen Rettberg) des esse repletive und damit der Ubiquität des Leibes Christi. (Näheres bei Steitz a. a. O. S. 338 ff.; Loofs a. a. O. S. 619 f.) Er lehrt also 1. das faktische esse repletive Gottes, 2. die lokale Unipräsenz des Leibes Christi im Himmel, 3. die quantitätslose punktuelle Multipräsenz des Leibes Christi in der Hostie, 4. die Möglichkeit der Ubiquität dieses Leibes im All (Occam Sent. IV qu. 4 N. — quia potest esse in diversis locis simul immo ubique per potentiam divinam non virtute propria), worin ihm aber Biel nicht gefolgt ist (Loofs a. a. O. 620) und Gerson ausdrücklich widerspricht (vgl. Hermelink: Die theologische Fakultät Tübingen ꝛc. S. 131 Anm. 6). An diese dialektische Urgierung einer hypothetischen Ubiquität des Leibes Christi durch Occam knüpft Luthers Begründung der Ubiquität an.

3. Die ursprüngliche Sakramentsauffassung Luthers ist ganz an dem Gegensatz gegen das römische opus operatum orientiert. Am Bußsakrament hat sie sich gebildet. Der Glaube an das Absolutionswort wird bereits in den Sermonen von 1516 f. zu dem entscheidenden Motiv. Das Wort ist das Wesentliche im Sakrament, der Glaube die wahre Disposition. „Sacramentum non justificat, sed fides sacramenti“ (Sermo de poenit. 1518 WA I, 314). Die spezifische sakramentliche Gabe, die Luther später wenigstens in seinen Privatschriften so sehr in den Vordergrund rückt, tritt noch hinter Wort und Glauben, den konstituierenden Momenten des Christentums zurück. So auch noch in den Sakramentssermonen von 1519 (WA II, 709 ff. 727 ff. 738 ff.). Die Hauptsache im Sakrament ist die expressa promissio divina, quae fidem exercet (Loofs a. a. O. 732 Anm. 1). Jedoch bekennt sich Luther im Abendmahlssermon von 1519 (WA II, 738 ff.) ausdrücklich zur Realpräsenz und Transsubstantiation (Seeberg a. a. O. 272 f.). Dies ändert sich 1520 in der Schrift: De captivitate babyl. (WA VI, 484 ff.). Während hier das alte Gewicht auf die promissio, das verbum, die Sündenvergebung und den Glauben fällt, als das Gemeinsame in allen Sakramenten, dem gegenüber speziell im Abendmahle das „Essen“ zurücktritt (Seeberg a. a. O. 274), wird die „Transsubstantiationslehre durch die bereits von Occam empfohlene Konsubstantiationstheorie ersetzt“ (Loofs a. a. O. 735), ohne jedoch zum Glaubensartikel gemacht zu werden. Auf die Verständlichmachung der Möglichkeit dieses Beisammenseins von Brot und Leib wird ausdrücklich verzichtet, die Thatsache als allgemein christlich aber festgehalten. Die Konsubstantiationstheorie besagt an Stelle der Verwandlung der Brotsubstanz in den Leib Christi die substantielle Koexistenz von Brot und Leib. Analogie ist die substantielle Koexistenz der beiden Naturen Christi in einer Person (Steitz, Ubiquität 565). Auch dies nach dem Vorbild der Impanationstheorie der Scholastik. Das Sein des Leibes im Brot wird vorgestellt nach der Weise des esse diffinitive Ocams, so daß der ganze Leib unausgedehnt in jedem Teil der Hostie ganz vorhanden ist. Das alte Bild vom glühenden Eisen taucht wieder auf. Zu einem Hinausgehen über diese von Occam bereitgestellte Vorstellungsweise war zunächst für Luther kein Grund vorhanden, da die Sache selbst unbestritten war. Dieser und damit das Motiv zur Ubiquitätslehre stellte sich erst ein,

nachdem von seiten Karlstadts und dann Zwinglis die Realpräsenz des Leibes geleugnet und exegetisch wie philosophisch-theologisch widerlegt wurde. Das Signal zu dem großen Abendmahlsstreit gab Karlstadt durch seine τοῦτο-Exegese, die die Realpräsenz aufhob. Das war allerdings für Luther ein frevelhaftes Antasten des Allerheiligsten, des Christuswortes. Seiner Warnung „an die Christen zu Straßburg" (15. Dezember 1524, EA 53, 270 ff.), die auch das berühmte Geständnis (S. 274) enthält, folgt alsbald die erste große polemische Abendmahlsschrift: Wider die himml. Propheten von den Bildern und Sakramenten (EA 29, 134 ff.). Der exegetische Wirklichkeitssinn Luthers erscheint hier neben einer unerreichbaren polemischen Gabe in seinem glänzendsten Licht. Diese Schrift enthält die erste Begründung der sog. synekdochischen Auffassung der Realpräsenz, ja auch die ersten Andeutungen der Ubiquitätslehre. Erstere kann hier nur kurz berührt werden (weiteres vor allem bei Dieckhoff a. a. O. S. 368 ff.). Luther will unter dem τοῦτο zwar das Brot verstanden wissen, aber nicht als ausschließliches Brot, sondern sofern es bereits mit dem Leibe Christi eine sakramentliche Einheit bildet, also das Ganze von Brot und Leib. Dabei ist aber zu beachten, daß das τοῦτο, also die sakramentliche Einheit, nicht etwa erst dadurch zu stande kommt, daß das Brot gebrochen, gereicht und von dem Munde aufgenommen wird, also durch die Handlung, den usus. Es ist nicht das „gehandelte Brot", sondern nach Luthers ausdrücklicher Erklärung ist der Leib bereits im Brot, also das τοῦτο schon da, ehe das Brot gebrochen wird „und muß ja im Brechen (der Leib) sein drinne gewesen, Paulus lüge denn (280)". Das ungebrochene Brot in der Hand Jesu ist das τοῦτο, insofern es schon den Leib enthält. Dies ist wichtig für die Ubiquitätsauffassung Luthers. Wenn Christus also sagt: dies ist mein Leib, so nimmt er das totum (Brot und Leib) pro parte (Leib). Das ist die — später von Melanchthon modifizierte — Synekdoche Luthers (EA 29, 266 ff. 30, 298 f.). Inwiefern die dabei herangezogenen Analogien (feuriges Eisen, beseelter Leib, Gottmenschheit, Kind in der Wiege ꝛc.) der Veranschaulichung oder gar dem Beweise dienen, kümmert uns hier nicht. Das, worauf es ankommt für Luther, ist einerseits die Wirklichkeit der Präsenz des Leibes im Brot sicherzustellen, andererseits gleichzeitig eine grobe und äußerliche Identifikation und Vermischung der beiden Substanzen auszuschließen (EA 30, 298 f.). Luther will also die übernatürliche sakramentale Einheit von Brot und Leib unbeschadet ihrer substantiellen Verschiedenheit und Integrität in dem τοῦτο festhalten.

Zur Begründung der Ubiquitätslehre und damit zu einer nicht nur für die Ausbildung der lutherischen Abendmahlslehre, sondern auch für die Fortbildung der Christologie, ja für die gesamte kirchliche und kirchenpolitische Entwickelung der Dinge folgenschweren dogmatischen Bestimmung wurde Luther erst durch das Auftreten Zwinglis und Oekolampads gegen die Realpräsenz des Leibes im Abendmahl gedrängt. Die ersten Andeutungen dieser Lehre finden sich zwar nicht vor dem Jahre 1525 (mit Steitz a. a. O. 568 gegen Thomasius, Dieckhoff, Kübel in PRE² Art. Ubiquität 122), wohl aber bereits in der Schrift wider die himmlischen Propheten. Denn wenn hier von Christus gesagt wird, daß er „allenthalben sei und alles erfülle", „an allen Orten, Stätten, Zeiten, Personen frei sei", so würden diese Aussagen durch die Beschränkung auf die göttliche Natur Christi jede Beweiskraft für das, was sie beweisen sollen, nämlich die leibliche Gegenwart verlieren (EA 29, 293 ff.). Indessen ist zuzugeben, daß eine ausdrückliche Lehre von der Ubiquität erst durch den „Sermon vom Sakrament des Leibes ꝛc." vom 29. März 1526 (EA 29, 328 ff., WA XIX, 482 ff.) angebahnt und in den großen polemischen Schriften gegen Zwingli und Oekolampad, „daß diese Worte, das ist mein Leib, noch feststehen" vom März 1527 (EA 30, 19 ff.; WA XXIII, 28 ff.) und dem (großen) „Bekenntnis vom Abendmahl" von 1528 (EA 30, 151 ff.) ausgeführt ist. Luther hat sein Eingreifen in den bereits ausgebrochenen Abendmahlsstreit, solange es ihm innerlich möglich war, verzögert, um wo möglich den Bruch zu vermeiden. Er mischte sich deshalb zunächst nicht in den Streit Bugenhagens und der Schwaben mit Zwingli und Oekolampad. In seinem Sermon vom Abendmahl und der Vorrede zu dem deutschen Syngramma bekämpfte er zwar Zwinglis „significat" und Oekolampads „figura corporis", jedoch ohne Namen zu nennen. Er war indessen bereits zum Vorgehen entschlossen und mit der ersten Streitschrift gegen Zwingli fertig, als dessen „amica exegesis" und „fründlich Verglimpfung ꝛc." seine Adresse erreichten. Damit entbrannte der Kampf mit Replik und Duplik.

Gegen die beiden Hauptangriffe der Gegner verteidigt Luther von vornherein die Realpräsenz des Leibes gegen den Vorwurf der Absurdität und der Unnötigkeit. So zerfiel seine polemische Aufgabe von selbst in eine exegetische und eine dogmatische. Die

letztere ist es, mit der wir uns zu beschäftigen haben. Denn sie enthält die Ubiquitätslehre.

Indem Luther die wahrhaftige Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie festhielt als an einem unabänderlichen Glaubensartikel, der durch die Schrift gestellt sei, lag ihm ebensosehr daran, die wahre Leiblichkeit des Leibes festzuhalten als alle grobsinnlichen Vorstellungen von ihr fernzuhalten. Der Leib, der im Abendmahl gegeben wird, ist „derselbige Leib, gleich da er auf Erden ging" (EA 30, 203). Auch ist sein Blut „nicht Gabriels oder Michaels Blut worden, da er unsterblich ward, sondern ist desselbigen Christus Blut geblieben" (ib. 287). Aber diese Realität des Leibes und Blutes Christi fordert nicht, wie die Gegner unterstellen, die Identität desselben mit unserem eigenen Fleisch und Blut. Mit bitterer Ironie geißelt Luther immer wieder die Gedanken derer, die sich von dem Leibe Christi eine fleischliche Vorstellung machen oder ihn imputieren wollen. Christi Leib ist „aus dem Geist geboren und ist heilig, darum muß er gewißlich nicht Fleisch, sondern Geist sein" nach dem Spruch Christi, was vom Geist geboren ist, das ist Geist (WA XXIII, 201). „Ist nun Christus Fleisch aus allem Fleisch ausgesondert und allein ein geistlich Fleisch vor allem, nicht aus Fleisch sondern aus Geist geboren, so ists auch eine göttliche Speise". „Sein Fleisch ist nicht aus Fleisch noch fleischlich, sondern geistlich, darum kann es nicht verzehret, verdauet, verwandelt werden, denn es ist unvergänglich, wie alles was aus dem Geist ist. Und ist eine Speise gar und ganz anderer Art, denn die vergängliche Speise" (ib. 203). „Darum soll Zwingel nicht also schließen: Wird Christus Fleisch gegessen, so wird nichts denn Fleisch draus. Solches gilt wohl, wenn man von Rindfleisch und Saufleisch redet und Capernaiten reden so, sondern also: wird Christus Fleisch gegessen, so wird nichts denn Geist draus, denn es ist ein geistlich Fleisch — und giebt den Geist, dem der es ißt" (205). (Hieran schließt sich die Auffassung des sakramentalen Leibes als *φάρμακον ἀθανασίας* an.) Weil also Christi Leib ein „geistlich Fleisch" ist, so darf man ihn nicht vorstellen nach der „groben begreiflichen Weise" (226). Die Attribute der Größe und Ausdehnung gelten nicht von ihm und für ihn (221). Es ist ganz und gar nach Luther ein Ausnahmeleib. Er „umzäunet die Gottheit nicht" „gleich als wenn ein Strohsack voll Stroh steckt." „Da würde freilich Christus Leib ein lauter Gedicht und Gespenst sein" (221). Er hat ein „übernatürliches Wesen" (215).

Weil nun der Leib ein geistlicher und übernatürlicher Leib ist, so folgt zunächst für Luther daraus zweierlei. Einmal, daß ihm alle Dinge „gegenwärtig und durchläufig" sind (EA 30, 210), so daß er in sie hineinkommen und durch sie hindurchfahren kann, ohne „ein Loch zu machen" (WA XIX, 490). Er ist Energie, ohne Materie zu sein. Zum Beweise dessen beruft sich Luther stets auf das Kommen des Auferstandenen durch verschlossene Thüren und den versiegelten Grabesstein. „Nun haben wir klare Schrift, daß Christus zu seinen Jüngern kam durch verschlossene Thür und aus seinem Grabe auch durch besiegelten Stein. Er sei nun durchs Fenster oder Thür hinein kommen, so hat sein Leib und das, dadurch sein Leib geschwunden ist, zugleich an einem Ort sein müssen, beides unversehrt und unverwandelt" (WA XXIII, 147). „Wie der versiegelte Stein und die verschlossene Thür unverändert und unverwandelt blieb und doch sein Leib zugleich war an dem Ort, da eitel Stein und Holz war, also ist er auch im Sakrament zugleich, da Brot und Wein ist, und doch Brot und Wein für sich selbst bleiben, unverwandelt und unverändert" (EA 30, 208f., vgl. 213. 214. 215ff.). Weiter aber folgt für Luther aus der Übernatürlichkeit des Leibes, daß er auch in dem kleinsten Atom ganz und gar sein kann, ohne doch von ihm umschlossen zu werden. Der „große Leib" kann in einem „kleinen Stück" sein „dazu ungeteilt und ganz" in einem jeglichen Stück (EA 29, 497). „Er mißt sich nicht ab nach dem Raum des Ortes, da er ist, sondern kann etwa viel Raums etwa wenig Raum einnehmen" (EA 30, 208). Er ward darum, wenn das Brot zerbrochen wird, nicht mit zerbrochen (EA 29, 281), sondern bleibt ganz in jedem auch dem kleinsten Teilchen. Auf solche Weise ist auch die Seele im ganzen Körper und doch auch ganz und gar in jedem, auch dem kleinsten Körperteil (WA XIX, 487). Ja, das ist die Weise, auf die die Engel und Geister, ja selbst die Dämonen und der Teufel an „Stätten und Örtern sein können" (EA 30, 208).

Mit dieser Begründung der Konsubstantiation hält sich Luther noch ganz innerhalb der Grenzen occamistischer Auffassung. Ja, er bedient sich, wie leicht zu sehen ist, scholastischer Argumentation. Es ist das Wesen des „esse diffinitive", das er hier mit ausdrücklicher Benennung des Terminus beschreibt, wie es Occam definiert hat (EA 30, 208). Diese Seinsweise erklärt aber nur, wie es möglich sei, daß ein leibliches

Wesen in materiellen Substanzen ohne sich und sie zu verändern präsent sein kann. Zur Erledigung der weiteren Frage, wie nun der Leib Christi im Himmel und zugleich in der Hostie sein könne, ja in unzähligen Hostien, bedarf sie des Rekurses auf die Allmacht Gottes und ergiebt dann die scholastische Multivolipräsenz (ib. f) auch für Luther. Immer wieder beruft sich Luther darauf, daß man glauben müsse, bei Gott sei kein Ding unmöglich und darum auch dieses nicht, daß der himmlische Leib in der Hostie sein könne. Das schöpferische Wort und Befehl Gottes ist es, das solches bewirkt (WA XIX, 487. 489. 490f. 493; EA 30, 200). Gott will es so haben (WA XIX, 495) und wir müssen es glauben, daß ihm dies Wunder nicht unmöglich sei.

Ist nun Luther auch der Meinung, daß das esse diffinitive und die Multivolipräsenz unter dem Gesichtspunkt der Omnipotenz Gottes dem Glauben genügen müsse, so weiß er doch noch eine höhere Weise der Verständlichmachung der Realpräsenz des erhöhten Leibes gegen die Gegner auszuspielen. Und damit nun geht er über die occamistische Argumentation hinaus, indem er zugleich an sie anknüpft. Er will damit den entscheidenden Gegengrund der Widersacher treffen, den „hochberühmten Grund: Christus sitzt im Himmel und sein Leib ist im Abendmahl" (WA XXIII, 119). Das esse diffinitive steigert er zum esse repletive, die Multivolipräsenz zur Omnipräsenz. Seine Mittel sind 1. die symbolische Deutung der „Rechten Gottes", 2. die Durchführung der Idiomenkommunikation.

Das esse diffinitive und die Multipräsenz bezogen sich vermittelst der göttlichen Allmacht auch auf die Engel und Dämonen. Auch sie vermögen an vielen Orten zugleich zu sein, dazu im Himmel, dabei an jedem Orte ganz. Für den Leib Christi giebt es aber noch eine „viel höhere und übernatürliche Weise", denn diese, die seinem Leibe schon auf Erden zu Gebote stand. „Der Geist muß nur hier stehen und bekennen, daß Christi Leib gar viel ein höheres und übernatürliches Wesen habe, da er mit Gott eine Person ist, denn da er hatte, da er im versiegelten Stein und Thür war, sintemal das die höchste Weise und Wesen ist und nichts höheres sein kann, denn daß ein Mensch mit Gott eine Person ist. Denn die andere Weise, wie Christus Leib im Stein war, wird auch allen Heiligen im Himmel gemein werden, daß sie mit ihrem Leibe durch alle Kreaturen fahren, gleichwie sie schon jetzt allen Engeln und Teufeln gemein ist, denn der Engel kam zu Petro in den Kerker Apk 12, 7, so kommen die Poltergeister täglich in verschlossene Kammern und Kemnaten" (EA 30, 215f.). „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stücke, sind diese: Der erste ist dieser Artikel unseres Glaubens, Jesus Christus ist wesentlich natürlicher wahrhaftiger völliger Gott und Mensch in einer Person unzertrennt und ungeteilt. Der andere, daß Gottes Rechte allenthalben ist" (EA 30, 207). Dies letztere war es gerade, was die Gegner bestritten. Sie folgten darin der von Augustin und dem Mittelalter überhaupt vertretenen lokalen Auffassung der dextera dei. Bei Luther deutet in seinen früheren Schriften, weder in der ersten Psalmenauslegung von 1513ff. (WA IV, 227ff.) noch später irgend etwas darauf hin, daß er diese Auffassung aufgegeben hatte (vgl. EA 40, 1 ff.). Jetzt aber wendet er sich siegreich mit allen Waffen seines Scharfsinns und seiner Ironie gegen sie. Die gegnerischen Gedanken von der Rechten Gottes sind „kindisch und fleischlich" (WA XXIII, 131). Die „Rechte Gottes" ist kein „sonderlicher Ort", sondern die „allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend sein kann und doch an allen Orten sein muß" (133). „Also kann ja die Rechte Gottes nicht eine Kreatur sein, sondern muß etwas über und außer allen Kreaturen sein. Das ist aber nicht, denn Gott allein selbst — drum muß auch das wahr sein, daß Gottes Rechte Hand allenthalben in allen Dingen ist" (143). Die Rechte Gottes bedeutet also die unräumlich-dynamische Allgegenwart Gottes. Sie besagt, daß Gott nicht „ein solch ausgestreckt lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürliches unerforschliches Wesen, das zugleich in einem jeglichen Körnlein ganz und gar und demnach in allen und über allen und außer allen Kreaturen sei. Daran bedarf es keines Umzäunens, wie der Geist träumt. Denn ein Leib ist der Gottheit viel, viel zu weit und könnten viel tausend Gottheiten darin sein, wiederum auch viel, viel zu eng, daß nicht eine Gottheit drinnen sein kann. Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer ꝛc." (221) — eine unübertrefflich wahre und großartige Anschauung vom Wesen Gottes, die die ganze dem Mittelalter siegreich überlegene, echt moderne Größe des Geistes Luthers offenbart für den, der sehen will. Der Syllogismus bei Luther ist nun der: „Christus Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes aber ist an allen Enden — so ist sie gewißlich auch im Brot (143). Also ist Christus im Brot". Darum, „wenn Christus

im Abendmahl dieſe Worte, das iſt mein Leib, gleich wie geſagt hätte, ſo erzwingen doch dieſe Worte: Chriſtus ſitzet zur Rechten Gottes, daß ſein Leib und Blut da mögen ſein, wie an allen Orten und es bedarf weder einer Transſubſtantiation und Verwandlung des Brotes (145)". „Alſo es iſt nicht wider einander, ſondern der Schrift und dem Glauben gemäß, daß Chriſtus Leib zugleich im Himmel und im Abendmahl ſei. Und iſt gegründet eigentlich im 1. Artikel, da wir ſagen: Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer ꝛc." (153).

Aber nicht nur vom Begriff der dextera dei, ſondern auch von der Chriſtologie aus erreicht Luther dieſes Reſultat, daß Chriſtus Leib immer gleich wie Gott ſelbſt allgegenwärtig ſein. Im großen Bekenntnis führt Luther das durch. Das Argument, das er immer wieder geltend macht, iſt dies: Die Zweinaturenlehre, die Einheit der Perſon in der Zweiheit der Naturen fordert die Partizipation der erhöhten Menſchheit Chriſti an der Allgegenwart Gottes. „Nun aber ein ſolcher Menſch iſt, der übernatürlich mit Gott eine Perſon iſt und außer dieſen Menſchen kein Gott iſt, ſo muß folgen, daß er auch nach der übernatürlichen Weiſe ſei und ſein möge allenthalben, wo Gott iſt, und alles durch und voll Chriſtus ſei, auch nach der Menſchheit, nicht nach der erſten leiblichen begreiflichen Weiſe (esse circumscriptive seu localiter), ſondern nach der übernatürlichen göttlichen Weiſe. Denn hier mußt du ſtehen und ſagen: Chriſtus nach der Gottheit, wo er iſt, da iſt er eine natürliche göttliche Perſon und iſt auch natürlich und göttlich dortſelbſt — iſt er nun natürlich und perſönlich wo er iſt, ſo muß er daſelbſt auch Menſch ſein. Denn es ſind nicht zwo getrennte Perſonen, ſondern eine einige unzertrennliche Perſon. Und wo du kannſt ſagen: hie iſt Gott, da mußt du auch ſagen: ſo iſt Chriſtus der Menſch auch da (EA 30, 211). „Und es ſollt mir ein ſchlechter Chriſtus ſein, der nicht mehr denn an einem einzelnen Ort zugleich eine göttliche und menſchliche Perſon wäre, und an allen anderen Orten müßte er allein ſein bloßer abgeſonderter Gott und göttliche Perſon ſein. Nein Geſelle, wo du mir Gott hinſetzeſt, da mußt du mir die Menſchheit auch hinſetzen, ſie laſſen ſich nicht ſondern und voneinander trennen. Es iſt eine Perſon worden und ſcheidet die Menſchheit nicht von ſich, wie Meiſter Hans ſeinen Rock auszeugt und von ſich legt, wenn er ſchlafen geht (211 f.).

Luther prädiziert alſo von dem Leibe Chriſti neben dem esse diffinitive und über dieſes hinaus auch das esse repletive, die Omnipräſenz im eigentlichen ſubſtantiellen Sinne des Wortes. Dies hatte Occam nicht gewagt. Er war dabei ſtehen geblieben, die Möglichkeit des repletive esse für den Leib Chriſti aus dem Begriff des esse diffinitive mit Hilfe der Allmacht Gottes dialektiſch zu urgieren. Luther iſt kühner und konſequenter. Das repletive esse iſt, „wenn etwas zugleich ganz und gar an allen Orten iſt und alle Orte füllt und doch von keinem Orte begriffen und abgemeſſen wird" (209). Luther vollendet damit den — ſeiner Meinung nach ſchrift- und glaubensgemäßen — Beweis für die Ubiquität des Leibes Chriſti, indem er die Communicatio idiomatum aus der Prämiſſe der unio personalis konſequent bis zum genus majestaticum durchführt und damit zugleich eine chriſtologiſche Diskrepanz mit der reformierten Lehre aufdeckt (Alloiosis, EA 30, 199). Die Realpräſenz des Leibes in der Hoſtie folgt natürlich von ſelbſt aus dem repletive esse. Aber es war damit zu viel bewieſen, die Realpräſenz des Leibes im Weltall, in jedem Atom, in jedem Brot und allem Wein.

Das hat Luther ſich nicht verhehlt. Er weiß, daß die Ubiquität, was ſie beweiſen ſoll, im höchſten Grade gefährdet. Das hindert dieſen kühnſten und unerſchrockenſten aller Theologen aber nicht, die volle Konſequenz ſeiner Lehre zu ziehen. „Das iſt's, daß er (nach der Menſchheit) über alle Kreaturen und in allen und außer allen Kreaturen iſt — denn wo er wohl überall iſt in allen Kreaturen und ich möchte ihn im Stein, im Feuer, im Waſſer oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da iſt." Die Subſtanz des Leibes Chriſti durchdringt und erfüllt alles, auch das kleinſte Atom (WA XXIII, 138 f. 140. XIX, 492). Damit iſt die ſpezifiſch-ſakramentliche Gegenwart des Leibes bedroht. Luther begegnet dem Einwand. „Iſt denn Chriſtus Leib an allen Enden, ei ſo will ich ihn freſſen und ſaufen in allen Weinſtuben ꝛc. — ſo iſt kein Unterſchied unter meinem Tiſch und des Herrn Tiſch". „Wenngleich Chriſtus Leib an allen Enden iſt, ſo wirſt du ihn darum ſobald nicht freſſen, noch ſaufen, noch greifen." „Droben habe ich geſagt, daß die Rechte Gottes an allen Enden iſt, aber dennoch zugleich auch nirgend und unbegreiflich iſt, über und außer allen Kreaturen. Es iſt ein Unterſchied zwiſchen ſeiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen — ob er gleich allenthalben da iſt, ſo läßt er ſich nicht ſo greifen und tappen. Er kann ſich wohl ausſchälen, daß du die Schale davon kriegſt und den Kern nicht ergreifſt — darum, daß es ein anderes iſt, wenn Gott

da ist, und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: Hier sollst du mich finden". „Du wirst ihn nicht tappen, ob er gleich in deinem Brot ist, es sei denn, daß er sich dir anbinde — durch sein Wort und deute dir selbst das Brot durch sein Wort, da du ihn essen sollst, welches er denn thut im Abendmahl" (WA XXIII, 149—151). Hier enthüllt sich die Schwäche der Beweisführung Luthers. Er muß zugeben, daß die ubiquitarische Gegenwart des Leibes Christi keineswegs identisch ist mit der sakramentalen. Jene begründet ein Überall und Nirgends des Leibes, zugleich ein In- und Außer-den-Kreaturen-Sein, eine für die Kreatur ungreifbare Gegenwart. Im Abendmahl handelt es sich dagegen um eine „greifbare". So kann also doch nur der Rekurs auf einen spezifischen Willensakt Gottes im Wort die sakramentale Gegenwart retten. Gott muß wollen und befehlen, daß sein Leib auf jene greifbare Gegenwart an besonderen Orten sei. Damit konzediert Luther, daß sie nur auf die Volipräsenz begründet werden kann. Refugium ultimum ist wieder Gottes omnipotenter Wille. So zeigt sich schon bei Luther die Leistungsunfähigkeit der Ubiquitätslehre für den Nachweis der Realpräsenz im Abendmahl. Ihre Bedeutung hat sie lediglich für die Christologie, für die Abendmahlslehre ist und bleibt sie irrelevant.

So giebt es denn jedenfalls nach Luther drei feststellbare Weisen, wie die Menschheit Christi irgendwo sein kann 1. nach dem esse circumscriptive oder localiter, wie sie auf Erden war und wiederkommen wird am Ende der Tage, 2. nach dem esse definitive (diffinitive), wie sie nach und während der Auferstehung im Grabstein und der Thür war und auch in der Hostie ist, 3. nach dem esse repletive, wie sie vermöge ihrer Personalunion mit der Gottheit und Erhöhung zur Rechten überall und doch nirgends ist und demgemäß auch in den Abendmahlssubstanzen, aber an sich ungreifbar und wirkungslos. Auf diese dreifache Existenzweise will aber Luther nicht etwa den Leib Christi beschränken und so Gottes Allmacht vorgreifen. Gott weiß wohl noch mehr Weisen (EA 30, 210. 217. 273.). Luther liegt nur daran, die Weisen herauszuheben, die jedenfalls das Denken nach dem Glauben und der Schrift feststellen könne und müsse. Es wäre sehr verkehrt zu verkennen, daß Luther dieses dreifache Sein keineswegs als eine Spekulation der Vernunft, sondern als ein Glaubenspostulat meint. Die 2. und 3. Weise ist ihm „über die Vernunft", wenngleich nicht „wider die Vernunft" (217). Luther will zeigen, wie der, der im Christusglauben und in der Schriftgebundenheit steht, mindestens diese Weisen der Existenz des Körpers Christi anerkennen müsse. Der Glaube muß hier schließlich „die Vernunft blenden" (214 f.), die „Vernunft muß untergehen". Denn alles „wie" bleibt völlig verborgen (217). Refugium ultimum ist der Glaube hier. Darum führt Luther den Widerspruch der Gegner zuletzt auf ihren Unglauben zurück (WA XXIII, 161) und wettert weidlich gegen die „alte Wettermacherin, die Frau Vernunft, Frau Hulda". Die blöden Augen des Unglaubens sind abgestumpft gegen die Wunder Gottes in Natur und Gnade. Schließlich ist alles Wunder.

Für den Fall, daß seine Gegner selbst mit ihrer Auffassung der Rechten Gottes recht hätten, was Luther natürlich auf das entschiedenste bestreitet, konstruiert er die Möglichkeit einer Ubiquität der im Himmel lokalisierten Menschheit Christi; sie bildet dann das Zentrum der Wirklichkeit und ist allen Dingen präsent, weil ihr alle Dinge präsent sind. Diese Anschauung, auf die wir nicht näher eingehen, scheint der Anlaß zu der späteren praesentia intima geworden zu sein.

4. Mit derselben Zähigkeit wie Luther hielt Zwingli an seiner Position fest. Sie ist ihren Fundamenten nach durchaus mittelalterlich, wie besonders die lokale Auffassung der dextera zeigt. Sie ist humanistisch-rationale Kritik des Mittelalters. Ubiquität und Realpräsenz werden aus rationalen Gründen abgewiesen. Der Idiomenkommunikation setzt er, indem er die bezüglichen Schriftstellen durch die Figur des Alloiosis des „Gegenwechsels" erklärt (Amica Exeg. 3, 525, daß diese Worte ꝛc. $2^b$, 66 ff.), die Disparität der Existenzweise der beiden Naturen entgegen (Loofs a. a. O. S. 815; Seeberg a. a. O. 308 f. Am. Exeg. 4, 52, daß diese Worte ꝛc. $2^b$ 68) und bleibt auch damit auf der mittelalterlichen Position (Seeberg a. a. O. 309). Er verwirft nicht nur das repletive, sondern auch das diffinitive esse für den Leib Christi. Dieser bleibt circumscriptive und localiter im „Himmel", wie er es auf Erden war.

Calvin repräsentiert eine Kombination der lokalen Auffassung Zwinglis von der Rechten Gottes mit dem Gewichtlegen Luthers auf die heilskräftige Gegenwart des ganzen Christus im Abendmahl, auch seines „Fleisches". Christologisch vermittelt sich ihm die Sache so, daß er über die bloß nominelle Auffassung Zwinglis von der Idiomenkommunikation, also über das genus idiomaticum hinausgeht zu der Lehre, daß die Prädikate

der Erlöſungswirkſamkeit auch der menſchlichen Natur realiter gelten, alſo zum genus apotelesmaticum (Just. rel. chr. II, 14, 1—3). Indeſſen macht er vor dem genus majestaticum Luthers und damit vor der Ubiquität halt (Steitz a. a. O. 578). Brot und Wein bleiben ihm Symbole, aber ſolche unter denen die Erlöſungskräfte des Todes und der Auferſtehung Chriſti realiter mitgeteilt werden. Darum iſt Chriſtus totus im Abendmahl gegenwärtig, nicht nur ſeiner Gottheit nach, ſondern als Perſon (IV, 17, 30), aber nicht als totum. Das heißt, ſein Leib, der im Himmel iſt, iſt nicht ſubſtantiell in der Hoſtie. Weil aber nach dem genus apotelesmaticum die Heilswirkungen von den ungeteilten Chriſtus ausgehen, alſo auch von ſeinem Fleiſch unzertrennlich ſind, ſo findet auch eine potentielle oder virtuelle Mitteilung ſeines Fleiſches ſtatt (IV, 17, 11: per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi adeoque corpus et sanguinem ejus). Auch ſein Leib erweiſt ſich als wirkliche Speiſe (7), Erlöſungskräfte bergend und ſpendend (8. 9). Nicht aber ſeinem ſubſtantiellen Sein nach iſt der Leib Chriſti im Abendmahl gegenwärtig, ſondern nach ſeiner virtus und potentia, nach ſeiner ſoteriologiſchen Wirkſamkeit. Die Urſache bleibt im Himmel, die Wirkungen werden ausgeſtrahlt ins Abendmahl der Gläubigen. Die Entfernung überbrückt der hl. Geiſt von ſeiten Gottes (cujus [corporis] communionem spiritus sanctus virtute in eos transfundit [18]), von ſeiten des Menſchen der Glaube (5. 11. 12). Der gläubige Kommunikant empfängt alſo allein die Gabe, aber nicht das corpus ipsum, ſondern die communicatio oder *κοινωνία* corporis. Es wird in die Gemeinſchaft des erlöſungskräftigen Fleiſches verſetzt (22. vgl. Seeberg a. a. O. 403f.). Der ganze Vorgang beruht auf der arcana spiritus sancti virtus (32). Ganz deutlich ſpricht die Institutio von 1559 aus: Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare — quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro (IV, 17, 32). Calvin bevorzugt darum die pauliniſche Faſſung von der *κοινωνία τοῦ σώματος Χ̣ρ̣.* Über die Differenzen in den einzelnen Editionen der Instit. vgl. Loofs a. a. O. 890ff.

Der Unterſchied Calvins von Luther iſt ſomit deutlich. Er lehnt das genus majestaticum und damit die Ubiquität ab, ebenſo wie die ſubſtantielle Realpräſenz des Leibes Chriſti, behauptet dagegen auf Grund des genus apotelesmaticum, den objektiv durch den hl. Geiſt, ſubjektiv durch den Glauben vermittelten geiſtlichen Genuß der Heils- und Unſterblichkeitskräfte des im Himmel lokaliſierten Leibes Chriſti. Die Ablehnung der Ubiquität mit ihren „portenta“ begründet das calviniſche „Extra“. Die Präſenzauffaſſung die Beſchränkung der Wirkung auf die „credentes“. Beides machte die Calviniſche Abendmahlslehre für die Gneſiolutheraner unannehmbar.

Für Melanchthons anfängliches Feſthalten an der lutheriſchen Auffaſſung der Realpräſenz des Leibes in der Hoſtie (CR I, 145. 760. 823. 830. 1109f.; vgl. Seeberg a. a. O. 337) war neben der Autorität Luthers einmal der vermeintliche altkirchliche Consensus (I, 901), der ihn nicht Urheber eines neuen Dogmas werden laſſen wollte, ſodann ſeine Überzeugung von der Profanität der Zwingliſchen Exegeſe und Geſamtauffaſſung (I, 1067. 1077) wie der Unhaltbarkeit der ihr zugrunde liegenden Chriſtologie (I, 974. II, 25. II, 222f.) maßgebend. Indeſſen ſteht er den Argumenten der lutheriſchen Ubiquitätslehre von vornherein ſkeptiſch gegenüber (Loofs a. a. O. 861 Anm. 7, 820, Anm. 2; Steitz a. a. O. 579). Er will an dem ubique esse Christi feſthalten, aber ſeine leibliche Gegenwart im Mahl nicht magiſch, ſondern mandatariſch begründet haben (I, 949). Dies Feſthalten an der Realpräſenz zeigt auch noch die Marburger Verhandlung von 1529 (II, 25), wo er ſich ſpröder gegen Zwingli zeigte als Luther, freilich nicht ohne daß kirchenpolitiſche Motive mitwirkten, und die patriſtiſche Sammlung, die er 1530 herausgab (CR XXIII, 7, 31f.), endlich die Formulierung von Art. X in der Augsburger Konfeſſion von 1530/31. Indeſſen machte ihn der Oekolampadſche Dialog, der ſein Vertrauen in den patriſtiſchen Consensus ſtark erſchütterte, fortan ſchwankend. Neben Bekenntniſſen zur leiblichen Gegenwart (II, 311. 315. 787. 801; bei Seeberg a. a. O. 337) findet ſich in zunehmendem Maße die Neigung ausgeſprochen, meiſt vorſichtig zunächſt in Privatbriefen, die Gegenwart im Mahl vorzugsweiſe auf Chriſtus als Gott zu beziehen. (Brief an Blaurer bei Bindſeil, Phil. Mel. ep., Halle 1874, S. 85; CR II, 620). In Caſſel fühlte er ſich bereits Bucer gegenüber (1534/35) als nuntius alienae sententiae. Immer deutlicher nähert er ſich ſeitdem der oberländiſchen Auffaſſung. Vor allem widerſtrebt es ihm, die Gegenwart des Leibes im Brot anzunehmen. So ſchon im Römerbriefkommentar von 1532 (CR XXI, 479), wo er die Gegenwart Chriſti im Abendmahl durch die Austeilung realiſiert denkt, am deutlichſten Veit Dietrich gegenüber (III, 514), wenn er die Gegenwart durch den usus exhibiert werden läßt

(Steitz a. a. O. 580f.) 1538. In diesem Sinne modifiziert Melanchthon auch die Synekdoche Luthers (V, 498ff.). Schon 1535 in einem Brief an Brenz gesteht er auch der tropischen Exegese des est Berechtigung zu (CR II, 824; vgl. 837. 841f.; III, 292). Die ἀρτολολατρεια ist ihm verhaßt (VIII, 362. 660. 792). Die Ubiquität des Leibes bestreitet er endlich durchaus (VII, 780. 884. VIII, 385. IX, 387. 962f.; bei Seeberg a. a. O. S. 338). Er bevorzugt die später von Calvin in den Vordergrund gestellte κοινωνία τοῦ σώματος Χρ. als Angliederung der Gläubigen an den Leib Christi (CR XV, 1112 V. 498ff. IX, 962; bei Seeberg a. a. O.). So vollzieht sich bei Melanchthon fortschreitend eine Spiritualisierung der Abendmahlslehre Luthers, wie das in der Abänderung von Artikel X in der Variata von 1540 andeutungsweise zum Ausdruck kommt. Die immer schroffer werdende Ablehnung der Ubiquität führt ihn konsequenterweise zu der früher so rundweg bestrittenen lokalen Auffassung des dextera dei (corpus localiter alicubi est secundum veri corporis modum Gieseler III, 2, 243 Anm. 45). Die Gegenwart Christi im Abendmahl ist seine efficacia in credentibus, womit denn auch noch der letzte Schritt, den die Variata noch nicht thut, gethan ist — von den vescentibus zu den credentibus. So hat Steitz recht, wenn er sagt, Melanchthon sei zu derjenigen Abendmahlsauffassung zurückgekehrt, die Luther 1523 (EA 28, 397) zurückweist. Jedenfalls ist Melanchthon der Lehre Calvins weit näher als der Luthers. Er teilt mit ihm die Grundauffassung in der lokalen Deutung des dextera und der Beschränkung der Idiomenkommunikation auf das genus apotelismaticum. Er bekennt sich mit ihm zu dem geistlichen Genuß der Gläubigen. So schien in ihm und Calvin der Gegensatz zwischen Luther und Zwingli ausgeglichen zu sein.

5. Diese für den Protestantismus so günstigen Aussichten zerstörte definitiv die Stuttgarter Synode 1559, auf der Herzog Christoph, der durch die Conf. Wirtemb. „im Lande anerkannten lutherischen Abendmahlslehre eine feierliche Sanktion erteilen" ließ (vgl. hierzu d. Art. in diesem Werk: Stuttgarter Synode von Hermelink XIX, 116ff.). Das von Brenz verfaßte Bekenntnis, welches von der Gesamtheit der Prälaten unterzeichnet wurde, begnügte sich nicht mit der praedicatio identica, sondern legte die württembergische Kirche auf die Ubiquitätslehre Luthers und damit christologisch fest. Die Folgen dieser Symbolisierung einer Lehre, die Luther selbst nicht symbolisiert hat, sind nicht bloß für die Entwickelung der Orthodoxie in Württemberg (vgl. das Schicksal Keplers, L. Günther, Kepler und die Theologie 1905; P. Stark, Johannes Kepler ZhTh 1868, 38, 3ff.), sondern für die theologische und kirchenpolitische Entwickelung der Reformation überhaupt, man darf wohl sagen: verhängnisvoll geworden. Was sich zunächst entspann, war eine heftige Polemik zwischen Bullinger und Martyr einerseits, Brenz andererseits, in welcher dieser in einer Reihe von Schriften (De personali unione duar. natur. etc., Op. Tüb. VIII, 831ff. 1561; sent. de libello Bull. etc. ib. 868ff. 1561; de majestate dom. nostr. etc. 891ff. 1562; recognitio proph. et apost. doctr. etc. 976ff. 1664) zur Sicherstellung der leiblichen Realpräsenz aus den Elementen Lutherischer Argumentation gegen Zwingli ein imposantes christologisches System schuf.

In „de majestate domini" spricht Brenz die doppelte Grundlage seiner Christologie in einem Satze aus: Cum enim in ecclesia fit sermo de incarnatione Christi, non solum dicitur, duas naturas in Christo esse personaliter unitas, veram etiam dicitur, humanitatem esse assumptam in deum et Christum hominem conscendisse ac elevatum, exaltatum et evectum esse in majestatem dei adeoque factum esse deum (906). Das ist der Grundgedanke, von vornherein die kühnste Konsequenz Lutherscher Gedanken: die Koinzidenz der Theogenese des Menschensohns mit der Enfleischung des Gottessohnes. Daraus ergiebt sich ein doppelter Ausgangspunkt für den Beweis der Ubiquität des Leibes (oder, wie Brenz lieber sagt: der Omnipräsenz), sowohl von der unio personalis sive hypostatica als auch von der assumptio in deitatem, der deificatio aus.

Den ersten Ausgangspunkt bildet die unio personalis: illa unio, qua deus et homo in una persona Christi ita conjuncti sunt, ut nullo loci spatio a se invicem separari queant (841, vgl. 834. 835. 842. 900. 902. 904 u. oft). Diese Personalunion vollzieht die göttliche Allmacht trotz und unbeschadet der Verschiedenartigkeit und Selbstständigkeit der beiden Naturen oder Substanzen (834. 835. 836. 837. 902. 904. 912. 918. 926. 944 u. oft). Es findet also weder eine mutatio humanitatis in deitatem statt (834. 837. 848. 904. 918. 926 u. oft), noch eine Verdoppelung der Personen (834. 836 non sunt duo Christi 842. 898. 900. 902 u. oft). Beides weist Brenz als eine absurde Insinuation der Gegner immer wieder ab. Die unio perso-

nalis hebt weder die duplicitas naturarum, noch dieſe jene auf. Durch dieſe unio admiranda et ineffabilis beſteht ſofort celebris illa in ecclesiasticis scriptoribus, communicatio idiomatum inter divinam et humanam naturam (838) und zwar non solum communicatio proprietatum vocabulorum sed rerum (838 f.). Dieſe hat die alte Kirche in Wirklichkeit gelehrt (839—841), jene die Scholaſtik (838). Sie bewirkt einen realen Austauſch der ſpezifiſchen Proprietäten der Naturen. Dem Einwand, daß ja dabei notwendig das Weſen der menſchlichen Natur verloren gehe, begegnet Brenz durch die Unterſcheidung zwiſchen ſubſtantiellen und accidentiellen Eigenſchaften, wobei der Grundſatz geltend gemacht wird: res non tollitur, cum accidens tollitur — der Grundſatz einer Philoſophie, deren Giltigkeit Brenz ſonſt lebhaft beſtreitet. Die Natur im eigentlichen Sinne iſt substantia (837 corpus videlicet humanum et anima rationalis 834) substantia corporea intelligens et in tempore creata 904). Indeſſen ſind die Proprietäten als bloße Accidenzien von der ſubſtantiellen Natur ablösbar. Während die Gottheit zwar als res simplicissima accidentienlos iſt, iſt die humanitas als res composita variis accidentibus obnoxia, quae et substantiam rei non mutant — adesse et abesse possunt unbeſchadet der vollen Integrität der Natur (837). Zu dieſen accidentiellen, verlierbaren Eigenſchaften der menſchlichen Natur gehört nun nicht bloß das pati ac mori (837), ſondern auch das „in loco esse“ (837. 934. 1087). An dieſer Theſe hängt bei Brenz nicht weniger als alles. Dieſe proprietates accidentariae (und alſo auch das in loco esse) können alſo „abesse“ und durch Mitteilung göttlicher Eigenſchaften erſetzt werden, ohne daß dadurch die Natur des Menſchen verändert wird, eben durch Mitteilung von *ὑπερφυσικά*, die dann freilich auch nur accidentiell von ihr beſeſſen werden (841. 848). So iſt es auch dem Moſes, Petrus, Elias, Paulus und anderen Heiligen zeitweilig (848) widerfahren. Auf dieſe Weiſe können in der einen Perſon Chriſti dissimiles proprietates inseparabiliter conjunctae esse, ut haudquaquam loco sed tantum intellectu distinguantur (904). Seine humanitas kann unbeſchadet ihrer Integrität nova coelestia divina ornamenta empfangen (912). Die Perſonalunion bewirkt, quod quicquid convenit filio dei per naturam, hoc conveniat filio hominis per gratiam (836), wobei aber doch inzwiſchen jeder Natur ihre Proprietäten verbleiben müſſen (841), obwohl die proprietates humanae für accidentiell und verlierbar erklärt worden ſind. Demzufolge würde alſo die menſchliche Natur ſowohl ihre eigenen Proprietäten als auch die göttlichen per accidens beſitzen, ein Zuſtand, der jeden Unterſchied zu verwiſchen ſcheint.

Darin liegt offenbar Brenz' Hauptſchwäche ſeinen Gegnern gegenüber, daß er das „in loco esse“ ohne weiteres für eine der menſchlichen Natur unweſentliche Proprietät erklärt. Er behandelt es als quantité négligible und kann es doch nicht los werden, noch entbehren. Und während er hier ſelbſt mit philoſophiſchen Waffen ſtreitet, rückt er den Widerſachern ihre Abhängigkeit von Ariſtoteles unaufhörlich vor (850. 934. 935. 938. 942. 944 u. oft) und will bei ihnen philoſophiſche Gegengründe nicht gelten laſſen (837. 903), ja zieht ſich ſchließlich aus der Dialektik auf die Allmacht Gottes zurück, der nichts unmöglich ſei und der die Gegner nur nicht glauben wollten (833. 837. 899. 902. 905. 920 f. 934). Dazu kann er ſich den Diſſenſus der Väter nicht verhehlen (836 f.).

Indeſſen ergiebt nun die Communicatio idiomatum die Ubiquität von ſelbſt (835. 838. 842 repletive 897 f. 932 f.) und damit für Brenz auch die Realpräſenz des Leibes im Abendmahl (843 u. oft).

Aber ſie ergiebt ſich ihm noch in beſonderer Weiſe direkt aus der assumptio in deitatem, aus der Exaltation. Man muß bedenken, daß die Inkarnation nicht bloß eine Perſonalunion bewirkt, ſondern auch (verum etiam) eine assumptio der Menſchheit in die Gottheit. Nicht gleichberechtigt thun ſich die Naturen zuſammen, ſondern die göttliche prävaliert unendlich. Darauf legt Brenz das Hauptgewicht. Die Menſchwerdung Gottes iſt eigentlich ein Gottwerden des Menſchen: homo deus factus est (906). Dies geſchieht bereits in utero Mariae virginis, bei der Inkarnation im früheſten Stadium. Schon in dem Keimprozeß wird Jeſus der Menſch zur Rechten Gottes geſetzt, zur vollen Majeſtät Gottes erhöht, zum Herrn über alle Kreatur gemacht. „Alle Dinge werden unter ſeine Füße gethan“ (835 f. 841. 845. 906 f. 914. 916. 918 u. oft). Dieſes iſt das eigentliche Wunder (836 f.). Freilich iſt die menſchliche Natur nicht, wie die Gegner inſinuieren, per se capax divinae majestatis (905. 918. 920). Sie wird es aber durch die Gnade der unio hypostatica (903. 905). Die menſchliche Natur erleidet dieſes alles, beſitzt es paſſiv. Die divinitas Christi iſt die divinitas communicans seu participans, die der menſchlichen Natur bloß divinitas communicata seu parti-

cipata. Und dieses geschieht „in momento incarnationis“ (846. 847. 906f. 925. 927f. u. oft). Eine dreifache Himmelfahrt lehrt auf solche Weise Brenz, die eigentliche bei der Inkarnation, die zweite gleich nach der Auferstehung (841. 846. 906f. 923. 927f.) und endlich die sichtbare und uneigentliche „ökonomische“, nur um der Zuschauer willen geschehene, ein bloßes „spectaculum locale et visibile“ (846. 907. 927) — ascensio nur „per phrasim loquendi“. Heilsgeschichtliche, christologische Bedeutung hat nur die erste. Ununterbrochen befindet sich also der Mensch Jesus seit dem Moment der Inkarnation als Gott und Herr über alles zur Rechten Gottes im Himmel, während er gleichzeitig durch die communicatio idiomatum in den Stand gesetzt wird, auf Erden localiter et circumscriptive im Zustande der Exinanition oder Humiliation das Erlösungswerk zu vollbringen (838. 847. 902. 915. 922, 925f. 931). Eine Doppelexistenz Jesu Christi ist damit für die Zeit seines Erdenlebens konstatiert, eine göttlich-menschliche im Himmel und eine menschlich-göttliche auf Erden (alterum — alterum 915). Im Himmel prävaliert die Gottheit, auf Erden die Menschheit. Der status inanitionis, in dem die Gottheit, soweit es ihr möglich ist, an den Funktionen, vor allem dem Leiden und Sterben der Menschheit teilnimmt, ist nur ein Intermezzo in der eigentlichen Seinsweise der Majestät der Menschheit: „Christus suscepit tempore ministerii et conversationis suae in hoc mundo humano imbecillitates ac fuit corpore suo pro conditione hujus temporis in loco circumscriptive“. Das repletive esse ist das eigentliche Sein auch seiner Menschheit, das nur zeitweilig durch das circumscriptive esse unterbrochen oder vielmehr begleitet wird. Das bewirkt die exaltatio inde ab incarnatione. So begründet denn in der That die inanitio für Brenz nur eine uneigentliche Existenzweise Christi hominis (secundum hanc infirmitatem fuit in terra, ambulavit in terra etc. 919). Die Gottheit aber wird durch die Idiomenkommunikation bis zu einem undefinierbaren und auch von Brenz nicht präzisierten Grade in diesen Prozeß mit hineingezogen, wiewohl sie per se impassibilis etc. ist. Aber doch in einem sehr beschränkten, der Kommunikation sehr wenig gerechtwerdenden Maße. Die *μορφὴ θεοῦ*, deren der Mensch sich entäußert hat, ist nämlich nur der aspectus divinus oder die species divina (922). Majestatem texit, et obduxit eam forma servi (925f.) „apparuit omnium vilissimus“. Es lehrt also Brenz nur eine dissimulatio usurpationis, *κρύψις χρήσεως* (840), nicht eine *κενωσις χρήσεως* der göttlichen Qualitäten seitens der Menschheit. Auch die Gottheit hat sich freilich gedemütigt (923). Per commun. idiom. müssen wir sogar sagen, daß Gott in Christo gelitten habe und gestorben sei, ja non est sententia, quod deus Verbum dicitur tantum sermone vocabuli pati et mori, res autem ipsa nihil prorsus ad deum pertineat, sed quod deus, etsi natura sua non patitur nec moritur, tamen passionem et mortem Christi ita sibi communem faciat, ut propter hypostaticam unionem passione et morti adsit et non aliter, ut sic dicam afficiatur, quam si ipse pateretur et moreretur (839. 903). Wie kann aber die Gottheit an dem Leiden und Sterben der Menschheit teilnehmen (adesse) und davon irgendwie affiziert werden, wenn sie selbst impassibilis ist und bleibt? So ist auch die Gottheit nicht auferweckt worden (913). Hier verwickelt sich die Spekulation in unlösbare Widersprüche. Die Kommunikation erweist sich als undurchführbar trotz des ehrlichsten und ernstlichsten Strebens. Menschheit und Gottheit in einer Person unauflösbar geeint, sollen in dieser einen Person gleichzeitig im Himmel alle Seligkeit genießen, alle Welt regieren und auf Erden leiden, sterben und auferstehen. Brenz muß behaupten, daß der Mensch Jesus zu gleicher Zeit lebendig und tot war.

Ja auch die Menschheit auf Erden kommt in Gefahr, ihre Realität einzubüßen. Etsi enim Christus (homo) ea erat forma, schreibt Brenz zu Phi 2, ea majestate jam inde ab initio incarnationis, ut potuisset nec humanis oculis videri, nec humanis manibus palpari — tamen inanivit humiliavit demisit sese, ut et videretur et palparetur adeoque loco circumscriberetur. Erat igitur in terra secundum visibilem carnem, secundum majestatem autem invisibilis erat in coelo et in terra (925f.). Auch das esse in loco war also eine Seinsweise, die nicht etwa mit der Menschwerdung gegeben war, zu der sich vielmehr der eigentlich unsichtbare Mensch Jesus neben seiner Unsichtbarkeit noch erst herablassen mußte. (Über die drei Grade der Existenz vgl. 928.)

Die Aussage Brenz' über die dextera dei, die corpora spiritualia, die illokale Seinsweise und seine astronomischen Spekulationen über die Himmelssphären übergehen wir. Sie bilden nur Hilfslinien. Wie Luther war er sich übrigens, aber mit weniger

Recht, bewußt, alles aus der Schrift zu schöpfen, während die Gegner mit den fleischlichen Waffen der Philosophie kämpften. Allerdings nimmt der Schriftbeweis wie der Väterbeweis einen großen Raum bei ihm ein. Die philosophischen Prämissen aber liegen überall zu Grunde.

Mit der Ubiquität war für Brenz die Realpräsenz bewiesen. Den Einwand, daß ja durch die Ubiquität das Abendmahl überflüssig werde, fertigt er kurzer Hand mit Luthers Auskunft ab (849). Den Genuß des Leibes auch seitens der Ungläubigen betont er natürlich (850). Neben dem esse repletive behauptet er mit Luther auch, daß esse diffinitive des Leibes im Abendmahl und zwar auf eine Weise, daß die Synekdoche Luthers so umgebogen zu sein scheint, daß die Gegenwart des Leibes durch den usus exhibiert wird (849).

Das Maulbronner Gespräch der Schwaben und Pfälzer (1564) enthüllte die Schwächen der durch Andreä infolge seines Aristotelischen Gottesbegriffes (actus purus) bereits abgeschwächten Christologie Brenz' (vgl. den Artikel, dazu Steitz a. a. O. 590; Thomasius a. a. O. 363). Die Disparität der beiden gleichzeitigen Stände war durch die Unterscheidung von *κτῆσις* und *χρῆσις* nicht auszugleichen. Die Apologie des Maulbronner Protokolls 1565 (bei Pfaff comment. de actis et scriptis publ. Eccles. Wirt. 77) konzediert bereits eine *κένωσις χρήσεως* gegenüber der bloßen *κρύψις χρήσεως* Brenz', wodurch freilich der Gegensatz zwischen dem entäußernden Erdenleben und dem gleichzeitigen Himmelsleben Christi noch verschärft wurde. In Württemberg blieb diese Lehrweise bis zum Ende des Jahrhunderts maßgebend (Thomasius a. a. O. 374 ff.).

6. Zwischen den Wittenberger Philippisten (Major, Eber, Crell), die an der Melanchthonischen Beschränkung der Idiomenkommunikation auf die ersten beiden genera festhielten, die Ubiquität verwarfen und die disputationes scholasticae über die Realpräsenz ablehnten, und den schwäbischen Brenzianern suchte Martin Chemnitz, der Braunschweigische Superintendent, Vermittelung. Jedoch ist es ihm nicht gelungen, eine wirkliche Synthese herzustellen. Seine Lehre bleibt ein Aggregat disparater Elemente Melanchthonischer und Luther-Brenzscher Herkunft. Melanchthonisch ist in seiner Lehrweise, die er am umfassendsten in der Schrift de duabus naturis in Christo 1571 entwickelte (Wit. Lips. 1578), der Ausgangspunkt, die Aristotelische Prämisse: Propria non egrediuntur sua subjecta (280). Die Proprietäten sind der menschlichen Natur essentiell, nicht bloß accidentiell, wie Brenz wollte, und können deshalb nicht einfach durch göttliche Attribute ersetzt werden. Das in loco esse gehört also zum Wesen des Menschen. Während nun auf diese Weise das genus majestaticum, das doch das in loco esse aufhebt, aus der Kommunikation ausgeschaltet und auf den dialektischen Gebrauch Melanchthons reduziert zu sein scheint, gewinnt Chemnitz es gradatim doch wieder. Er giebt zwar zu, daß die menschliche Natur hinsichtlich dessen, was ihr habitualiter und formaliter subjective und inhaerenter ein proprium werden könne, non capax infiniti sei. Sie kann also wohl, was auch die Reformierten zugeben, dona creata infusa, qualitates finitae, habitus finiti von seiten der Gottheit aufnehmen, aber nur nach dem Maße ihrer menschlichen Kapazität (263 ff. 267), etwa so, wie auch durch Inhabitation Gottes in den Heiligen eine Steigerung ihrer natürlichen Qualitäten vorkommt. Aber Chemnitz will nun doch auch das dritte genus nicht preisgeben. Er behauptet deshalb eine Steigerung der Kapazität für das Göttliche in Christo homine durch die unio personalis, die er mit dem Damascener anhypostatisch begründet (Steitz a. a. O. 592; Seeberg a. a. O. 363). Dadurch vermag sie nun doch auch hyperphysische Qualitäten, die mit dem Wesen Gottes identisch sind, aufzunehmen und zu besitzen, jedoch nicht als einen essentiellen, formalen, habituellen und inhärierenden subjektiven Besitz, sondern nur als eine effektive und aktuelle, potentielle Gabe, also nicht substantiell, sondern energetisch (229 f. 279. 328. 468. 620), als Wirkungen des mit ihr persönlich geeinten Logos auf sie, die sie selbstwillig aufnimmt und selbstthätig „kooperativ" verwertet (224. 261. 306. 363). Die menschliche Natur wird also zum selbstthätigen Organ des Logos. Die Fülle der göttlichen Majestät substantiiert sich nicht, aber manifestiert sich in ihr. Diesen Prozeß denkt Chemnitz als eine Art *περιχώρησις*. Er verwendet auch das Bild vom glühenden Eisen mit Vorliebe (305 u. oft). Die Menschheit wird durchgottet (Anlehnung an mystische Vorstellungen, Dorner a. a. O. II, 2 S. 698 f.). Aber die Gottheit geht in die Spontaneität der Menschheit ein (Seeberg a. a. O. 364). So schuf Chemnitz allerdings Raum für eine größere Verselbstständigung der Stände. In der Erniedrigung tritt die mitteilende Thätigkeit des Logos bis zu *κρύψις χρήσεως* (353), ja bis zur *κένωσις χρήσεως* (57) zurück, ohne je ganz zu pausieren (228 f.), in der Erhöhung da-

gegen voll hervor. Ja, eine Entwickelung, ein Wachstum wird auf diese Weise möglich (Seeberg a. a. O. 365). Zugleich war dadurch ein Ersatz für die inhärierende Ubiquität gegeben. Diese wird als habitueller Besitz der Menschheit entschieden abgelehnt, als potentieller dagegen wiedergewonnen, als eine Art Ubivolipräsenz. Damit steht allerdings die andere Behauptung im Widerspruch, daß die hypostatische Union an und für sich utriusque inter se praesentissimam unionem et unitissimam praesentiam begründe (66f.) und darum die Menschheit allezeit im Logos gegenwärtig sei und in ihm alle Kreaturen gegenwärtig habe (Steitz a. a. O. 595, praesentia intima). So kommt Chemnitz über ein widerspruchsvolles Schwanken zwischen aprioriſcher Ubiquität und aposteriorischer Ubi- oder Multivolipräsenz nicht hinaus und jedenfalls durch sein Resultat in Konflikt mit seiner Grundthese: propria non egrediuntur sua subjecta. Die Konsequenz seiner Anschauung ist eigentlich, daß die Menschheit Jesu zugleich essentiell zirkumskript und potentiell omnipräsent ist. (Über die reformierte Polemik vgl. Dorner a. a. O. S. 724ff.)

Die Lehre der Konkordienformel (Art. VII und VIII) erweist sich als eine schwerlich genau fixierbare und eindeutige Kombination Lutherisch-Brenzscher und Chemnitzscher Auffassung. Man muß sagen, daß sie direkt die Multi- oder Ubivolipräsenz indirekt aber die essentielle Ubiquität des Leibes lehrt. Denn nirgends bekennt sie sich ausdrücklich und direkt zu dem repletive esse, der Omnipräsenz der Menschheit Christi. Vielmehr bewegen sich alle ihre Aussagen in dieser Richtung auf der Linie der Multivolipräsenz. Zwar schreibt sie der Menschheit während der Erniedrigung wie Erhöhung den vollen Besitz der göttlichen Majestät zu. Aber sie erwähnt als deren Eigenschaften immer nur die Omnipotenz und Omniscienz, nie die Omnipräsenz (bei Müller 549, 35. 680, 29. 680, 27f. 691, 74. 692, 77f. 695, 92). Es wird zwar von der Allgegenwart Gottes (548, 27. 695, 90. 692, 77) aber nie von der Allgegenwart der Menschheit Christi geredet, dagegen von ihrer Gegenwart „auf Erden" „in der Kirche" „bei den Gläubigen". Diese wird aber stets als durch die Omnipotenz vermittelt gedacht (672, 119. 680, 27. 29. 691, 74. 692, 77. 695, 92). Es heißt zwar einmal: revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, sed etiam ut homo praesens dominatur et regnat (680, 27f.). Aber praesens ubique dominari ist nicht ubique esse. Eine Überspannung der Ubiquität lehnt sie jedenfalls sehr bestimmt ab (548, 27. 695, 90). Indirekt approbiert sie aber die Ubiquitätslehre Luthers durch die Aufnahme der großen Citate aus seinen Abendmahlsschriften (667ff. 693ff.) mit allen Sätzen über die Ubiquität und das repletive esse. Sie lehrt also die Ubiquität indirekt neben der Ubivolipräsenz. Dabei eignet sie sich Luthers Auffassung der dextera dei als Tropus für Gottes Majestät an (540, 12. 546, 17). Man sieht also deutlich, wie hier die beiden Strömungen miteinander ringen. Konzessionen an Chemnitz sind 1. die Betonung der Ubivolipräsenz als Ausfluß der Omnipotenz, 2. der Inanition nicht bloß als κρύψις sondern auch κένωσις χρήσεως (546, 16. 679, 26. 680, 26. 688, 65), 3. die Voraussetzung: propria non egrediuntur sua subjecta (681, 32) mit der Erklärung, das circumscripte esse sei essentielle Proprietät der Menschheit (676, 8), — wodurch freilich ebenso wie bei Chemnitz das genus majestaticum gesprengt wird, 4. die wiederholte Legitimierung des die energetische Auffassung begünstigenden Bildes vom feurigen Eisen (678, 18. 689, 66). In den Luthercitaten kommt dagegen der Brenzianismus zu Wort. Auch darin, daß indirekt bisweilen Chemnitzsche Ansichten abgewiesen werden (685, 5). Im übrigen wird die Comm. Id. realis als das Fundament der gesamten Christologie mit starker Betonung der Integrität der Naturen und ihren Proprietäten, der Unempfänglichkeit der göttlichen Natur für die menschlichen Proprietäten (684) und der Trennung der Stände so durchgeführt, daß sie sowohl ein gemilderter Brenzianismus, wie ihn Andreä vertrat, als der fortgeschrittene Melanchthonianismus Chemnitz' acceptieren konnte. Doch zeigt der Vorbehalt des letzteren betreffs der Ubiquität in seiner Unterschrift, daß man das Problem ungelöst wußte.

7. Dies zeigt auch die weitere Entwickelung der Lehre, die nur kurz skizziert werden kann. Wiewohl die Ubivolipräsenz Chemnitz' in der F.C. das Übergewicht über die absolute Ubiquität gewann, wurde sie doch eine Zeitlang durch die gemeinschaftlichen Bemühungen der beiden Schwaben Leonhard Hutter und Aeg. Hunnius zu Gunsten der Ubiquität verdrängt (Dorner a. a. O. 775; Thomasius a. a. O. 427f.). Hutter reproduziert wesentlich die Brenzsche Lehre. Hunnius lehrt im Anschluß an Chemnitzsche Gedanken, vielleicht auch schon Lutherische, eine praesentia intima der Menschheit, eine immanente Allgegenwart derselben im Logos, eine passive Omnipräsenz. Doch geht er darin über Chemnitz hinaus, daß er die im Stande der Erniedrigung bloß latente prae-

sentia intima durch die Erhöhung zur omnipraesentia extima ſteigert, neben der zugleich aber die räumliche Präſenz des Leibes im Himmel fortbeſteht, womit der Dualismus der menſchlichen Exiſtenz Chriſti, der bei Luther und Brenz auf die That der Erniedrigung beſchränkt blieb, in Permanenz erklärt wird (Steitz a. a. O. 599 f.). Damit war die Ubiquität zur Anerkennung gebracht und nur die nähere Fixierung der Theologie überlaſſen.

Von jetzt an wird die Ubiquitätslehre ein Moment in den Kenotiſchen Streitigkeiten, für welche auf die Artikel Kenoſis und Chriſtologie in dieſem Werke verwieſen werden muß (vgl. auch Steitz a. a. O. 600 ff.). Die Gießener lehren im Anſchluß an Chemnitz-Hunnius neben dem potentiellen Beſitz die κένωσις χρήσεως der göttlichen Proprietäten ſeitens der Menſchheit und die praesentia intima in der Erniedrigung, reſervieren die Omnipräſenz der Menſchheit für die Erhöhung. Der Logos hat alſo während der Erniedrigung die Menſchheit zwar gegenwärtig, aber als eine ſolche, die nicht an ſeiner Allmacht und Allgegenwart partizipiert. Er regiert ohne ihre Kooperation. Die Tübinger führen die Comm. Id. auch während der Erniedrigung konſequent durch, geſtatten nur eine κρύψις χρήσεως, vindizieren alſo der Menſchheit in inanitionis statu nur eine Diſſimulation der vollbeſeſſenen Omnipräſenz. Nur für die Allmacht geſtehen ſie den hohenprieſterlichen Funktionen Jeſu eine κένωσις χρήσεως zu (retractio reflexiva). Die wahre Menſchheit war freilich damit in Frage geſtellt (Steitz a. a. O. 600 ff.; Thomaſius a. a. O. 429; Dorner a. a. O. 788 ff.). Der Abſtand zwiſchen beiden iſt nur relativ. Die Gießener beſchränken ſich auf die Potentialität, die Tübinger behaupten Subſtantialität des Majeſtätsbeſitzes der Menſchheit in der Erniedrigung.

Die Geſchichte der Ubiquitätslehre iſt damit abgeſchloſſen. Der Verſuch Nikolais, ſie im panentheiſtiſchen und ethiſchen Sinne umzubiegen (Steitz a. a. O. 605 f.), iſt Einzelerſcheinung geblieben. Wiewohl die beiden Typen einander näher kommen, wird doch in der Folgezeit keine Syntheſe erreicht. Sie beſtehen innerhalb der lutheriſchen Theologie modifiziert nebeneinander fort. Im allgemeinen gewinnt Chemnitz durch die Gießener die Oberhand. Calixt kehrt zu der melanchthoniſchen Faſſung der Comm. Id. zurück. Die Beziehung auf die Abendmahlslehre tritt in den Hintergrund. Mit dem Pietismus und definitiv mit dem Rationalismus erlahmt die chriſtologiſche Spekulation. Die lutheriſche Dogmatik des 19. Jahrhunderts hat dem Ubiquitätsproblem geringeres Intereſſe entgegengebracht. Nur Philippi hat von den Syſtematikern den Standpunkt der Gießener reproduziert. Die Erlanger Kenotiker behalten die Omnipräſenz für den erhöhten Gottmenſchen vor; Thomaſius begründet ſie mit Chemnitz auf die Allmacht (a. a. O. 271), Frank, wie es ſcheint, auf die praesentia intima (Wahrheit II, S. 230 ff.), v. Öttingen auf die „Raumbeherrſchung“ (Syſtem II, 2, 151). Daß auch die Kenotiſche Auffaſſung, wiewohl ſie einen chriſtologiſchen Fortſchritt darſtellt, von großen Schwierigkeiten gedrückt wird, kann nicht zweifelhaft ſein. Der Fortbildung der Chriſtologie, an der von verſchiedenen Seiten gegenwärtig gearbeitet wird, bleibt die Aufgabe, nachdem die Ubiquitätslehre in ihren bisherigen Formen nirgends eine widerſpruchsloſe Faſſung gewonnen hat, dem Glaubensintereſſe, das ihr unleugbar zugrunde liegt, zu einem dogmatiſch einwandfreien Ausdruck zu verhelfen. **A. W. Hunzinger.**

**Übel** ſ. d. A. Leiden Bd XI S. 360.

**Ugolini**, Biagio, latein. Blaſius Ugolinus, iſt bekannt geworden durch den Thesauraus antiquitatum sacrarum, der in Venedig 1744—1769 in 34 Foliobänden größten Formats erſchienen iſt. Dieſes Werk enthält erſtens: einen Neudruck zahlreicher Abhandlungen zur bibliſchen Archäologie von verſchiedenen Gelehrten. — Zweitens: Abhandlungen von U. ſelbſt, Bd 10: Altare exterius, de mensa et panibus propositionis; Bd 11: Altare interius; de candelabro; Bd 12: de sacerdote castrensi (Dt 20,2 ff.); Bd 13: Sacerdotium Hebraicum; Bd 17: de ritibus in coena Domini ex antiquitatibus Paschalibus illustratis; Bd 21: de phylacteriis Hebraeorum; Bd 22: Trihaeresium (Phariſäer, Sadducäer, Eſſäer); Bd 29: de re rustica veterum Hebraeorum; Bd 30: Uxor Hebraea; Bd 33: de veterum Hebraeorum et reliquarum gentium, praesertim Graecorum et Romanorum, funere et praeficis. Dieſe Abhandlungen zeigen gute Kenntnis der jüdiſchen Litteratur und auch ſonſt Gelehrſamkeit. — Drittens: Überſetzungen altjüdiſcher Werke ſamt nebenſtehendem Grundtexte. a) 31 Traktate der Thoſephtha, nämlich in Bd 20 die erſte Ordnung, in Bd 17. 18 die zweite (Mo'ed), in Bd 19 die fünfte (Qodaſchim). — b) 20 Traktate des paläſtin. Tal-

muds. Bd 17: Pesachim. Bd 18: Schegalim, Joma, Sukka, Rosch ha-schana; Tha'anith, Megilla, Chagiga, Beza, Mo'ed qaton. Bd 20: Ma'aſroth, Ma'aſer ſcheni, Challa, 'Orla, Bikkurim. Bd 25: Sanhedrin, Makkoth. Bd 30: Qidduſchin, Sota, Kethuboth. — c) 3 Traktate des babylon. Talmuds. Bd 19: Zebachim, Menachoth. Bd 25: Sanhedrin. — d) 4 alte Midraſche (ſ. dieſe Encykl. XIII S. 788. 793, 45 ff.), nämlich: Mekhiltha und Siphra in Bd 14; Siphre in Bd 15; Legach tob zu Lev, Nu, Dt (unter dem falſchen Titel Pesiktha) in Bd 15 und 16. — e) Zahlreiche Traktate aus dem großen Ritualwerk Jad chazaqa des Moſes Maimonides. Namentlich wegen dieſer letztgenannten Überſetzungen iſt U. in Deutſchland angegriffen worden: Moſes Maim. ſei keine Autorität. In einem 1748 an Chr. Ben. Michaelis in Halle gerichteten Schreiben (das Exemplar der Kgl. Bibliothek in Berlin (Bibl. Diez 2488; 11 Seiten 4to) hat kein Titelblatt. In Zaccaria's Storia letteraria d'Italia I (Venedig 1750), S. 207 lautet der Titel: Viro celeberrimo Cristiano Benedicto Michaelis . . Blasius Ugolinus S. P. D., Venetiis 1748) verteidigt er ſich und bringt Beweiſe dafür, daß Moſes Maim. mit Recht ſich hohes Anſehens erfreue. Vgl. auch das Vorwort zum 17. Bande.

Bd 34 des Thesaurus iſt ein 486 Seiten füllendes Regiſter. Joh. Georg Meuſel, Bibliotheca Historica I, 2, S. 118—142 (Leipzig 1784) giebt ein Verzeichnis aller Titel der einzelnen Abhandlungen und Überſetzungen.

Über das Leben Us. habe ich bis jetzt leider nichts ermitteln können. In der Widmung zum erſten Bande, 1744, iſt geſagt, daß die Vorarbeiten mehr als ein Jahrzehnt gedauert haben. Der Regiſterband, 1769, iſt noch von U. ſelbſt bearbeitet. U. nennt ſich, wo er lateiniſch ſchreibt, ſtets Blaſius Ugolinus. Ugolini wird er in der Beſprechung der erſten 3 Bände des Thesaurus im Journal des Sçavans genannt: Bd 138 (346, Amſterdam 1746), S. 389—412; Bd 141 (349, Amſt. 1747), S. 245 bis 262; Bd 142 (350), S. 20—35; Biagio Ugolini in Storia letteraria d'Italia I, S. 207 und in den kurzen Beſprechungen des Thesaurus daſelbſt IV, 134—136; VII, 476—478; VIII, 372; X, 506. (In dieſen Anzeigen wird gerügt, daß U. die Bedeutung der rabbiniſchen Litteratur für das Verſtändnis der Bibel überſchätze.) U. iſt ein nicht ſeltener italieniſcher Name. In dem Schreiben an Chr. B. Michaelis erwähnt U., daß die jugendlichen Brüder Walch in Venedig oft mit ihm zuſammen waren (gemeint ſind Johann Ernſt Immanuel Walch, ſpäter Profeſſor der Philoſophie und der Beredtſamkeit in Jena, geb. 1725, und Chriſtian Wilhelm Franz Walch, geb. 1726, ſeit 1753 Prof. in Göttingen). Ebenda bittet er, dem Profeſſor Sigismund Baumgarten in Halle (geſt. 1757) viele Grüße auszurichten. — Obwohl U. es, ſoweit ich geſehen habe, nirgends ſagt, kann doch wohl kaum ein Zweifel ſein, daß er geborener Jude war und erſt ſpäter zur römiſch-katholiſchen Kirche übergetreten iſt. **Herm. L. Strack.**

**Uhlhorn,** Gerhard, lutheriſcher Theologe, geb. in Osnabrück am 17. Februar 1826, geſt. in Hannover am 15. Dezember 1901. — G. U., Abt zu Loccum. von Fr. Uhlhorn, Stuttgart 1903.

U. entſtammt einer bürgerlichen Familie. Der Vater war Schuhmachermeiſter, ein angeſehener Mann von geiſtiger Regſamkeit und echter Frömmigkeit, die Mutter eine zarte feinſinnige Frau, die bald nach der Geburt des Sohnes ſtarb. Schlichtheit und Klarheit des Weſens hat U. als Erbteil des Elternhauſes empfangen, aber auch durch die kleinlichen Verhältniſſe, die wirtſchaftlich oft bedrängte Lage des Vaters und das Angewieſenſein auf fremde Hilfe eine gewiſſe Befangenheit und Ängſtlichkeit. Der Knabe beſuchte zunächſt die Volksſchule, da der Vater ihn zum Handwerk erziehen wollte, aber ſeine ungewöhnliche Begabung zog die Aufmerkſamkeit der Lehrer auf ihn, und der hervorragende Schulmann Schüren ſetzte durch, daß er das Ratsgymnaſium beſuchen konnte. Hier hat vor allem Direktor Abecken, einſt Hauslehrer von Schillers Söhnen, auf ihn eingewirkt, ein Mann voll Begeiſterung für das Klaſſiſche und von religiöſen und theologiſchen Intereſſen; und im Konfirmandenunterrichte Paſtor Weibezahn, ein Vertreter des neu erwachenden kirchlichen Glaubenslebens. Nach einem vergeblichen Verſuche in das Schullehrerſeminar aufgenommen zu werden konnte er mit der Unterſtützung einiger ihm wohlgeſinnter Herren das Gymnaſium abſolvieren. Sein Wunſch war Mathematik zu ſtudieren, aber aus Mangel an Mitteln entſchloß er ſich zur Theologie, zu der ihn ſeine Jugendeindrücke hinzogen. In Göttingen wurden Lücke und Ehrenfeuchter ſeine Lehrer und väterlichen Freunde. Unter ihrem Einfluſſe befreite er ſich von dem Pietismus, der ihn von Osnabrück her anhaftete und wurde ein Anhänger der gläubigen Vermittlungstheologie, aber unter Wahrung ſeiner geiſtigen Selbſtſtändigkeit.

Nach kurzer Hauslehrerzeit wurde er 1849 in Göttingen Repetent und habilitierte sich 1852 dort als Privatdozent mit der Schrift: Fundamenta chronologiae Tertullianeae. Außer Kirchengeschichte las er auch über das AT und predigte regelmäßig in der Universitätskirche. Eifrig beteiligte er sich mit scharfer Feder an dem wissenschaftlichen Kampfe gegen die Tübinger Schule, von Baur als „ein nicht unbilliger Beurteiler" geachtet, von Hilgenfeld geschätzt und verdiente sich in fast keckem Streite die Sporen. 1854 erschien sein Buch: „Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt", auch arbeitete er mit an der Frage nach der Echtheit der Ignatianischen Briefe und schrieb Artikel für die erste Auflage dieser Encyklopädie, deren Mitarbeiter er bis zum Tode geblieben ist.

In der hannoverschen Landeskirche entbrannte zu dieser Zeit der Kampf zwischen der neulutherischen orthodoxen Richtung (Petri und Münchmeyer) mit ihren hochkirchlichen Ansichten und der Göttinger Fakultät (Lücke und Ehrenfeuchter), der Abweichung vom Bekenntnis und unionistische Tendenzen vorgeworfen wurde. U. stand auf der Seite der Göttinger, maßvoll ihre Ansichten vertretend; er redigierte die von den Göttingern herausgegebene „Monatsschrift für Theologie und Kirche". In diesem Kampf hinein spielt ein anderer über die Innere Mission, die von den Vermittlungstheologen warm gefördert, von Petri für ein gefährliches Schlinggewächs am Baum der Kirche erklärt wurde. Petri erreichte die Besetzung der Göttinger Fakultät mit Gesinnungsgenossen nicht, vielmehr wurde aufs neue ein Vermittlungstheologe und zwar aus der Union berufen (Schöberlein), aber sein „Zeitblatt" verdrängte die Göttinger Zeitschrift und gewann großen Einfluß auf den größten Teil der Geistlichen, die sich einer volkstümlichen Orthodoxie zuwandten.

Um der Petrischen Richtung entgegenzuwirken wurde U., der sich auch als bedeutender Prediger durch ein Bändchen Predigten (Göttingen 1854) in weiteren Kreisen bekannt gemacht hatte, 1855 nach Hannover berufen als Hilfsprediger an der Schloßkirche und Hilfsarbeiter im Konsistorium. Er verheiratete sich und hat mit seiner Frau in einer langen, überaus glücklichen, mit sechs Kindern gesegneten Ehe gelebt. Rasch stieg er empor. 1857 wurde er zweiter, 1861 erster Hofprediger und Konsistorialrat. Mit seiner Predigtart (s. d. A. Gesch. d. Predigt Bd XV S. 718) drang er nur langsam durch und konnte erst gegenüber den andern bedeutenden Predigern Hannovers, vor allem Petri, nicht aufkommen, lange Zeit hatte er fast leere Kirchen, bis sich dann eine von Jahr zu Jahr wachsende treue Gemeinde um ihn sammelte. Wenig behagte ihm erst die Arbeit im Konsistorium. Die bureaukratische, zaghaft unentschlossene, am Alten hängende, dem Fortschritt abgeneigte Art, die schon Niemann vergeblich bekämpft hatte, war ihm höchst unsympathisch. Drückend empfand er auch die Verkopplung von Kirche und Staat und die Rückwirkung, die alle politischen Kämpfe, die damals das Königreich Hannover bewegten, auf die Kirche ausübten. „Das ist das unsägliche Elend dieser Verbindung von Staat und Kirche", schrieb er damals, „daß nun die Kirche Magd wird, daß sie in jedes Schwanken der Regierung, in jeden Irrweg, den die Politik einschlägt, mit hineingezogen wird". Doch konnte er einige heilsame Fortschritte anbahnen helfen, so die Einführung von Abendgottesdiensten und die Neuordnung der Gefängnisseelsorge, die noch recht im Argen lag.

In der praktischen Arbeit in Hannover wandelten sich seine theologischen und kirchlichen Anschauungen. Seine Liebe zu der Eigenart der lutherischen Kirche, die in seinem reichen Gemütsleben und seinem geschichtlichen Sinne wurzelte, wurde gestärkt, er wurde ein Gegner der Unionsgedanken und wandte sich mehr der Orthodoxie zu. Er wurde dadurch zum Mittelsmann zwischen der Geistlichkeit und Fakultät und hat namentlich dazu beigetragen, daß die Spannung zwischen beiden allmählich aufgehoben wurden. Während seines ganzen Lebens hat er sich darum bemüht, ein gutes Verhältnis zwischen Kirche und Universität aufrecht zu erhalten und war dazu besonders geeignet durch seine Liebe zur Kirche und auch zur Wissenschaft. Allerdings mußte er auch selbst die Spannung zwischen Theologie und Kirche, die in gewisser Weise unvermeidlich ist, empfinden, und da er mit dem Herzen in der Kirchenlehre wurzelte und in sie immer tiefer hineinwuchs, während sein scharfer Verstand offen war für alle theologischen Fragen und wissenschaftlichen Forschungen, schien er zuweilen unentschieden und schwankend zu sein. So klar und bestimmt er die altlutherische Lehre vertrat, so schroff er gegen Abweichungen vom Bekenntnis sein konnte, so anziehend waren für ihn auch wieder die neueren theologischen Gedanken, und er verstand und trug abweichende Ansichten. So kam es, daß die Orthodoxen ihm vorwarfen, er neige zu den Neuerern, während diese enttäuscht waren, daß er

nicht auf ihre Seite trat. Man hat ihm deshalb auch wohl den Vorwurf der Diplomatie gemacht, aber mit Unrecht, denn sein Verhalten im theologischen und kirchlichen Streite ist nicht ein berechnendes gewesen, sondern aus seiner Wesensart herausgewachsen.

Mit dem theologischen Nachwuchs blieb er in Verbindung durch seine Examensthätigkeit. Er half an seinem Teile die jungen Theologen, die in wissenschaftlicher Beziehung viel zu wünschen übrig ließen, zu ernsteren Studien zu führen. Seine eigene wissenschaftliche Thätigkeit erstreckte sich auf das geschichtliche Gebiet. In den Jahrbüchern für deutsche Theologie (1857 u. 58) schrieb er Aufsätze über die Kirchengeschichtsschreibung, die auch eine Auseinandersetzung mit der Baurschen Schule enthalten. Greifswald ehrte ihm 1860 durch den theologischen Doktor. 1861 erschien sein Leben des Urbanus Rhegius. In seiner praktischen Thätigkeit als Hofprediger erneuerte er die alten Formen des lutherischen Gottesdienstes und führte liturgische Vespern ein. Die Schloßkirche mit ihrem Chor wurde vorbildlich für die Liturgie. Auch Gesangbuchsfragen beschäftigten ihn und zwar in Beziehung auf das Fürstentum Osnabrück, das ein sehr schlechtes Gesangbuch besaß. Eine bessere geistliche Versorgung der rasch wachsenden Hauptstadt wurde durch den Bau der von König Georg V. geschenkten Christuskirche begonnen. Seine in Göttingen geweckte Liebe zur Inneren Mission bethätigte U. durch Mitarbeit im Jünglingsverein, noch mehr bei der Gründung der Diakonissenanstalt „Henriettenstift", einer Stiftung der Königin Marie von Hannover. Er entwarf die Grundzüge der Anstalt im Anschluß an Bethanien in Berlin. Die Hausordnung und Anweisung für die Schwestern gehen den Mittelweg zwischen zu großer Gebundenheit und Freiheit. U. hat durch seine persönliche Arbeit dem Stift den lutherischen Charakter aufgeprägt und die festen Grundlagen geschaffen, auf denen Büttner es dann zu hoher Blüte geführt hat. Der Anfang war schwer, die Zahl der Schwestern klein, das Mißtrauen im Lande gegen das als katholisch und pietistisch verschrieene Stift groß, das hannoversche Königspaar blieb lange Zeit Hauptförderer der Diakonissensache. 1863 wurde ein großes Gebäude für die Henriettenstiftung gebaut, aber erst in den Kriegen von 1866 und 1870/71 wurde für weitere Kreise die Bedeutung des Diakonissenwesens erwiesen und größere Teilnahme dafür geweckt.

Hemmend und doch wieder fördernd für die Entwickelung der hannoverschen Landeskirche wurde der Katechismusstreit 1862. Der an Stelle des alten rationalistisch gefärbten Landeskatechismus von 1790 einseitig durch königliche Verordnung eingeführte, von Lührs bearbeitete und von der Göttinger Fakultät gebilligte orthodoxe Katechismus, der die neuere Entwickelung der katechetischen Arbeit zu sehr ignorierte, erregte einen Sturm, der von den politisch Liberalen, die das reaktionäre Ministerium Borries stürzen wollten, teils hervorgerufen, teils gefördert wurde. Es kam zu Volkstumulten, die selbst das Leben des Konsistorialrates Niemann und auch Uhlhorns, die als Träger der kirchlichen Reaktion galten, gefährdeten. Der König Georg V. gab nach und zog die Verordnung zurück. Der Katechismusstreit führte aber die orthodoxe Richtung mit der Fakultät zusammen und durch ihn kam auch die Frage nach einer Synodalverfassung wieder in Fluß. 1863 wurde eine Vorsynode berufen, die nach heißen Parteikämpfen eine Kirchenvorstands- und Synodalordnung schuf, die, einstimmig angenommen, bis heute giltig und die feste Grundlage der weiteren Entwickelung der hannoverschen Landeskirche geworden ist. Als 1866 Hannover eine preußische Provinz wurde, erkannte König Wilhelm die Selbstständigkeit der lutherischen Landeskirche an, die ihr am 17. April 1866 gebildetes Landeskonsistorium als oberste kirchliche Behörde behielt. Präsident der neuen Behörde wurde der hochbegabte und hochverdiente Minister Lichtenberg, U. wurde ihr Mitglied und blieb es bis zum Tode.

In dieser Stellung hat er Großes für den Ausbau seiner Kirche geleistet. Wenn ihm auch der kühne Wagemut nicht gegeben war, der auch rücksichtslos durchgreifen kann, wenn er auch mehr darauf bedacht war durch vorsichtiges Lavieren das Schiff durch die mancherlei Klippen zu führen, so hatte er doch Ein Ziel fest im Auge, die lutherische Kirche zu fördern und zu stärken, und das hat er gethan mit seltener Arbeitskraft, großer Treue und Selbstlosigkeit. Er war kein eigentlich neuschöpferischer Geist, sein geschichtlicher Sinn hing mehr am Alten, aber dieses Alte suchte er für die Neuzeit wieder lebendig zu machen, und so vorsichtig er allen neuen Anregungen entgegenkam, obwohl stets voll Interesse für alle neue Gedanken, so zäh und entschlossen arbeitete er an ihrer Ausführung, sobald er sich von ihrem Werte für die Kirche hatte überzeugen lassen.

Er hat seine beste Kraft daran gesetzt, die Kirchenvorstände und Synoden zu lebendigen und fruchtbaren Organen zu gestalten. Unermüdlich war er in der Teilnahme an

den Bezirkssynoden und suchte im persönlichen Verkehr auf die Kirchenvorsteher und Pastoren einzuwirken. Er wurde der Mann des Vertrauens für viele und von Kirchenvorstehern und Pastoren häufig um Rat angegangen, zuweilen fast überlaufen und doch immer bereit zu helfen. Die Selbstständigkeit und Bewegungsfreiheit der Synoden und einzelnen Gemeinden lag ihm am Herzen, ein Hineinregieren der Kirchenbehörden liebte er nicht, so lange das Bekenntnis und die Grundlagen der Landeskirche geachtet wurden. Das Kirchenregiment sollte nach seiner Meinung sich vor allem burcaukratischen Reglementieren hüten und seine Hauptaufgabe in der eifrigen Förderung aller Lebensregungen in den Gemeinden, in der Unterstützung aller Bestrebungen für ihren äußeren und inneren Ausbau sehen. In diesem Sinne hat er der Diöcese Hoya-Diepholz längere Zeit als Generalsuperintendent gedient und der ganzen Landeskirche im Landeskonsistorium. Hier hat er als geistliches Mitglied entschieden das meiste geleistet durch seine bedeutende Arbeitskraft und unermüdliche Arbeitslust. Mit Überzeugung vertrat er die sog. Brüelschen Anträge, die dem Landeskonsistorium die Zuständigkeiten, wie der Oberkirchenrat in Berlin sie hatte und dessen formelle Unabhängigkeit dem Ministerium gegenüber, sowie der Kirche überhaupt größere Selbstständigkeit, aber unter Beibehaltung der landesherrlichen Kirchengewalt, verschaffen wollten. Ihm schien das mit ein Weg zu sein, den Bestand der lutherischen Landeskirche zu sichern und ihr Aufgehen in die Union, von der er eine Schädigung der echt lutherischen Gedanken fürchtete, zu verhindern. Wurde in dieser Hinsicht auch nichts erreicht, so verfolgte er um so entschiedener das Ziel, die hannoversche Landeskirche äußerlich und innerlich fester zusammenzuschließen und ihr lutherisches Gepräge zu vertiefen.

Als Superintendent der Inspektion Hannover arbeitete er in enger Verbindung mit seinen Geistlichen und Kirchenvorständen für eine ausreichende kirchliche Versorgung der rasch wachsenden Hauptstadt. In den siebziger und achtziger Jahren setzte er den Bau von sechs neuen Kirchen und die Errichtung von zehn neuen Pfarrstellen durch. Die bessere kirchliche Versorgung der anschwellenden Industriecentren, der Moorkolonien Ostfrieslands und der ausgedehnten Gemeinden in der Lüneburger Heide hat er bis zum Tode unablässig und erfolgreich betrieben. Nicht minder eifrig war seine Thätigkeit auf dem Gebiete der Innern Mission. In dem 1865 gegründeten „Evangelischen Verein", der christliches Leben und Wirken im Sinne der lutherischen Kirche fördern sollte, hielt er öffentliche Vorträge über „die modernen Darstellungen des Lebens Jesu" (1892 in vierter Auflage erschienen), um die durch die Schriften von Renan und Strauß beunruhigten Gemüter der Gebildeten durch den wissenschaftlichen Nachweis zu stärken, daß der alte Kirchenglaube auf sicherem Grunde ruhe. Das lutherische Bewußtsein suchte er zu fördern durch eine Reihe von Vorträgen über den Gegensatz zwischen der lutherischen und römischen Kirche und die Grundverschiedenheit der lutherischen und reformierten Konfession (Luther und Rom, Luther und die Schwärmer, Luther und die Schweizer). 1869 folgten die Vorträge über das vatikanische Konzil, die in das geschichtliche Verständnis dieses Ereignisses einführen, auf die Bedrohung des konfessionellen Friedens hinweisen und zur evangelischen Abwehr mahnen sollten. Auch in der Landessynode wies er auf die drohende Gefahr hin und rief die Synodalen auf, die Güter der Reformation zu schützen und mit entschlossener That an der Stärkung der lutherischen Kirche zu arbeiten. Durch Förderung evangelischer Liebesthätigkeit solle man der Überflutung des Landes durch „barmherzige Schwestern" wahren, den gemischten Ehen besondere Aufmerksamkeit widmen und ernst gegen solche lutherische Väter vorgehen, die ihre Kinder katholisch erziehen ließen, vor allem aber die Predigt des reinen Worts pflegen, die Unterscheidungslehren klar betonen und den Gustav Adolf-Verein und den Gotteskasten kräftig fördern.

1869 war auch unter Uhlhorns thätiger Mitwirkung die Diakonissenanstalt „Stephansstift" gegründet, zuerst von Pastor Freytag geleitet, dann von Pastor Fricke zu hoher Blüte gebracht. 1870 brach der deutsch-französische Krieg aus, der U. zu besonderen, von liberaler Seite scharf angegriffenen Predigten Anlaß gab (Zur Erinnerung an die Kriegszeit. Acht Predigten 1871). Auch übernahm er die Seelsorge bei den in Hannover untergebrachten Verwundeten. Dann kam der sog. Kulturkampf, wie U. von Anfang an betonte, töricht begonnen und noch verkehrter geführt; die „paritätische" Behandlung der römischen und evangelischen Kirche, zweier ganz verschiedener und zum Staate völlig verschieden stehender Kirchen, mußte nach seiner Ansicht lediglich der evangelischen Kirche schaden und der Kulturkampf überhaupt mit einer Niederlage des Staates enden. Der Kampf der Liberalen gegen Rom wurde in Wirklichkeit ein Kampf gegen die Kirche überhaupt und gegen jedes positive Christentum. Die siebziger Jahre brachten einen starken

Niedergang des kirchlichen Lebens. Die Zahl der Theologiestudierenden nahm reißend ab, in den Fabrikstädten wurde die kirchliche Trauung seit der Einführung der Civilehe in vielen Fällen verschmäht. Die wachsende sozialdemokratische Strömung und zunehmende Entfremdung der Arbeiter von der Kirche bereitete große Sorge und die Gründer- und Schwindelzeit, die mit einem furchtbaren Krach endete, schädigte das religiöse und sittliche Leben auf das schwerste. U. arbeitete mit allen Kräften der zunehmenden kirchlichen und religiösen Entfremdung entgegen. Gegen das Mittel der „Stadtmission" hatte er ernste Bedenken, er fürchtete eine Schädigung der geordneten pfarramtlichen Thätigkeit (wie im Mittelalter durch die Bettelmönche) und wollte lieber mit allen Kräften die Zahl der Theologen, der Pfarrstellen und Kirchen mehren. Sodann hielt er Vorträge über den „Kampf des Christentums mit dem Heidentum" als Spiegelbild für die Gegenwart, aus denen das in zahlreichen Auflagen verbreitete Buch mit gleichem Titel, nach Inhalt und Form ein „Meisterwerk" genannt, erwuchs. Es wurde die Veranlassung zu seiner Berufung an verschiedenen Universitäten, die er aber um seiner kirchlichen Arbeit willen ablehnte.

Das durch die Civilehe veranlaßte Trauungsgesetz 1876 rief in der hannoverschen Landeskirche eine Separation hervor, relativ stärker und ausgedehnter als in irgend einer andern deutschen Landeskirche. Ihr Mittelpunkt wurde Hermannsburg mit seiner Missionsanstalt, an der U.s ganzes Herz hing. Der aufgedrungene Kampf mit Hermannsburg und mit den Separierten überhaupt hat ihm viel Schmerz bereitet; was in seinen Kräften stand, hat er gethan, um der Separation zu wehren und das Einvernehmen zwischen der Landeskirche und der Missionsanstalt um der Mission willen wiederherzustellen, was aber erst 1890 gelang. Auf der andern Seite gab es einen Kampf mit dem Protestantenverein, der planmäßige Versuche machte, Geistliche, die ihm angehörten oder doch in der Richtung ihm nahestanden, besonders solche, die nicht aus Hannover stammten, auf die Kanzeln städtischer Gemeinden zu bringen. Das Landeskonsistorium widerstand auf das entschiedenste der Forderung der Gleichberechtigung aller Richtungen in der Kirche und dem Streben nach einer Unionisierung derselben. Weil es verschiedene dieser Pastoren wegen Nichtübereinstimmung mit dem lutherischen Bekenntnis abwies, wurde es auf das heftigste angegriffen, auch U., der aber auf der Landessynode 1875 einen Beschluß durchsetzte, welcher das Verfahren der Behörde billigte und der Arbeit des Protestantenvereins in Hannover den Todesstoß versetzte.

1878 wurde U. zum Abt von Loccum erwählt, eines im 12. Jahrhundert gegründeten Cistercienserklosters, das am Ende des 16. Jahrhunderts lutherisch geworden, seine Selbstständigkeit und alte Organisation bis in die Neuzeit erhalten hat. U. brachte der verwickelten Verwaltung des Klosters ein eingehendes Verständnis entgegen, wie er auch als Präsident der Kalenberg-Grubenhagenschen Landschaft — eine Stellung, die mit der Abtswürde verbunden ist — nicht nur die durch die Landschaft betriebene Waisenpflege, sondern auch die Entwickelung der großen landschaftlichen Brandkasse geschickt und thatkräftig förderte. Besonderen Eifer widmete er dem mit dem Kloster verbundenen Predigerseminar, das er zur Musteranstalt machte. Er schuf noch ein zweites Predigerseminar auf der Erichsburg und nach dem Vorbild Loccums sind auch in den andern preußischen Provinzen Predigerseminare gegründet. U. hat in dieser Hinsicht auch auf der Konferenz der deutschen Kirchenregierungen in Eisenach gewirkt durch Referate über die praktische Vorbildung der Kandidaten für das Pfarr- und Schulinspektoratsamt 1886 und 1888. Wichtige Referate hielt er auf dieser Konferenz ferner über die wissenschaftliche und praktische Fortbildung der Geistlichen, über kirchliche Armenpflege und die Mitarbeit der Synoden auf dem Gebiete der Liebesthätigkeit.

Der Hannoverschen Landessynode hat U. zuerst als gewähltes, seit 1878 als ständiges Mitglied angehört und hier seine reichen Gaben recht erzeigt, vor allem die der Weisheit und der Beredsamkeit. „Bewunderungswürdig war, wie er auch bei ihm ferner liegenden Gegenständen dasjenige gleich erfaßte, worauf es ankam, das Ziel klar hervorhob und den einfachen geraden Weg zu zeigen wußte. Seine Rede war schnell, wie der Fluß Rhodanus, immer vorwärts und immer dem Ziel entgegen" (Steinmetz auf der Landessynode 1904). Er hat einen wesentlichen Anteil an der Schaffung der Gesetze gehabt, die für den Ausbau der Landeskirche bedeutungsvoll geworden sind; zu nennen sind besonders das neue Gesangbuch (1881), das an die Stelle der 19 verschiedenen Gesangbücher in Hannover getreten ist und nach dem Urteil Sachkundiger eins der besten deutschen Gesangbücher ist, und die Agende (1901). Dagegen gelang es ihm nicht, einen neuen allgemeinen Landeskatechismus durchzusetzen. Auch für die Vorbildung der

Geiſtlichen wurde unter ſeiner Anregung viel gethan. Die Ordnung der Prüfungen wurde verbeſſert und Vikariate geſchaffen. Seine Mitarbeit an der kirchlichen Geſetzgebung wurde durch die Verleihung der juriſtiſchen Doktorwürde (Göttingen) anerkannt.

Den alten Anſtalten der Inneren Miſſion bewahrte er ſtets ſeine warme Teilnahme, und für jede Neuſchöpfung hatte er ein lebhaftes Intereſſe. Das Magdalenenaſyl von Hannover, das Frauenheim bei Hildesheim, die Arbeiterkolonie Käſtorf, die Epileptiſchenanſtalt in Rotenburg hat er eifrig gefördert und auf der Landesſynode und den Bezirksſynoden den Eifer für die Innere Miſſion zu wecken und zu ſtärken geſucht. Es giebt nicht ein Gebiet der Inneren Miſſion, das U. nicht mit ſeiner Teilnahme begleitete, und auch ſolche Beſtrebungen, die mehr humanitären Charakter trugen, aber von Bedeutung für das allgemeine Volkswohl waren, fanden an ihm einen Freund und Helfer, ſo die Mäßigkeitsſache, Knabenhorte, Handfertigkeitsunterricht, Jugendſpiele, Bau von Arbeiterwohnungen u. ſ. w. Durch ihn wurden zum erſtenmal auch die ſchon von Wichern angeregten Inſtruktionskurſe für Innere Miſſion eingerichtet. Wichtig und erfolgreich wurden auch die Bemühungen um eine beſſere Sonntagsruhe, auf die die lutheriſche Konferenz in Leipzig 1870 die Aufmerkſamkeit gelenkt hatte. 1885 gab U. einen Bericht über die Sonntagsruhe im Hannoverſchen, der ſich auf die vom Ev. Verein veranſtaltete genaue Umfrage ſtützte. Als der Staat dann mit Sonntagsgeſetzen folgte, betrieb U. mit Eifer eine beſſere Sonntagsfeier, auch durch Predigten- und Schriftverbreitung. Seine beſondere Liebe ſchenkte er dem Werk der lutheriſchen Seemannsmiſſion und hatte ſeine herzliche Freude an ihrem Emporblühen; ebenſo lag ihm auch die Fürſorge für die deutſchen Lutheraner im Auslande, beſonders in Südafrika, am Herzen. Wiederholt wies er darauf hin, daß dieſe Gemeinden im lutheriſchen Bekenntnis und im deutſchen Volkstum, das dort unauflöslich miteinander verbunden ſei, durch Predigt und Schulunterricht in deutſcher Sprache erhalten werden müßte. Man müſſe alles thun, um der lutheriſchen Kirche Südafrikas ihre Selbſtſtändigkeit bewahren zu helfen.

Durch ſeine Thätigkeit in der Inneren Miſſion wurde er zu wiſſenſchaftlichen Studien über die Geſchichte der Liebesthätigkeit geführt, und dieſe Studien förderten wieder ſeine praktiſche Arbeit. Die enge Verbindung zwiſchen Wiſſenſchaft und Praxis iſt überhaupt das Bezeichnende bei U. Von 1881—90 erſchien ſein dreibändiges Werk: „Die chriſtliche Liebesthätigkeit“, das auf den eingehendſten Quellenforſchungen beruht und die erſte zuſammenhängende Darſtellung der chriſtlichen Barmherzigkeitsübung von der apoſtoliſchen bis zur neueſten Zeit bietet.

Auch der ſozialen Frage widmete er beſondere Aufmerkſamkeit und behandelte ſie in mehreren Vorträgen: „Sozialismus und Chriſtentum“ und „Chriſtliche Barmherzigkeitsübung“, beide gedruckt in „Vermiſchten Vorträgen über kirchliches Leben der Vergangenheit und Zukunft“ 1875, dann „Das Chriſtentum und das Geld“ 1882. In dieſen Vorträgen wollte er in das Verſtändnis der ſozialen Bewegung einführen und eine lutheriſche Antwort auf die Frage geben: Wie haben wir als Chriſten über den Sozialismus zu urteilen und uns zu ihm und ſeinen Vertretern zu ſtellen? Schon hier entwickelt er die Gedanken, die er 1887 in der Schrift: „Katholicismus und Proteſtantismus gegenüber der ſozialen Frage“ in beſonderem Gegenſatz zu Stöcker ausführlich darlegte. Die ſoziale Frage iſt zunächſt eine wirtſchaftliche Frage, die auf volkswirtſchaftlichem Gebiete durch die Staatsmänner und Nationalökonomen gelöſt werden muß, aber nicht durch die Kirche, welche nur das Wort Gottes zu verkündigen hat und dieſes enthält keine Offenbarung über wirtſchaftliche Dinge, ſondern Heilsoffenbarung, giebt keine wirtſchaftlichen Sätze, ſondern nur ethiſche. Die Kirche hat der ſozialen Frage gegenüber nur die Aufgabe, die unumgänglich nötigen ſittlichen Kräfte zu ihrer Löſung darzureichen, den ſittlichen Wert der Arbeit und Berufserfüllung zu predigen, den Egoismus zu bekämpfen und Liebe zu pflegen. Sie hat das religiöſe Leben in den Arbeitskreiſen und allen Ständen des Volks wiederzuerwecken, den Sonntag wieder zu Ehren zu bringen, der unerhörten Kirchennot zu ſteuern und vor allem rechtes evangeliſches Gemeindeleben zu ſchaffen. Dazu kann am meiſten eine kräftig entwickelte Gemeindediakonie helfen. Dieſe Gedanken führte U. noch weiter aus der in Schrift: „Die kirchliche Armenpflege und ihre Bedeutung für die Gegenwart“ 1892.

Ablehnend verhielt er ſich auch gegen die Stöckerſche Kirchenpolitik und die Hammerſteinſchen Beſtrebungen für eine größere Freiheit der Kirche durch Änderung des Kirchenregiments. Gewiß empfand auch er die ernſten Schäden des ſtaatlichen Kirchenregiments und des Überwiegens des juriſtiſchen Einfluſſes in der Kirche und hat je älter er wurde, um ſo bitterer darüber geklagt. Sein Ideal war die ſtaatsfreie Kirche, aber er glaubte

die Zeit für eine lutherische Freikirche noch nicht gekommen und er betonte immer wieder, daß der Schwerpunkt der lutherischen Kirche in der Einzelgemeinde läge und nicht im Kirchenregimente, das stets die schwache Seite der lutherischen Kirche gewesen sei und auch bleiben würde.

Mehr beunruhigte ihn die Entwickelung der Theologie. Er hatte Ritschl gegen die Angriffe der Orthodoxen in der Landessynode verteidigt und war für die Freiheit der Wissenschaft eingetreten. Eine unmittelbare und entscheidende Mitwirkung der Kirche bei der Besetzung der theologischen Professoren hielt er für bedenklich, weil dadurch die theologischen Fakultäten aus den Universitäten hinausgedrängt und in Seminare verwandelt würden zum Schaden der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung der Theologen und der Kirche, die damit von der Entwickelung des geistigen Lebens abgeschnitten würde. Er ließ auch in den Predigerseminaren volle Freiheit der wissenschaftlichen Arbeit gelten. Aber in der modernen Theologie sah er mehr und mehr eine Gefahr für die Kirche und der Weingartsche Handel, in dem er einen Vorstoß dieser Theologie sah, bereitete ihm ernste Sorgen. Entschieden war er gegen die unbedingte Lehrfreiheit und für Aufrechthalten des lutherischen Bekenntnisses, ohne dieses einseitig juristisch nach jedem Buchstaben bindend anzusehen. Aber die moderne Theologie war ihm eine grundstürzende „Schwarmgeisterei", die nur zerstörend wirken könnte. Seine feste Ueberzeugung war, daß nur der „alte Glaube" Grund und Halt bieten und die Kirche bauen könne.

Die bitteren Erfahrungen, die er mit dem Staatsregiment in der Kirche machte, und die theologischen Kämpfe haben seinen Lebensabend getrübt. Dazu kamen dann noch schmerzliche Verluste in seiner Familie, drei erwachsene Kinder gingen vor ihm hin. Und doch blieb seine Arbeitskraft die alte und ungeschwächt sein Interesse für die verschiedensten Gebiete der Wissenschaft und Kunst. Er war seit 1884 Vorsitzender des Historischen Vereins für Niedersachsen und der Ausschmückung seines Klosters (Wandgemälde von Gebhardt) schenkte er eingehende Teilnahme. Thätigen Anteil nahm er an der Schulkonferenz in Berlin 1890, auf der er entschieden für die Wahrung des klassischen Charakters der Gymnasien eintrat. Klassische Bildung verbunden mit dem Christentum und dem deutschen Leben, das sollten nach ihm die Gymnasien bieten und darum nicht mit den Realschulen verquickt werden. — Seiner geliebten Diakonissensache nahm er sich 1894 und 1896 noch einmal besonders an, indem er die Einrichtung der Diakonissenmutterhäuser gegen die der Diakonissenschulen verteidigte (besonders gegen Oettinger und Zimmer in der Allg. ev. luth. Kztg. 1894, 20—22) und den Unterschied zwischen katholischen Pflegeorden und evangelischem Diakonissenwesen darlegte (Mtsschr. für J. M. XVI). Seine letzten schriftstellerischen Arbeiten galten der Geschichte seiner Landeskirche „Anton Korvinus" 1901 und „Hannoversche Kirchengeschichte". Im Herbst leitete er noch in Hameln die Generalversammlung des Evangelischen Vereins. Ende Oktober nahm er noch in Frankfurt a. M. an einer Beratung der Eisenacher Konferenz über den engeren Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen teil. U. war kein grundsätzlicher Gegner dieses Planes, hatte aber ernste Bedenken, daß dadurch die lutherische Kirche geschädigt werde und hegte überhaupt Zweifel an der Durchführbarkeit, so lange die Kirche Staatskirche bleibe. Von einer unierten deutschen Reichskirche wollte er nichts wissen. Eine solche könne kein einheitliches gesundes Leben haben und führen zur Trennung von den außerdeutschen lutherischen Kirchengemeinschaften, würde auch mehr ein politisches als ein kirchliches Gebilde werden.

Die letzten Wochen seines Lebens arbeitete er noch an der Herausgabe der Agende für die lutherische Kirche Hannovers, welche von der Landessynode einstimmig angenommen war. Damit war, bis auf den noch fehlenden Katechismus, zu seiner Freude das Werk des Zusammenschlusses der selbstständigen Landeskirche Hannovers vollendet. Bis zum letzten Tage frisch und arbeitsfroh starb er wie er sich gewünscht, „den Fuß in der Furche und die Hand am Pfluge" am 15. Dezember 1901, einem Sonntagabend, an einer Herzlähmung. Unter großer Beteiligung wurde er im Kloster Loccum beerdigt. Seit Justus Gesenius, so wurde bei der Trauerfeier in der Schloßkirche zu Hannover bezeugt, habe die Kirchenregierung Hannovers einen Theologen von gleicher Bedeutung nicht besessen.

**Fr. Uhlhorn.**

**Uhlich, Leberecht** s. d. A. Lichtfreunde Bd XI S. 466, 11.

**Ulfila** s. Wulfila.

**Ullmann**, Karl, geſt. 1865. — Vgl. die Nekrologe von Grüneiſen in der Allg. Ztg. (Januar 1865), Hagenbach im Kirchenblatt für die ref. Schweiz (März 1865), Bähr im Bad. Kirchen- u. Volksblatt (Januar 1865), Holtzmann in der Prot. KZ (Jahrg. 1865), und des Unterzeichneten ausführlichere Darſtellung in dem Extraheft der ThStK von 1867, welcher auch die unvollendete Denkſchrift Ullmanns über ſeine Teilnahme am Kirchenregiment beigegeben iſt (auch beſonders erſchienen unter dem Titel: D. Karl Ullmann, eine biographiſche Skizze von W. Beyſchlag, Gotha 1866). Der Vortrag von D. Hausrath über Ullmann (Kleine Schriften religionsgeſchichtlichen Inhalts, 1883, S. 438—460) ſtellt die Geſchichte des Ullmannſchen Kirchenregiments nach der Auffaſſung der dasſelbe bekämpfenden Partei dar; G. Frank, Die Theologie des 19. Jahrh.s, Leipzig 1904, S. 270. — Eine Geſamtausgabe der Hauptſchriften Ullmanns iſt in Perthes' „Theologiſcher Bibliothek" enthalten.

Karl Ullmann wurde am 15. März 1796 zu Epfenbach bei Heidelberg geboren; er gehörte von Haus aus der reformierten Konfeſſion an. Sein Vater, Johann Balthaſar Ullmann, war Pfarrer zu Epfenbach. Er beſuchte das Gymnaſium zu Heidelberg, wo ihn beſonders die alten Sprachen und der Religionsunterricht anzogen. Seine akademiſchen Studien begann er im Herbſt 1812 in Heidelberg unter Daub, Paulus und Schwarz, ohne jedoch von einem dieſer ſo ſehr verſchiedenen Repräſentanten damaliger Theologie eigentümlich angefaßt zu werden. Nach einem Jahre ſandte ihn der Vater auf Daubs Rat nach Tübingen. Hier vollendete er unter der freundlichen Leitung der Epigonen Storrs bis zum Herbſt 1816 ſeine Studien und wurde nicht nur mit guten Kenntniſſen ausgerüſtet, ſondern auch in der anerzogenen poſitiv chriſtlichen Richtung befeſtigt, ohne jedoch mit ſeinen Überzeugungen zu einem ganz befriedigenden Abſchluß zu gelangen. In die Heimat zurückgekehrt, beſtand er ſein theologiſches Examen, ward am 12. Januar 1817 ordiniert und als Vikar nach Kirchheim bei Heidelberg geſandt, wo er ein Jahr lang im praktiſchen Kirchendienſte thätig war. Um zur akademiſchen Laufbahn überzugehen, begann er im Herbſt 1817 in Heidelberg ſeine Studien von neuem, indem er vor allem bei Hegel in der Philoſophie, bei Creuzer in der Philologie einheimiſch zu werden ſuchte. Namentlich der letztere zog ihn ſachlich und perſönlich ausnehmend an, während die Beſchäftigung mit der Philoſophie ihm vorzugsweiſe die Unfertigkeit ſeiner theologiſchen Überzeugungen und zugleich die Beſtimmung ſeines Geiſtes, nicht vom Allgemeinen aufs Beſondere, ſondern vom Beſonderen aufs Allgemeine zu gehen und daher mit exegetiſcher und hiſtoriſcher Erforſchung des Chriſtentums zu beginnen, zum Bewußtſein brachte. Nachdem er im Frühling 1819 als Doktor der Philoſophie promoviert hatte, führte ihn eine mehrmonatliche wiſſenſchaftliche Reiſe nach Norddeutſchland, inſonderheit nach Berlin, und hier, im Umgang mit Schleiermacher, de Wette und beſonders Neander, gewann ſein inneres Ringen den prinzipiellen Abſchluß, indem er in der hier vertretenen Theologie, „welche im Gegenſatz gegen den Rationalismus wie den älteren Supranaturalismus das Chriſtentum als echte Offenbarung und neue Lebensſchöpfung, aber zugleich als etwas geſchichtlich und organiſch ſich Entwickelndes faßte und daher den chriſtlichen Glaubensinhalt mit den echten und geſunden Bildungselementen der Zeit zu vermitteln ſuchte", das Ziel ſeines eigenen wiſſenſchaftlichen Strebens erkannte.

Im Herbſt 1819 begann U. in Heidelberg exegetiſche und hiſtoriſche Vorleſungen zu halten, habilitierte ſich bald darauf als theologiſcher Privatdocent und erhielt im Frühling 1821 ſeine Ernennung zum außerordentlichen Profeſſor. In dieſelbe Zeit fallen ſeine erſten litterariſchen Publikationen, zunächſt zwei kritiſche, eine Schrift über den zweiten Petrusbrief, deſſen erſtes Kapital er unter Preisgabe der beiden anderen als ein echt petriniſches Fragment retten wollte, und eine Abhandlung über den ſog. dritten Brief an die Korinther, deſſen Unechtheit er überzeugend darthat; dann zwei kirchengeſchichtliche Arbeiten, ein der zweiten Auflage von Creuzers Symbolik beigegebener Aufſatz über den chriſtlichen Feſtzyklus und ein lateiniſches Programm über die Sekte der Hypſiſtarier. Dieſen kleineren Arbeiten folgte im Jahre 1825 ſein Gregor von Nazianz, eine Frucht ſeiner bereits von Creuzer angeregten patriſtiſchen Studien. Dieſe Monographie, die ſich den analogen Arbeiten Neanders ebenbürtig an die Seite ſtellte, trug ihm einen Ruf ans Wittenberger Seminar und infolge der Ablehnung desſelben die Ernennung zum ordentlichen Profeſſor ein (1826).

Obwohl die Heidelberger Verhältniſſe für die Wirkſamkeit eines jungen theologiſchen Lehrers von U.s Richtung ungünſtig waren, blieb U. doch der vaterländiſchen Univerſität unter ſehr beſcheidenen Gehaltsverhältniſſen zehn Jahre lang getreu.

Das Jahr 1820 hatte ihm in dem jugendlichen Umbreit, der damals nach Heidelberg kam, einen Herzensfreund zugeführt, wie er ihn ſich längſt an ſeine Seite gewünſcht hatte. Dieſem Freundſchaftsbunde verdankte ein Unternehmen ſeine Entſtehung, das für

U.s schriftstellerische Entwickelung und weit über die Grenzen des evangelischen Deutschlands hinausgehende Celebrität von entscheidender Bedeutung ward, die „Theologischen Studien und Kritiken". Der Gedanke, jener neuen gläubigen Theologie, zu der sich U. in Gemeinschaft mit Schleiermacher und Neander bekannte, ein Organ zu gründen, in welchem sie sich austauschen, nach den verschiedensten Seiten sich durchbilden und auf die praktisch-kirchlichen Kreise und Verhältnisse einwirken könnte, war ein höchst glücklicher, und die Ausführung, zu der sich die in Bonn vereinigten Gesinnungsgenossen Lücke, Nitzsch, Gieseler und ein so ausgezeichneter Verleger wie Friedrich Perthes mit U. und Umbreit verbanden, gedieh nach den ersten mühevollen und bescheidenen Anfängen so gut, daß die Zeitschrift in den ersten zwanzig Jahren ihres Bestehens allmählich bis an tausend Abonnenten gewann und noch heute das Leben ihrer Stifter kräftig überdauert. Der bald besonders herausgegebene Erstlingsaufsatz, mit dem U. die ThStK eröffnete — „Über die Unsündlichkeit (später „Sündlosigkeit") Jesu" erwuchs in sieben Auflagen zu einem der einflußreichsten Werke der gläubigen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Im Jahre 1829 folgte U. einem Rufe an die theol. Fakultät zu Halle. Seine Hauptaufgabe war hier das kirchengeschichtliche Fach, neben dem er aber auch die Einleitungswissenschaft, Symbolik und Dogmatik behandelte. Er eröffnete seine Vorträge mit der in den ThStK veröffentlichten Rede: „Über die Aufgabe des Kirchenhistorikers in unserer Zeit", und gewann durch historische wie systematische Vorlesungen bald eine bedeutende, wesentlich auf Überwindung des in Halle noch vorwiegenden alten Rationalismus gerichtete Wirksamkeit. Als aber die Angriffe der Ev. KZ gegen Gesenius und Wegscheider statt der geistigen Überwindung jener Schule eine obrigkeitliche Unterdrückung derselben begehrten, trat er in einem „Theologischen Bedenken" (Halle 1830) für die gefährdete Freiheit der theologisch-kirchlichen Entwickelung entschieden ein. Von litterärischen Arbeiten fallen in diese Hallische Periode, nächst einer Reihe von kleineren Beiträgen für die ThStK, besonders sein Aufsatz über „Nicolaus von Methone und die dogmatische Entwickelung der griech. Kiche im 12. Jahrhundert" (ThStK 1833, Heft 3); seine Abhandlung „De Beryllo Bostreno ejusque doctrina" (1835), und sein „Johann Wessel, der Vorläufer Luthers" (1833), eine Monographie, aus der später sein kirchengeschichtliches Hauptwerk, die „Reformatoren vor der Reformation", erwuchs.

Unter seinen Kollegen namentlich mit Thilo freundlich verbunden, dem persönlichen Verkehr mit Schleiermacher, Neander, Lücke näher gerückt, durch die der Hauptsache nach von ihm besorgte Redaktion der ThStK überhaupt zu einem Mittelpunkt theologischer Gemeinschaft geworden und vor allem durch die Verhältnisse und Erfolge seines Lehramtes aufs höchste befriedigt, hätte U. in Halle die geliebte Pfälzer Heimat auf die Dauer verschmerzt, wenn nicht eine Reihe von häuslichen Trübsalen ihn hier aufs schmerzlichste heimgesucht hätte. So vermochte er der 1836 an ihn ergehenden Aufforderung zur Rückkehr nach Heidelberg nicht zu widerstehen. Er rechnete auf eine Umgestaltung der Fakultät und theologischen Studien in seinem Sinne, wie sie denn auch durch die Berufung Rothes, Hundeshagens und anderer sowie durch die Stiftung des theologischen Seminars allmählich eintrat, dagegen hinsichtlich der von ihm dringend gewünschten Heranziehung einer anregenden philosophischen Lehrkraft unausgeführt blieb. U.s Vorlesungen waren auch hier Kirchen- und Dogmengeschichte, Symbolik und neutestamentliche Einleitung, auch wohl Synoptiker und andere Exegetika; namentlich in den historischen Vorträgen war das sorgfältige Diktat, das er gab, wie die lebendige freie Ausführung, die er folgen ließ, durch feine und belebte Charakteristik und Auseinandersetzung anregend und fesselnd.

Inzwischen war seine schriftstellerische Thätigkeit durch das im Jahre 1835 erschienene „Leben Jesu" von Strauß von der kirchengeschichtlichen Bahn wieder auf die apologetische zurückgerufen worden. Schon im Jahre 1836 erschien aus seiner Feder eine Kritik des „Lebens Jesu" und als Strauß in einem friedlichen Sendschreiben antwortete, schrieb U. in derselben Form und Haltung eine besonders mit der Persönlichkeit Jesu und der Glaubwürdigkeit des Wunders sich beschäftigende Replik, die dann mit jener ersten Kritik zusammen unter dem Titel „Historisch oder Mythisch" (1838) in besonderer Ausgabe erschien. Die von Strauß hingeworfene Idee, den christlichen Gottesdienst durch einen Kultus des Genius zu ersetzen, veranlaßte U. zu der schönen an Gustav Schwab gerichteten Schrift: „Über den Kultus des Genius" (1840) —, und ebenso riefen die seit Strauß neu erregten Verhandlungen über das Wesentliche und Bleibende im Christentum die Abhandlung: „Über den unterscheidenden Charakter des Christentums, mit Beziehung auf neuere Ausdrucksweisen (ThStK 1845) — hervor, welche als separate Schrift unter dem Titel „Das Wesen des Christentums" seitdem in vier Auflagen er-

ſchienen iſt. Es ſind die Schleiermacherſchen theologiſchen Grundanſchauungen, die uns bei U. entgegentreten, aber in einer ähnlichen Temperierung, wie bei Neander: Unabhängigkeit von den orthodoxen theologiſchen Formen, Unterſcheidung von Glaube und Dogmatik, Anerkennung des Gottmenſchlichen in Offenbarung und hl. Schrift, auf der anderen Seite Betonung der vom Rationalismus verkannten religiöſen Ideen des Chriſtentums, namentlich der centralen Bedeutung der Perſon Chriſti als des notwendigen und ſchlechthin vollkommenen Vermittlers der Gemeinſchaft mit Gott: das alles aber ohne die einſeitige Subjektivierung der Glaubenswahrheit und die ſonſtigen drückenden Bedingungen, die derſelben bei Schleiermacher durch ſein eigentümliches Nebeneinander von Myſtik und Spekulation auferlegt ſind, alſo vor allem ein unumwunden theiſtiſcher Gottesbegriff und eine vollere Anerkennung des Übernatürlichen, ſowie überhaupt ein ausgeprägter hiſtoriſcher Sinn. Dabei iſt U.s theologiſche Methode dialektiſch, aber durchaus nicht ſpekulativ: hiſtoriſch, aber keineswegs weſentlich kritiſch; von der fein beobachteten äußeren oder inneren Einzelthatſache geht er auf allgemeine Reſultate poſitiver Natur aus, ohne aus denſelben ein eigentliches Syſtem zu bauen oder ſie mit dem kirchlichen Syſtem kritiſch auseinanderzuſetzen, — Eigenſchaften, die ihn für eine vorherrſchend anregende Lehrthätigkeit und als Schriftſteller für eine mittlere Gattung zwiſchen ſtreng wiſſenſchaftlicher und rein populärer Erörterung chriſtlicher und kirchlicher Dinge vorzüglich befähigten.

In U.s zweite Heidelberger Periode fällt vor allem ſein kirchengeſchichtliches Hauptwerk, ſeine „Reformatoren vor der Reformation“. Sie erwuchſen ihm, wie ſchon erwähnt, aus ſeinem „Johann Weſſel“, den er durch Hinzunahme Johanns v. Goch, Johanns v. Weſel, der Brüder des gemeinſamen Lebens und der rheinländiſchen Myſtiker zu einer Geſamtdarſtellung der religiös-theologiſchen Vorbereitung des deutſchen Reformationswerkes erweiterte. Aber mit dieſem Werke (1842) und dem „Weſen des Chriſtentums“ (1845) iſt ſeine im engeren Sinne theologiſche Schriftſtellerei im großen und ganzen auch abgeſchloſſen; weitere, namentlich kirchengeſchichtliche Entwürfe, die er hegte, kamen nicht mehr zur Reife, und auf die durch Baur und ſeine Schule eröffneten kritiſch-hiſtoriſchen Streitfragen über das Urchriſtentum ging er nicht näher ein. Dagegen trat das Intereſſe an praktiſch-kirchlichen Zeitfragen, das in einem urſprünglichen Zuge ſeines Weſens begründet war und ſchon in einer Reihe älterer Beiträge zu den ThStK („Über einige Mängel und Bedürfniſſe der proteſtantiſchen Kirche“, 1832; „Über Partei und Schule, Gegenſätze und Vermittelung“, 1833) ſich bekundet hatte, ſeit den vierziger Jahren im Zuſammenhang mit der immer mehr auf kirchliche Probleme führenden Zeitbewegung zunehmend, bei ihm hervor und nahm ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit je länger um ſo ausſchließlicher in Anſpruch. U. ward von da an gegenüber den einſchlägigen Zeitfragen der hervorragendſte Wortführer der in den ThStK vertretenen Theologie, und es iſt in den vierziger Jahren kaum irgend eine erheblichere Bewegung auf kirchlich-nationalem Gebiete vorgekommen, über welche er ſich nicht in eingehend begutachtender Weiſe in ſeiner Zeitſchrift ausgeſprochen hätte. So über die kirchliche Duldung oder Berechtigung des Nationalismus aus Anlaß des Altenburger Kirchenſtreites von 1838; über die durch Straußens Auftreten und Schickſale in Bewegung geſetzte Lehrfreiheitsfrage in ſeinen „Vierzig Sätzen, die theologiſche Lehrfreiheit innerhalb der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche betreffend“ (1843); über die deutſch-katholiſche Bewegung (1845); über die Nichtannahme des D. Rupp auf der Berliner Hauptverſammlung des Guſtav Adolf-Vereins (1847). Den in den letzten Jahren vor 1848 ſich regenden Gedanken einer deutſch-evangeliſchen Nationalkirche vertrat er in einem Aufſatze der Cottaſchen „Deutſchen Vierteljahrsſchrift“ (1843), indem er ihn den an die Stiftung des Bistums Jeruſalem ſich knüpfenden Anglikaniſierungsideen entgegenſtellte, und als jener Gedanke in dem von den Königen von Württemberg und Preußen ausgehenden Entwurf einer allgemeinen deutſch-evangeliſchen Kirchenkonferenz einen gewiſſen Anklang fand, verfaßte er im Intereſſe desſelben die Schrift: „Für die Zukunft der evangeliſchen Kirche, an ihre Schirmherren und Freunde“ (Stuttgart 1845 und 1846), wie er denn auch als Abgeordneter Badens an der konſtituierenden Berliner Konferenz und ebenſo an den meiſten ſpäteren (Eiſenacher) Konferenzen thätigen Anteil nahm. Die Grundſätze U.s hinſichtlich dieſer praktiſch-kirchlichen Frage waren weſentlich folgende: Unterſcheidung, aber nicht Scheidung von Staat und Kirche. Alſo von ſeiten des Staates Duldung für alles ſittlich Erträgliche, aber Pflege der anerkannten poſitiv-chriſtlichen Konfeſſionen als der Trägerinnen der tieferen, den Staat tragenden ſittlichen Kräfte. Unbeſchränkte Freiheit der wiſſenſchaftlichen Erörterungen in der Litteratur, aber hinſichtlich der theol. Fakultäten Vermittelung der Rückſichten auf die Freiheit der Wiſſenſchaft und auf das Bedürfnis der Kirche; alſo Bindung

nicht an die Lehrform der symbolischen Bücher, aber an die Prinzipien des evangelischen Bekenntnisses. Auf dem Boden der Kirche selbst kein gesetzlicher Symbolzwang, sondern freie geistige Überwindung unvollkommener Richtungen, aber unter Festhaltung der Bekenntnisse als vorbildlicher Glaubenszeugnisse und unter Vorbehalt des Rechtsverfahrens gegen solche, die ihr Amt zum Umsturz der kirchlichen Fundamente mißbrauchten. Endlich keine Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments, wohl aber Ergänzung der konsistorialen Einrichtungen durch presbyterial-synodale, damit eine Selbstbestimmung und Selbstentscheidung der evangelischen Kirche möglich sei.

Auch in den Jahren 1848—1850 fuhr U. fort, diesen Beruf eines Sprechers der neueren gläubigen Theologie gegenüber den Zeitfragen zu erfüllen. Die Ansprache, die er mitten im wüstesten Getümmel des Aprils 1848 an die Leser der ThStK richtete („Einiges für Gegenwart und Zukunft", 1848, 3), ist ein erhebendes Zeugnis der christlichen Mannhaftigkeit, mit der er dem Christen und Theologen den aufgewühlten Boden des Vaterlandes als ein fruchtbares Saatfeld zu zeigen wußte. Eine andere Schrift desselben Jahres („Über das Verhältnis von Staat und Kirche") vertrat gegenüber den alle Bande zwischen Staat und Kirche lösenden Bestimmungen der „Deutschen Grundrechte" die Idee des christlichen Staates in dem oben angedeuteten Sinn. An der Schöpfung des im Herbst 1848 ins Leben tretenden deutschen evangelischen Kirchentages nahm U. eifrigen Anteil; ebenso ging er mit warmem Herzen auf den eben damals Macht gewinnenden Gedanken der „inneren Mission" ein. Die Revolutionsjahre ließen einen tiefen Eindruck bei U. zurück, keineswegs einen verbitternden oder verdüsternden, wohl aber eine Verstärkung und Vertiefung seines praktisch-religiösen und kirchlichen Ernstes. Wie fern sein christlich-kirchlicher Konservatismus von den Ausartungen war, die in Form einer konfessionalistischen Gesetzlichkeit und trüben Vermischung kirchlicher und politischer Tendenzen damals zu wuchern begannen, bezeugt namentlich die von heiligem Ernste und den reinsten evangelischen Gesinnungen getragene Zeitbetrachtung, mit der er den Jahrgang 1852 der ThStK eröffnete. Und daß in den freieren theologischen Überzeugungen U.s keine Veränderung vorgegangen war, bewies in demselben Jahrgang der Zeitschrift die feine und überlegene Zurückweisung, die er den vom Grafen Gasparin im Sinne einer wenig erleuchteten Orthodoxie gegen sein „Wesen des Christentums" gemachten Angriffen widerfahren ließ.

Es entsprach den Verhältnissen und Anforderungen der auf die Revolutionsjahre folgenden Zeit, wenn sich U. von nun an vorzugsweise den Angelegenheiten der badischen Landeskirche widmete. Die ev. Kirche in Baden, ein Drittteil der Bevölkerung umfassend, war aus altbadischen Lutheranern und pfälzischen Reformierten durch die Landessynode von 1821 zu einer im vollsten Sinne unierten zusammengewachsen. Die Unionsurkunde enthielt auch die Idee einer von der Einzelgemeinde aus organisch sich gliedernden und mit dem Staatsorganismus selbstständig sich zusammenschließenden Kirche; aber diese Idee war nur sehr kümmerlich verwirklicht worden, indem zwar zu dem konsistorialen Kirchenregiment presbyteriale und synodale Einrichtungen hinzugetreten waren, aber teils an mangelhafter Konstituierung litten, teils durch ein Übermaß von Staatsbevormundung auf einen geringen Grad von Bedeutung herabgedrückt wurden. Der landeskirchliche Bekenntnisstand war unter Nachwirkung der von dem trefflichen Markgrafen und Großherzog Karl Friedrich (gest. 1811) herrührenden positiv gerichteten Kirchenratsinstruktion durch § 2 der Unionsurkunde zwar im Sinne der Anerkennung des Konsensus der Bekenntnisse festgestellt worden, aber indem man die Geltung derselben der Autorität der Schrift hatte unterordnen und das Recht der fortschreitenden freien Schriftforschung wahren wollen, war ein so unbehilflicher Bekenntnisparagraph entstanden, daß auch Bekenntnisflucht und Lehrwillkür sich nicht ohne Schein auf denselben berufen konnte (vgl. Hundeshagen, Die Bekenntnisgrundlage der vereinigten ev. Kirche im Großherzogtum Baden, Frankfurt a. M. 1851). Nun hatte der Rationalismus eine ausgebreitete Herrschaft unter den Geistlichen und Gebildeten Badens gewonnen und die unter seiner Mitwirkung entstandenen Kirchenbücher, der Landeskatechismus, die Agende, das Gesangbuch, auch die biblische Geschichte, gaben einem positiveren Sinn und kirchlichen Geschmack vielfachen Anstoß. Andererseits war seit den zwanziger Jahren, getragen von einzelnen originellen Persönlichkeiten, ein dem württembergischen verwandter Pietismus im Lande aufgekommen und nach und nach zu volkstümlicher Bedeutung gelangt: indem sich aus ihm gemäß der allgemeinen deutschen Entwickelung hie und da ein strenger Konfessionalismus entwickelte, erschien in einer Zeit, die, wie die ersten fünfziger Jahre, von einem starken kirchlichen Zuge bewegt ward, der landeskirchliche Bestand um seiner Mängel und

Aergerniſſe willen ernſtlich gefährdet, und ſchon waren die Anfänge einer lutheriſchen Separation im Lande vorhanden. So eröffnete ſich der neueren gläubigen Theologie eine ebenſo lohnende als dringende Aufgabe: durch eine geſunde Reform den Beſtand der Landeskirche zu ſichern und die Einwirkung derſelben auf das Volks- und Staatsleben zu ſteigern. Es iſt ein großes und bleibendes Verdienſt U.s, dieſe Aufgabe in ſeine Hand genommen und die damalige gefahrvolle Kriſis der badiſchen Landeskirche zum Guten gewendet zu haben.

Er that dies zunächſt von ſeiner akademiſchen Stellung aus in ganz freier Weiſe, indem er die reformgeſinnten Freunde der evangeliſchen Landeskirche in halbjährigen freien Konferenzen vereinigte. Dieſe „Durlacher Konferenzen“ (zu unterſcheiden von den ſpäter unter Schenkels Leitung erneuerten) gewannen für das evangeliſche Baden eine epochemachende Bedeutung, indem hier zuerſt Pietismus und Vermittelungstheologie zueinander Vertrauen faßten, und in gründlicher freieſter Erörterung die Löſung der ſchwebenden landeskirchlichen Lebensfragen vorbereitet ward. Der 1852 in Baden eintretende Regierungswechſel eröffnete die beſten Hoffnungen auf die Durchführung der angeſtrebten Reformen, und als im Jahr darauf die evangeliſche Prälatur durch Hüffells Rücktritt erledigt ward, erſchien nichts natürlicher, als daß der Prinzregent (der jetzige Großherzog) zu derſelben U. berief. Er folgte im Herbſt 1853 dem Ruf, nicht ohne ein Programm ſeiner kirchenregimentlichen Grundſätze und Ziele aufgeſtellt zu haben, von deſſen Billigung an entſcheidender Stelle er ſeine Annahme abhängig machte; den weſentlichen Inhalt desſelben führte er gleich nachher in einer Anſprache an die Landesgeiſtlichkeit aus.

Der evangeliſche Oberkirchenrat in Baden war damals, abgeſehen von wenigen reininnerlichen Angelegenheiten der Kirche, eine dem Miniſterium des Innern untergeordnete Behörde, ohne das Recht des Vortrags beim Großherzog; im Oberkirchenrate ſelbſt war der Prälat (d. h. der Vertreter der evangeliſchen Kirche in der erſten Kammer) nichts weiter, als das erſtvotierende Mitglied der geiſtlichen Bank. U. empfing alſo durch ſeine Stellung keine kirchenregimentliche Macht und konnte nur durch beſondere Zugänglichkeit des Fürſten, des Miniſters und ſeiner Kollegen im Oberkirchenrat für ſeine Beſtrebungen etwas auszurichten hoffen. Erſt im Jahre 1856 übertrug der Großherzog U. auch das Direktorium, aber die nachträglichen Bedingungen, welche der damals neu eingetretene Miniſter von Stengel dieſer Neuerung anzuhängen wußte, machten dieſelben für U. eher zu einem Schaden als zu einem Gewinn. Es ward ihm im Oberkirchenrat ein weltlicher Vizedirektor gegenübergeſtellt, deſſen Widerſpruch jeden ſonſt einhelligen Kollegialbeſchluß der höheren Entſcheidung des Miniſteriums unterwarf, und ſtatt des beantragten unmittelbaren Vortrags beim Großherzog erhielt der neue Direktor ſamt jenem Vizedirektor Sitz und Stimme im Miniſterium des Innern, ein Recht, welches bei der ſtark bureaukratiſchen und für geiſtliche Geſichtspunkte wenig empfänglichen Stimmung dieſes Kollegiums für U. bald zur größten Pein werden ſollte.

Das Hauptbeſtreben des neuen Prälaten war auf die Ausführung der in den Durlacher Konferenzen vorbereiteten Reformen gerichtet, behufs deren die ſeit 1843 nicht gehaltene Generalſynode im Jahre 1855 einberufen ward. Ihr wurden Entwürfe einer neuen Formulierung des Bekenntnisſtandes, eines neuen Landeskatechismus, einer neuen Gottesdienſtordnung und bibliſchen Geſchichte vorgelegt, Vorlagen, welche eine aus den Mitgliedern der theol. Fakultät und einer Auswahl angeſehener Geiſtlichen gebildete Vorkonferenz faſt widerſpruchslos gutgeheißen hatte; die Geſangbuchsreform und die Verfaſſungsreviſion ſollten einer folgenden Generalſynode vorbehalten bleiben. Die neue Deklaration des Bekenntnisſtandes lautete: „Die vereinigte evangeliſch-proteſtantiſche Kirche im Großherzogtum Baden gründet ſich auf die hl. Schrift des A und NTs als die alleinige Quelle und oberſte Richtſchnur ihres Glaubens, ihrer Lehre und ihres Lebens, und hält unter voller Anerkennung ihrer Geltung feſt an den Bekenntniſſen, welche ſie ihrer Vereinigung zu Grunde gelegt hat. Dieſe in Geltung ſtehenden Bekenntniſſe ſind die noch vor der wirklichen Trennung in der ev. Kirche erſchienenen, und unter dieſen namentlich und ausdrücklich: die Augsburger Konfeſſion, als das gemeinſame Grundbekenntnis der ev. Kirche Deutſchlands, ſowie die beſonderen Bekenntnisſchriften der beiden früher getrennten ev. Konfeſſionen des Großherzogtums, der Katechismus Luthers und der Heidelberger Katechismus, in ihrer übereinſtimmenden Bezeugung der Grundlehren hl. Schrift und des in den allgemeinen Bekenntniſſen der ganzen Chriſtenheit ausgeſprochenen Glaubens“. — In dieſer Aufſtellung, die ſonſt einmütig gebilligt ward, vermißte eine Minorität der Synode und an deren Spitze Hundeshagen und Rothe die im § 2 der Unionsurkunde ausgeſprochene Wahrung des Rechts der freien Schriftforſchung,

während U. bestritt, daß eine solche in den Bekenntnisausdruck gehöre. Sein Standpunkt in diesen Fragen war allerdings nicht mehr der seines 25 Jahre älteren Gutachtens in der Gesenius-Wegscheiderschen Angelegenheit (s. o. S. 205, 21), aber er hatte, wie das von ihm verfaßte Gutachten der Heidelberger Fakultät über den pfälzischen Kirchenverfassungsentwurf vom Jahre 1849 bezeugt, seine Ansicht nicht erst mit dem Eintritt ins Kirchenregiment geändert und wollte auch jetzt der theologischen freien Forschung so wenig entgegengetreten wissen wie seine synodalen Gegner, nur daß er fürchtete durch Erwähnung derselben im Bekenntnisparagraphen alle rechtliche Anwendbarkeit desselben wieder in Zweifel zu setzen. Ein schließlich von ihm nachgegebener Zusatz, welcher Recht und Pflicht der freien Schriftforschung für alle Glieder der Kirche betonte, den Dienern der Kirche diese Pflicht besonders einschärfte, aber auch ein spezifisches Recht der theologischen Forschung nicht aussprach, gewann für die Vorlage zwar nicht alle, aber doch die bei weitem mehreren Stimmen. Unbedingter war die Zustimmung zu den übrigen Entwürfen. Der vorgelegte neue Katechismus, eine von U. selbst bearbeitete Verschmelzung des kleinen Lutherischen mit einer Auswahl aus dem Heidelberger, fand nicht nur auf der Synode, sondern auch in den Gemeinden die dankbarste Aufnahme, wie er denn auch wenige Jahre nachher mit geringen Änderungen in der rhein-preußischen Kirche als Unionskatechismus adoptiert ward. Ebenso wurde die neue biblische Geschichte ohne Widerspruch, die neue Gottesdienstordnung — eine treffliche Arbeit von D. Bähr — unter ganz geringen Modifikationen angenommen und die Einführung der letzteren nur dadurch verzögert, daß die Synode ein vollständiges Kirchenbuch verlangte, welches in demselben Stile auch die Nebengottesdienste und Kasualien behandelte.

Gleichwohl sollte diese neue Gottesdienstordnung für das U.sche Kirchenregiment verhängnisvoll werden. Als drei Jahre nach der Generalsynode von 1855 die Agende, auf deren baldige Einführung noch die Diöcesansynoden von 1857 gedrungen, endlich vervollständigt, revidiert, genehmigt und gedruckt war, hatte sich inzwischen die Situation mehr als man ahnte verändert. In Bayern hatte vor kurzem eine neue altertümliche Liturgie im Zusammenhang mit anderen mißliebigen Konsistorialerlassen den Widerstand der Gemeinden wachgerufen, in Preußen hat ein Regierungswechsel stattgefunden, welcher die liberalen Tendenzen auf kirchlichem wie auf politischem Gebiet mit neuen Hoffnungen erfüllte, und in Baden selbst war an die Stelle des wohlwollenden prot. Ministers v. Wechmar, der oben erwähnte Hr. v. Stengel getreten, ein Katholik, dessen gespanntes Verhältnis zu dem Direktor des Oberkirchenrates landkundig war. Das alles lud die seit dem Revolutionsjahr fast völlig verstummten oppositionellen Elemente zu einer neuen Aktion ein, als deren nächstes Objekt das neue Kirchenbuch, welches für die fast aller liturgischen Ausstattung des Gottesdienstes entwöhnte süddeutsche und besonders pfälzische Volksstimmung immerhin etwas Befremdliches anscheinend Katholisierendes hatte, sich zur guten Stunde darbot. Während sich, so lange es sich de lege ferenda handelte, so gut wie keine Opposition verlautbart hatte, erhob sich dieselbe jetzt, wo das Kirchenbuch nur noch durch einen kirchlichen Rechtsbruch rückgängig zu machen war, zuerst in Mannheim und formulierte sich sofort in Heidelberg zu der an den Großherzog gerichteten Bitte, die Einführung nicht etwa in der Lokalgemeinde, sondern in der ganzen Landeskirche zu suspendieren. Mit Hilfe einer gedruckten und massenhaft verbreiteten Flugschrift und aller sonstigen Mittel der Agitation verpflanzte man diese Opposition auch in andere Landesteile, und bald gewann dieselbe, ermutigt durch die Konnivenz des Ministeriums des Innern und ein an höchster Stelle selbst eintretendes Schwanken die größten Dimensionen. Die Kirchenbehörde, die an eine gezwungene Einführung nie gedacht hatte, vermochte — von den höheren Instanzen verlassen — dem ansteckungsartig durchs Land gehenden Schwindel keinen Widerstand zu thun, und obwohl die Nichtigkeit der ganzen Sache am Ende darin an den Tag trat, daß die Mehrzahl der Gemeinden dennoch die neue Gottesdienstordnung annahm und auch die renitenten sich zum Gebrauch der Gebete und Formulare des neuen Kirchenbuches herbeiließen, so war das Resultat des Agendenstreites doch eine tödliche Verletzung der kirchenregimentlichen Autorität und die Erfahrung, daß noch ganz andere Dinge zu ertrotzen seien, als das Wegbleiben eines Sonntagsevangelium oder Hallelujah im Gottesdienst.

Alsbald zeigte sich auch, daß die Opposition viel weiter gehende Ziele verfolgte. Weit entfernt mit der Erledigung der Agendenangelegenheit zurückzutreten, organisierte sie sich nur um so fester und nahm zum Ziel den Sturz des U.schen Kirchenregiments, das als ein reaktionäres, hochkirchliches, hierarchisches von da an die Zielscheibe ebenso unermüdlicher als unwürdiger Zeitungsangriffe wurde. Nächst der Agende wurde besonders die durch

Beschluß der Synode von 1855 an die Stelle eines höchst mangelhaften Wahlsystems gesetzte Kooptation der Presbyterien als Beweis der gegen Freiheit und Recht der Gemeinden feindseligen Gesinnung der Kirchenbehörde ausgebeutet, obwohl der Antrag auf diese Veränderung gar nicht von dieser, sondern von dem sonst oppositionellsten Mitgliede der Synode ausgegangen war. Ebenso verdächtigte man die Kirchenbehörde — ohne allen Grund — der Sympathie mit dem ebendamals von der Regierung mit der römischen Kurie abgeschlossenen Konkordat. Die Führer des Agendenstreites nahmen nun auch die Agitation gegen das Konkordat in die Hand, und als bald darauf die zweite Kammer dasselbe verwarf und infolge dessen ein neues Ministerium aus der Mitte der Opposition hervorging, war auch das Schicksal des U.schen Kirchenregiments besiegelt. Da an die Stelle des Konkordats ein gesetzgeberischer Akt trat, der beiden Kirchen Selbstständigkeit und Selbstverwaltung zusprach, mithin eine Revision der evangl. Kirchenverfassung geboten war, so warf sich die kirchliche Opposition nun auf die Verfassungsfrage. Die Losung, daß dies Kirchenregiment nicht berufen sein könne, das Prinzip der Selbstständigkeit und Selbstverwaltung der ev. Kirche (für welches U. von Anbeginn gekämpft hatte) ins Leben einzuführen, ward unter gesteigertem Fortgang der gehässigen Zeitungsangriffe ausgegeben, und das vollständige Gewährenlassen derselben seitens der Regierung gab den Gegnern die Gewißheit, daß der Sturz U.s nur eine Frage der Zeit sei.

Als Prälat vor unfreiwilliger Entlassung gesichert, hielt U., so schwer er unter dieser Situation innerlich litt, sich doch in seinem Gewissen gebunden, das Steuer der Kirche seinen Gegnern nicht zu überlassen, so lange es ihm sittlich möglich sein würde, dasselbe zu behaupten. Als aber zuletzt ihm die Zumutung gestellt ward, ein von ihm selbst in die Kirchenbehörde gezogenes vollkommen untadeliges geistliches Mitglied aus derselben entfernen zu lassen, damit eine Mischung verschiedener Richtungen im Kirchenregiment stattfinden könne, erklärte er, daß nach seiner Überzeugung das Kirchenregiment nicht an der Verschiedenheit der Richtungen, sondern an dem einhelligen Bekenntnis der ev. Kirche seine Basis haben müsse, und bat, wenn man von dem Gedanken nicht absehen und zugleich die Kirchenbehörde gegen die meist von Leuten in Staats- und Kirchenämtern ausgehenden Angriffe und Verdächtigungen nicht schützen wolle, um seine Entlassung. Nach vergeblichen Verhandlungen erhielt er dieselbe, ebenso auf beharrliches Nachsuchen D. Bähr, und nun traten in Regiment und Verfassung der badischen Landeskirche jene Veränderungen ein, welche in den nächsten Jahren so viel von sich reden gemacht haben und in Betreff deren wir hier lediglich auf unsere seiner Zeit in der Neuen Ev. KZ 1861 gebrachten Berichte verweisen können. Es wird nicht zu behaupten sein, daß das U.sche Kirchenregiment diesen Ausgang durch keinerlei Mängel erleichtert habe; vor allem lag es in der Individualität wie in der Lebensführung des trefflichen Mannes, daß er zu viel auf das Wohlwollen des Landesfürsten und des Kirchenregimentes baute und einer freiwüchsigen Entwickelung von unten auf nicht zutrauensvoll genug entgegenkam; aber der Kampf, in dem er unterlegen ist, hatte zum tiefsten Grunde einen ganz anderen Gegensatz, den eines auf bestimmten positiven, bekenntnismäßigen Grundlagen geordneten und eines von diesen Grundlagen möglichst abstrahierenden und auf die vage Gemeinsamkeit protestantischer Bildung und Entwickelung basierenden Kirchentums. Man darf auch behaupten, daß eine Reorganisation der badischen Landeskirche im Sinne einer wahrhaft kirchlichen Verselbstständigung der Einzel- und Gesamtgemeinde, falls U. sie angestrebt hätte, den badischen bureaukratischen wie liberalistischen Stimmungen der fünfziger Jahre gegenüber kaum zu erreichen gewesen wäre. — Heute wird vielleicht allerseits zugegeben werden, — nicht nur, daß es höchst mangelhafte katechetische und liturgische Bestände waren, welche U. durch bessere zu ersetzen suchte, sondern auch, daß er sich noch weitere und bleibendere Verdienste als Kirchenregent um sein Land erworben hat. Wir rechnen dahin den von ihm zuerst eröffneten Kampf gegen eine unmäßige Verstaatlichung der Kirche; ferner die in mühseligstem Kampf gegen die Bureaukratie durchgesetzte Emanzipation und Versorgung der evangelischen Diaspora im Lande; die Anbahnung persönlicher Wechselbeziehungen zwischen Kirchenregiment und Geistlichkeit wie Gemeinde; auch den allerdings nicht freilassend genug unternommenen und daher arger Mißdeutung verfallenen Versuch, die Pfarrbesetzung dem bureaukratischen Mechanismus zu entnehmen und geistlichen Gesichtspunkten zu unterstellen.

Als U., 65jährig, in den Ruhestand trat (Neujahr 1861), war unter den unsäglich bitteren Erfahrungen der letzten Jahre seine Gesundheit bereits geknickt. So gingen die sehnsüchtigen Hoffnungen, die er für eine erneute litterarische Muße auf seinen Ruhestand gesetzt hatte, nur kümmerlich in Erfüllung. Abgesehen von der letzten Umarbeitung seiner „Sündlosigkeit Jesu" und einigen kleineren Beiträgen zu den ThStK, kam es

nur noch zu Ansätzen, nicht mehr zu Ausführungen; namentlich ist eine Denkschrift, die er über seine kirchenregimentliche Amtsführung im Werke hatte, leider unvollendet geblieben. Das beste Teil seiner Zeit und Kraft nahm die Redaktion der ThStK in Anspruch, welche während seiner Prälatur vorzugsweise von Umbreit geführt nun in seine Hände zurückging und nach dem Tode jenes vieljährigen Mitarbeiters, dem U. noch ein schönes Denkmal setzte (s. 1862, Heft 3) anfangs unter Rothes, dann unter Hundeshagens und Riehms Mitwirkung mit alter Liebe und Treue bis an das eigene Ende fortgesetzt ward. Am 12. Januar 1865 ist er gestorben.

U. war keiner von den schöpferischen Geistern und prophetischen Männern, denen es gegeben ist, die Theologie und Kirche in neue Bahnen zu führen, aber er war eines der schönsten Talente und einer der edelsten Charaktere, die im 19. Jahrhundert der deutschen ev. Kirche geschenkt worden sind. Ein christlicher Humanist im besten Sinne des Wortes, hat er den klar und warm erfaßten christlichen Inhalt wie in seinen Schriften, so in seinem Leben in edle, reine Formen gefaßt und als christlicher Geschichtschreiber und Apologet, als beredter Wortführer der christlichen Wahrheit und der ev. Kirche, als anregender und liebevoller Führer der akademischen Jugend und als treuer aufopfernd gewissenhafter Arbeiter im Kirchenregiment, endlich als christlicher Hausvater, Freund und Dulder für die theologische Richtung zu der er sich bekannte, ein Zeugnis abgelegt, das mancher geringschätzigen Beurteilung und leidenschaftlichen Verkennung unerachtet in reichem Segen fortlebt.

**Will. Beyschlag** †.

**Ulrich,** B. von Augsburg, gest. 973. — Gerhardi Vita s. Oudalrici, herausgeg. von Waitz, MG SS IV S. 377; Zusatz z. Martyrol. Notkeri, FdG XXV, S. 209; Braun, Gesch. der B. v. Augsburg, I, Augsb. 1813 S. 177; Koch, Gesch. und Kult des hl. Ulrich, Hall. Diss. 1875; Wattenbach, Gesch.-Q. I⁷, S. 447; Ebert, Litt. des MA. III, S. 459 ff.; Hauck, KG D.s III³, S. 47 ff.

Ulrich wurde 890 zu Augsburg geboren. Sein Vater Hupald ist der Ahnherr der Grafen von Dillingen, seine Mutter Dietpirch hängt mit dem Hause des Herzogs Burchard von Schwaben zusammen. Seine Erziehung fand er in St. Gallen, damals dem wichtigsten Sitze litterarischer und theologischer Bildung in Alamannien. Doch sind die Nachrichten über seinen dortigen Aufenthalt legendarisch gefärbt; besonders ist alles erdichtet, was über seinen Verkehr mit der Einsiedlerin Wiborad erzählt wird; sie kam erst nach St. Gallen, nachdem Ulrich die Klosterschule verlassen hatte, s. Meyer v. Knonau zu Ekkeh. Cas. s. Galli 57, S. 213. Es ist möglich, daß die Mönche ihn zum Eintritt ins Kloster drängten; denn dank seiner vornehmen Herkunft hätte er dem Kloster als Abt große Dienste leisten können. Aber es ist sicher, daß Ulrich das mönchische Leben verschmähte. Einige Zeit vor dem Tode Adalberos v. Augsburg (28. April 909) kehrte er nach Augsburg zurück. Der Bischof übertrug ihm das Amt des Camerarius. Als Adalbero starb, verließ er Augsburg wieder, erhielt aber nach dem Tode Hiltins (8. November 923) von Heinrich I. auf Andringen seiner Verwandten das Bistum Augsburg; er wurde am 28. Dezember geweiht. In jener Zeit waren die Bischöfe zunächst geistliche Herren, gerade im 10. Jahrhundert wurden die staatlichen Pflichten und Rechte der Großen des Reiches auf sie übertragen. Ulrich hat solchen Dienst den Königen Heinrich I. und Otto I. geleistet. Er sorgte für Befestigung seiner Stadt und der ihm gehörigen Stifter und Kastelle. Er war in der schlimmen Zeit der Empörung des Herzogs Liudolf dem Könige treu und mußte deshalb sein ganzes Gebiet, auch Augsburg, an den Pfalzgrafen Arnulf verloren gehen und sich selbst in dem eilig befestigten Schwabmünchen belagert sehen. Doch wurde er von seinen dem Könige treuen Verwandten, seinem Bruder Dietbald und dem Grafen Adalbert von Marchthal, befreit. Nun bemühte er sich, den Frieden zwischen Vater und Sohn herzustellen. Es kam auch auf seinen und des Bischofs Hartpert von Chur Betrieb der Waffenstillstand zu Illertissen zu stande. Das darauf folgende Jahr 955 war die größte Zeit seines Lebens. Die Magyaren hatten schon im Jahre 925 vor Augsburg gelegen, waren aber abgezogen, ohne der Stadt zu schaden. Dreißig Jahre später erneute sich die Gefahr und zwar in viel größerem Umfang. Ganz Süddeutschland wurde damals von den räuberischen Scharen der Magyaren durchzogen, die unterstützt von Landesverrätern kaum Widerstand fanden. Ulrich zog viel tapfere Mannschaft in die Stadt, besetzte die niedrigen, durch Türme nicht verstärkten Mauern, und that das Seine, daß ein Sturm auf das Thor im Osten kräftig abgeschlagen wurde. So wußte er die Stadt zu halten, bis Otto I. mit dem deutschen Heere heranzog. Sein Sieg auf dem Lechfeld (10. Aug. 955) beseitigte die Magyarengefahr für immer. Nach dieser Zeit mußte Ulrich die zer-

ſtörten Kirchen und Kapellen erneuern, Städte, Stifter und Burgen, Häuſer und Felder ſeiner Landgüter wieder in guten Stand ſetzen. Beſonders Augsburg erfreute ſich ſeiner Fürſorge. Er mußte die verarmten Pfarrer, Verwalter und Dienſtleute von dem, was ihm übrig geblieben war, eine geraume Zeit erhalten, und er mußte kirchliche und bürgerliche Ordnung in ſeinem Volke feſter gründen. Das hat er gern auf Viſitationsreiſen gethan, die er nach dem Oſterfeſte zu machen pflegte, nachdem er in den erſten Tagen der Karwoche Diöceſanſynode gehalten hatte. Da beſuchte er die Stifter und Klöſter Feuchtwangen, Staffelſee, Füßen, Wieſenſteig und Hebach, die er ſich reſerviert hatte und deren Einkünfte ihm die großen Mittel zu ſeinen Unternehmungen gaben, und durchzog ſodann die übrige Diöceſe, um Sendgericht und Firmung zu halten und um die zuſammengerufenen Kleriker hinſichtlich ihrer Amtsführung und ihrer Sitten zu prüfen und zu ermahnen. Eine überſtrömende, wenn auch unweiſe Wohlthätigkeit zu üben, hielt er für einen Schmuck ſowohl des Fürſten als auch des Biſchofs. Er übte ſie auch gegen die Kleriker, die er in großen Scharen in ſeiner biſchöflichen Reſidenz hatte und zu den Kirchenfeſten verwandte. Die feſtlichen Gottesdienſte wurden von ihm ſehr vermannigfacht und an den Hauptfeſten in mehreren Kirchen hintereinander mit immer ſteigenden Prunke und Pompe von ihm vollzogen. Zu ſeinem täglichen perſönlichen Gottesdienſte glaubte er die Andachtsmittel nicht genug häufen zu können. Er betete den herkömmlichen täglichen Kurſus, das officium von der Mutter Gottes, von dem heiligen Kreuze und von allen Heiligen und den ganzen Pſalter und feierte an manchen Tagen die Meſſe dreimal. Auch im Faſten konnte er ſich in den von der Kirche dazu beſtimmten Zeiten nicht genug thun. Die Frömmigkeit ſeiner Zeit richtete ſich beſonders auf Reliquienverehrung. So war es auch bei Ulrich, der deshalb auf die Vermehrung ſeines Reliquienſchatzes eifrig bedacht war. Er machte zu dem Zwecke weite Reiſen. Er brachte unter Anderem von St. Moritz im Wallis ſehr zweifelhafte Überreſte von Kriegern der thebaiſchen Legion und aus Rom den, wie es ſcheint, nicht redlich erworbenen, aber auch ſehr unſicheren Kopf des hl. Abundus nach Augsburg. In Rom iſt er dreimal (910, 954, 971) als Wallfahrer geweſen. Das Mönchtum hat er ſtets hochgehalten. Die unter dem Vorſitz des EB. Friedrich von Mainz tagende Augsburger Synode von 952 traf Maßregeln zur Reform der Klöſter wie zur ſittlichen Hebung des Klerus (MG CI I, S. 18). Ulrich ſelbſt hat die Wiederaufrichtung von Benediktbeuern, Kempten und Ottobeuern betrieben und das Nonnenkloſter St. Stephan in Augsburg begründet. Wenn er die oben genannten Stifter nicht zur Selbſtſtändigkeit kommen ließ, ſo wirkte er doch anderen die freie Abtswahl aus und unterſtützte die Verſtrengerung des Kloſterlebens, wie ſie von Weſten nach Deutſchland eindrang. Die in St. Gallen empfangenen Jugendeindrücke wirkten nach.

Der Ausgang ſeines ſonſt ſo glücklichen Epiſkopats war nicht frei von einem Mißklang. Er hatte einen Neffen Adalbero, dem er längſt die Führung des biſchöflichen Aufgebots übertragen hatte. Ihn wünſchte er, um das Bistum ſeiner Familie zu erhalten, zu ſeinem Nachfolger. Adalbero war dazu geeignet: er war wohl unterrichtet, des Wortes mächtig, in allen weltlichen Geſchäften bewandert. Otto I. hat ihn denn auch Ulrichs Wunſch entſprechend im April 971 zu deſſen Nachfolger ernannt. Nun ließ Ulrich die Vaſallen und Dienſtleute des Bistums ihm den Treueid leiſten. Adalbero handelte ſeitdem als der rechtmäßige Nachfolger ſeines Oheims; er trug, obgleich er nicht konſekriert war, den Biſchofsſtab. Das erregte aber ſowohl bei dem Augsburger Klerus wie bei dem deutſchen Epiſkopat großen Anſtoß. Die Synode zu Ingelheim im Herbſt 972 zog die Sache vor ihr Forum und nötigte Adalbero den Biſchofsſtab zurückzugeben. Er ſtarb kurz danach; ihm folgte am 7. Mai 973 Otto I. im Tode und noch in demſelben Jahre erreichte den lebensmüden Biſchof der Tod, er ſtarb am 4. Juli 973, auf aſchebeſtreutem Boden liegend, in Gegenwart ſeiner Kleriker, welche die Litanei ſangen. Beigeſetzt wurde er in der Grabſtätte, welche er ſich nach dem letzten Kriege mit den Magyaren neben der neu aufgebauten St. Afrakirche errichtet hatte.

Dem Glauben jener Zeit entſprechend war es, daß ſich ſehr bald am Grabe Ulrichs Hilfeſuchende einfanden und daß ſie auch von dort geſchehenen Wundern berichteten. Ulrichs Andenken und Überreſte genoſſen deshalb in Augsburg und im weiten Umkreiſe allgemeine Verehrung. Sein ſtändiger Begleiter in den letzten Jahren, Propſt Gerhard, ſchrieb eine preiſende Biographie, welcher er ſchon viele Zeichen und Wunder des heiligen Biſchofs anfügen konnte. Dieſe Schrift nahm Biſchof Liutulf von Augsburg mit ſich nach Rom, als er darauf ausging, für ſeinen Vorgänger die Verehrung der ganzen Chriſtenheit zu erwerben. Der Papſt Johann XV. erfüllte ſeine Bitte und ließ im Februar

993 eine Bulle an die Bischöfe und Äbte Galliens und Germaniens ausgehen, welche die kirchliche Verehrung Ulrichs gebot. Das erste nachweisbare Beispiel einer päpstlichen Kanonisation.

Den Namen Ulrichs trägt eine kurze Streitschrift gegen den Cölibat (Rescriptio b. Udelrici ep. in qua papae Nicolao de continentia clericorum non iuste sed impie, non canonice sed indiscrete tractanti ita respondit, MG LL I S. 254 ff.). Der Verfasser beginnt mit der Bemerkung, daß die ihm zugesandten Dekrete des Papstes über die Enthaltsamkeit der Geistlichen ihn in Furcht und Traurigkeit versetzt haben. Er erklärt es für Gewaltthat, daß man gegen das Evangelium und den heiligen Geist zur Befolgung von privaten Befehlen gezwungen wird. Ratschläge und Ermahnungen seien vorzuziehen gewesen. Gott habe im AT den Priestern die Ehe erlaubt und habe sie ihnen nachher niemals verboten. Christus habe die strenge Enthaltsamkeit für weniger ratsam gehalten und Paulus habe jedem empfohlen, sein eigenes Weib zu haben, nicht etwa nur den Laien. Vom Bischof verlange Paulus, daß er Eines Weibes Mann sei, und bis ins 4. Jahrhundert habe es kein dem entgegenstehendes Verbot gegeben. Gregor der Große habe freilich den Geistlichen die Ehe untersagt, aber als er in seinem Teiche 6000 Kinderköpfe fand, habe er gesagt: es ist besser, zu heiraten, als Gelegenheit zum Tode zu geben. Nikolaus habe also einen großen Fehler begangen mit seinem Gebote der Enthaltsamkeit. Christus sage, wer es fassen kann, der fasse es. Der Papst dagegen: wer es nicht fassen kann, der soll vom Bannfluche getroffen werden. Schändlich sei es, daß Bischöfe oder Archidiakonen vor den abscheulichsten Wohllüsten keinen Abscheu empfinden und die ihnen untergebenen Geistlichen wie Sklaven zwingen, ihre keuschen Ehen aufzuheben. Der Brief ist ein Pseudonymon; seine Abfassungszeit ergiebt sich daraus, daß Gregor VII. ihn auf der Fastensynode von 1079 verurteilte (Bern. chr. z. d. J. S. 436). Er wird demgemäß nach dem Cölibatserlaß der römischen Synode von 1074 geschrieben sein. Die Notiz Bernolds zeigt zugleich, daß man in dem b. Udelricus des Briefs den Augsburger Bischof erkannte; denn er ist der heilige Ulrich. Es ist möglich, daß das der Absicht des Verfassers entsprach, der seinen Einwendungen gegen den erzwungenen Cölibat dadurch Gewicht zu geben meinte, daß er unter der Maske eines volkstümlichen Heiligen redete. Doch ist die Sache nicht sicher; denn unter dem Papst Nikolaus ist sicher Nikolaus II. gemeint; bei den decreta super clericorum continentia soll der Leser an den 3. Kanon der Lateransynode von 1059 denken. Dann kann der Verfasser aber nicht als der Augsburger Bischof reden wollen, sondern er muß als Zeitgenosse Nikolaus' II. sprechen. Einen deutschen Bischof Ulrich, der zwischen 1059 und 1074 starb, giebt es nicht, dagegen drei Italiener: Ulrich von Imola, von Benevent und von Fermo. Der Fälscher kann sich also Ulrich genannt haben, um für einen dieser drei gehalten zu werden. Doch auch wenn es so war, so wirkte seine Schrift nur als Werk des Augsburger Heiligen. Das zeigt die Notiz Bernolds.

Ferner wird dem Ulrich ein Sermo synodalis parochianis presbyteris in Synodis enuntiandus zugeschrieben (vgl. MSL 135, S. 1069). Aber mit Unrecht. Der Sermo ist nur das vielbenutzte Commonitorium cuiusque episcopi in leichter Überarbeitung.

(A. Vogel †) Hauck.

**Ultramontanismus.** — Litteratur. Es wird auf die reichhaltigen Litteraturangaben zu dem Art. „Römische Kirche" Bd XVII und zwar nicht nur für den ersten allgemeinen (S. 74 f.), sondern auch für die folgenden Abschnitte (S. 78, 83, 85 u. s. w.) verwiesen. Einzelnes daraus muß um der Vollständigkeit willen hier nochmals notiert werden.

A. Begriffsbestimmung und histor. Entwickelung des U. Döllinger, Kleinere Schriften ed. Reusch, 1890; derſ., Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat 1861; derſ., Janus, der Papst und das Konzil (in 2. Aufl.: Das Papsttum) 1869, (1892); Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils, 3 Bde 1877—82; derſ., J. J. Döllinger, 3 Bde 1899 — 1901; v. Schulte, Die Macht der römischen Päpste, 1871 u. ö.; derſ., Lehrbuch des kath. und ev. Kirchenrechts, 1886; v. Hoensbroech, Der U., sein Wesen u. s. Bekämpfung, 2. Aufl. 1898 (dazu: Beyschlag, Z. Abhülfe gegen die ultr. Not, Deutsch-ev. Bl. und separat 1897); derſ., Der U. in Deutschland 1896; derſ., zahlreiche Artikel in der Monatsschrift „Deutschland"; derſ., Das Papsttum in s. soz. und kultur. Wirksamkeit, 2 Bde, 1900—1902 (auch in Volksausgabe); dazu: Die kath. Kritik, 1902; L. C. Götz, Der U. als Weltanschauung 1904; dazu: Rhenanus, Katholicismus und U. (Hist.-pol. Bl. 1904); Th. Weber, Staat und Kirche nach ... den Absichten des U. 1873; Fr. X. Kraus, Spektator-Briefe in der Allg. Zeitung 1895 ff.; Hauviller, Fr. X. Kraus, ein Lebensbild, 3. Ausg. 1905; Braig, Z. Erinnerung an Kraus, 1902; Baumstark, Plus ultra, Schicksale eines deutschen Katholiken, 1883; Hinschius, Kirchen-

recht Bd IV und V; Berchtold, Die Bulle Unam Sanctam . . . ihre Bedeutung f. Kirche und Staat, 1887; Joos, Die Bulle Unam Sanctam, 1897.

B. Auswirkung des modernen U. a) Deutſche Litteratur: Mejer, Die römiſche Frage, 3 Bde, 1871—85; derſ., Die deutſche Kirchenfreiheit und die künft. kath. Partei, 1848; derſ., Um was ſtreiten wir mit den Ultr.? 1875; derſ., Zur Naturgeſch. des Zentrums, 1882; Nippold, Neuere K.-Geſchichte II, 1883 (ebd. litter. Angaben im Anhang, leider nicht ſelten o. O. und J.); Werner, Geſch. der kath. Theologie, 6. Bd 1889; Mirbt, Quellen z. Geſch. d. Papſttums, 2. Aufl. 1901; derſ., Der U. im 19. Jahrh., 1902 (Flugſchrift des Ev. Bundes); Schöller, Katholicismus und U. (Theol. Zeitſchr. aus der Schweiz 1900); (Bachem) Staatslexikon (2. Aufl.); Der Deutſche Merkur (ſeit 1869); Der Katholik, gegr. 1821 (Mainz); Verhandlungen der Generalverſ. der kath. Vereine (bezw. Katholikentage) 1850—1906; dazu: Die Gen.-Verſ. . . . Rundſchau und Kritik . . 1868; dazu: v. Hoensbroech, Der Regensburger Katholikentag, 1904 (in: Deutſchland, 3. Heft); Frankfurter zeitgem. Broſchüren; Broſchürencyklus für das kath. Deutſchland, 1866 ff.; Bonifatiusbroſchüren, 1870 ff.; Majunke, Geſch. des Kulturkampfs, 2. Ausg. 1902; Niedermeyer, Die kath. Preſſe Deutſchlands 1861; derſ., Die kath. Bewegung in unſern Tagen, 1868; Das 20. Jahrhundert (Organ der Reformkatholiken ſeit 1904); Renaiſſance (desgl. ſeit 1904); „Was wir wollen", Programm des 20. Jahrh. (1904); Weitbrecht, Konfeſſ. Litteraturbetrieb (Flugſchr. des Ev. Bundes) 1906; Herrmann, Römiſch-kath. und evang. Sittlichkeit, 1899 u. ö.; dagegen: Mausbach, Kath. Moral, 2. Aufl. 1902; Adloff, Kath. Moral . . . 1901; 1903; Kolde, Kirchl. Brüderſchaften u. rel. Leben im mod. Kath., 1895; Werr, Geſch. des Kartellverbandes d. kath. Studentenverbindungen, 1890; J. Werner, Die marian. Kongregationen (Chriſtl. Welt 1904 Nr. 13); weitere Litteratur ſ. Theol. Jahresber. über 1905, S. 863; Werner, Moderner Katholicismus (Theol. Rundſchau, 1902); Sell, Die Entwickelung der kath. Kirche im 19. Jahrh., 1898; Nielſen, Geſch. der kath. Kirche im 19. Jahrh. (deutſch), 2 Tle. 1880). Vgl. Litt. zum A. Piusvereine Bd XV S. 464, 19 L. K. Götz, Das B.G.B. und der U. (Allg. Ztg., Beil. Nr. 238 (1899); Lehmkuhl S.J., Das B.G.B. für d. Gebrauch des Seelſorgers und Beichtvaters, Freiburg 1899. — b) Ausländiſche Litteratur: La Civiltà Cattolica ſeit 1850 (erſt in Neapel, dann in Rom, dann in Florenz erſchienen, jetzt wieder in Rom); Michaud, L'état actuel de l'Eglise rom.-cath. en France (auch deutſch, durch Fr. Hoffmann) 1876; Quinet, L'U. ou l'église romaine et la société moderne, Paris 1844; Lecannet, Montalembert, 3 Bde, Paris 1898—1902; Latreille, Joseph de Maistre et la Papauté (Paris 1906) ſ. Anzeige in ThQ3 1907, Nr. 7; Seippel, Les deux Frances, 1906; Debidour, L'Eglise catholique et l'Etat sous la troisième République I (1870—1889), Paris 1906; Dabry, Les catholiques républicains (1890—1903), Paris 1905; Combes, Une campagne laique, Paris 1903; derſ., Une deuxième campagne laique. ebd. 1905; Thureau-Dangin, La Renaissance cath. en Angleterre au XIX. s., Paris 190 ff.; Verhaegen, La lutte scolaire en Belgique, Gant 1905.

C. Syllabus-Litteratur: Staatslexikon, Art. Syllabus u. a.; Schrader, D. Papſt u. d. mod. Ideen, 2. Aufl. Wien 1867; Toſi, Vorleſungen über den Syllabus . . . Wien 1865; Bieville, Le Syllabus commenté d'après les Actes des Souverains Pontifes, Paris 1879; Die Encyklika . . vom 8. Dezember 1864 (Artt. in 12 Heften der Stimmen aus Maria-Laach ſeit 1865); Rönneke (evang. Geiſtlicher), Pius' IX. Encyklika und S. verdeutſcht und erklärt, Gütersloh 1891; weitere Litt. ſ. bei Mirbt, Papſttum, 2. Aufl. (1901) zu 430, wo auch der Wortlaut; v. Hoensbroech, Der Syllabus, ſ. Autorität und Tragweite 1904; Rinaldi, J.S., Il Valore del Sillabo (Rom 1888); Hourat, Genèse historique du Syllabus, 2. Aufl., Pau 1906.

In dem eindringenden, weithin orientierenden Artikel „Römiſche Kirche" Bd XVII S. 75 ff. ſtellt Kattenbuſch als das Unterſcheidende des „römiſchen Typus" hin, daß das Chriſtentum, während es für den Proteſtantismus eine Weltanſchauung, vielmehr für den römiſchen Katholicismus eine Herrſchaft ſei. Natürlich iſt jener Weltanſchauung bezw. ihren Vertretern Recht und Trieb der Expanſion damit nicht abgeſprochen — aber die Expanſion bezieht ſich prinzipiell nur auf das geiſtige Gebiet und die Mittel ſollen und werden dem entſprechen. Dagegen iſt es nicht allein erklärlich, ſondern geht aus dem Weſen des römiſchen Katholicismus — wenn die obige Definition richtig iſt — hervor, daß die Geltendmachung der Herrſchaft durch ihn je nach Lage der Verhältniſſe auch auf dem weltlichen Gebiete geſucht wird. Dieſe letztere Geltendmachung im weiteſten Sinne wird unter dem Begriffe des Ultramontanismus befaßt — einem Begriff, der allerdings erſt auf Grund hiſtoriſcher Unterſuchung und Entwickelung genauer klargeſtellt werden kann, von dem aber von vornherein ſoviel einleuchtet, daß wir es bei ihm nicht lediglich mit einem unter beſonderen Umſtänden ſich ergebenden Einzelattribut römiſch-katholiſcher Kirchlichkeit, ſondern mit einer das geſamte Weſen derſelben betreffenden Beſtimmtheit zu thun haben, bei der dann freilich zu unterſuchen bleibt, unter welchen Bedingungen ſie in Aktion tritt. Schon ehe der Streit darüber ging, ob „ultramontan" und „katholiſch" identiſche Begriffe ſeien, hat ſich Döllinger in der 1865 geſchriebenen, aber erſt nach ſeinem

Tode veröffentlichten bedeutsamen Abhandlung „Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus", darüber ausgesprochen: „Im Grunde ist es nicht schwer, genau anzugeben, wie und worin sich der Ultramontane vom Katholiken unterscheide, ist es nicht schwer, nachzuweisen, daß der U. nur eine im Schoße der großen kirchlichen Gemeinschaft sich geltend machende, von einer größeren oder geringeren Anzahl von Personen vertretene ... Anschauung ist. Diese läßt sich in einen einzigen kurzen und klaren Satz zusammenfassen; aber aus diesem Satze entspinnt sich eine Lehre und Anschauung, welche nicht bloß Religion und Kirche, sondern auch Staat, Wissenschaft, Politik, Sitte und soziale Zustände, kurz das ganze geistige Leben . . . in ihren Bereich zieht. Der Satz lautet: der Papst ist die höchste, unfehlbare und darum auch einzige Autorität in allem was Religion, Kirche, Sitte, Moral betrifft; jedem seiner Ansprüche über diese Gegenstände gebührt unbedingte innerliche wie äußerliche Unterwerfung" (s. Döllinger, Kl. Schriften, S. 226 und vgl. S. 214 f.). Demnach ist Döllinger — und zwar datiert seine Äußerung fünf Jahre vor der Definition der Unfehlbarkeit — der Ansicht, daß U. und Katholicismus im allgemeinen nicht identisch sind, aber für U. und römischen Katholicismus bezw. Papalismus (Kurialismus) würde er die Identität zugeben. Graf Hoensbroech sieht in der Begriffsbestimmung (Der U., S. 12) zunächst von der Identitätsfrage ab und definiert den U. als „ein weltlich-politisches, antireligiöses System, das unter dem Deckmantel von Religion und unter Verquickung mit Religion weltlich-politische, irdisch-materielle Herrschafts- und Machtbestrebungen verfolgt, ein System, das dem geistlichen Haupte der katholischen Religion, dem Papste, die Stellung eines weltlich-politischen Großkönigs über Fürsten und Völker zuspricht".

Eine vorläufige Begriffsbestimmung entnehmen wir der Darlegung eines Mannes, dem niemand abstreiten wird, daß er den U. genau gekannt hat, da derselbe ihm nicht allein theoretisch als besondere Richtung im Katholicismus, sondern auch praktisch in sein eigenes Leben und in seine litterarische Thätigkeit eingreifend nahe — zu nahe! — getreten ist, nämlich der Definition, welche Franz Xaver Kraus in dem zweiten Spektatorbriefe der Allgemeinen Zeitung gegeben hat. „Mir scheint" — heißt es da, „daß diese Merkmale (nämlich diejenigen, welche dem ultramontanen System zu allen Zeiten zu eigen gewesen sind) sich in 5 Punkten zusammenfassen: 1. Ultramontan ist, wer den Begriff der Kirche über den der Religion setzt; 2. ultramontan ist, wer den Papst mit der Kirche verwechselt; 3. ultramontan ist, wer da glaubt, das Reich Gottes sei von dieser Welt und es sei, wie das der mittelalterliche Kurialismus behauptet hat, in der Schlüsselgewalt Petri auch weltliche Jurisdiktion über Fürsten und Völker eingeschlossen; 4. ultramontan ist, wer da meint, religiöse Überzeugung könne durch materielle Gewalt erzwungen oder dürfe durch solche gebrochen werden; 5. ultramontan ist, wer immer sich bereit findet, ein klares Gebot des eigenen Gewissens dem Anspruche einer fremden Autorität zu opfern." Unter dem Vorbehalte einer nähern Umgrenzung des fünften Punktes insbesondere wird man dieser Definition, welche Hauviller in Kraus' Lebensbild (2. Aufl. S. 100) wieder abdruckt, beistimmen können, wenn sie **temporis ratione habita** und nicht so verstanden wird, als ob alle fünf Merkmale stets vereint vorhanden sein müßten.

Der Begriff „ultramontan" hat seit Jahrhunderten schon seine eigene Entwickelung, abgesehen zunächst von seiner inneren Auswirkung. „**Ultramontani**" heißen im Mittelalter an der Universität Bologna, und auch an anderen italienischen Hochschulen, diejenigen Studierenden, welche „von jenseits der Berge" kommen — bis in das 16. Jahrhundert findet sich die Bezeichnung auf Grabsteinen von deutschen Jünglingen, welche während der Studienzeit z. B. in Siena verstorben sind. **Ultramontani** heißen in Rom gelegentlich der Papstwahl Clemens' V. und weiterhin die französischen Kardinäle. Viel verbreiteter aber war schon im Mittelalter eine Verwendung des Ausdrucks, welche den entgegengesetzten geographischen Standpunkt nimmt, sei es von Deutschland, sei es etwa von Frankreich aus — da sind „**ultramontani**" zur Zeit Heinrichs IV. die deutschen Gregorianer, weil sie der von jenseits der Berge ins Werk gesetzten Aktion dienen; gleicherweise werden in Frankreich so genannt diejenigen, welche der gallikanischen Richtung (s. d. A. Gallikanismus Bd VI, 355) entgegen sich der kurialistischen hingeben. In dieser Bedeutung ist der Ausdruck im 18. Jahrhundert auch nach Deutschland gekommen: Semler meint, daß die in Italien lebenden katholischen Kirchengeschichtsbeflissenen auch in dem übertragenen Sinne **ultramontani** seien (Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Halle 1782, II. Tl. S. 154). Sodann ist der Terminus im 19. Jahrhundert sehr in Gebrauch gekommen, und zwar seit Ende der 20er Jahre zuerst in München für die Partei, welche durch den Standpunkt des älteren Görres gekennzeichnet ist (vgl. Friedrich, Döllinger II,

5 ff.); durch den Kölner Kirchenstreit ist er auch in Norddeutschland üblich geworden. Angesichts der schon berührten, für den oberflächlichen Beobachter verwunderlichen Thatsache, daß von der einen Seite die Identität von U. und (römischem) Katholicismus ebenso eifrig geleugnet, wie sie auf der andern behauptet wird, führt nur eine eingehende historisch-kritische Untersuchung über das Wesen des U. zur Klarheit. Es wird sich dabei herausstellen — wie bereits die obigen Definitionen es erkennen lassen —, daß wir es im U. mit einer sehr komplizierten Erscheinung zu thun haben.

Das ist der Grund, weshalb schon die Frage nach der Entstehung des U. sehr verschiedene Beantwortung finden kann — wie sie denn auch in der That solche gefunden hat. Wie weit soll man dabei rückwärts schauen? Sind etwa die Franzosen de Lammenais (s. d. A. Bd XI S. 331 f.) und de Maistre (gest. 1821, vgl. Margerie, Le comte J. d. Maistre, Paris 1890) die Väter des U. gewesen? Das könnte dem, der den instruktiven Ausführungen in den einleitenden Kapiteln von Friedrich: Geschichte des vatikanischen Konzils folgt, so scheinen — da sieht man (Buch I, Kap. 2—6) die Genannten und ihre Gesinnungsgenossen am Werk, den Geist absoluter Herrschaft der Kirche auf allen Gebieten zunächst in Frankreich durchzusetzen, worauf er dann nach Deutschland hinübergeführt wird. Aber Friedrich selbst weist weiter zurück: bereits auf dem Trienter Konzil sind in der Form der Ansprüche eines unbedingten Papalismus echt ultramontane Ziele aufgesteckt und verfolgt worden, wenn es auch Pius IV. noch nicht rätlich erschien — oder wohl durch die noch recht kräftige episkopale Reaktion dagegen verbaut wurde —, daß die letzten Konsequenzen auf dem Gebiete der Lehre und des Lebens gezogen würden. Wenn infolge davon die Canones Doctrinae und die Decreta Reformationis des Trienter Konzils dem U. noch nicht abschließenden Ausdruck geben, ja sogar auffallende Lücken in dieser Hinsicht zeigen, z. B. bezüglich der potestas papae, so ist die papalistische Richtung doch in klassischer Weise auf dem Konzil vertreten worden durch einen Lainez und seine Gesinnungsgenossen, wie sie denn auch in gelegentlichen Wendungen in den Canones der VI., XIV. und XXV. Sessio Ausdruck gefunden hat (vgl. Appendix analytica ad Conc. Trid. in der Ausgabe der Canones et Decreta, Leipzig, Tauchnitzscher Stereotypdruck s. v. Pontifex Maximus). Wenn wir nun in Trient in den Jesuiten die entschiedensten Träger der Idee des absoluten Papalismus und damit zugleich des U. zu erblicken haben, so liegt es nahe, auf dem Boden der kirchlichen Gesamtanschauung eben des Jesuitentums nach der Entstehung des U. Ausschau zu halten. Denn, verhält es sich wirklich so — wie Gothein in seinem Ignatius von Loyola, Halle 1895 ausführt (vgl. Buch II u. III) — daß der Geist der Gegenreformation nach den beiden Seiten hin, sowohl der Konzentrierung der Kräfte des Katholicismus als der Kampfaktion gegen alles, was wider ihn ist in der umgebenden Welt, zunächst in klassischer Weise in Loyola und seiner Stiftung Bewußtsein und Gestaltung gewonnen hat und von dort aus dann in die Adern des gesamten katholischen Kirchentums infiltriert worden ist, so ist auch die Frage nach der Entstehung des U. nicht einfach durch einen Hinweis auf das Trienter Konzil zu beantworten. Dort tritt nur zu Tage, wie weit es bereits erreicht war unter wesentlich bestimmender, wenn auch nicht alleiniger, Vorarbeit der Jesuiten, den „römischen Typus" der Auffassung des Christentums durch das Wirken der „militia Ultramontanismi" (Gothein, Buch II, Kap. 2, 3) zur That zu machen, bezw. zur Herrschaft zu bringen.

Wer nun noch weiter zurückblickend die Geschichte der Kirche befragt, dem wird dies allerdings nicht als etwas im 16. Jahrhundert Neugeschaffenes, sondern nur als etwas wieder Belebtes erscheinen. Und so muß unser Blick sich nochmals rückwärts wenden um den Punkt zu erkennen, wo zuerst mit Bewußtsein römischerseits der Standpunkt genommen wird, den wir als den ultramontanen bezeichnen eine Untersuchung, die uns zu genauerer Erkenntnis des Wesens des U. wird Dienste leisten können.

Es ist bemerkenswert, daß Papst Paul IV., indem er in der Bulle „Cum ex apostolatus officio" im Jahre 1559 das, was Papst und Kirche sei und solle, feierlich der Welt kundthat, schon eine Reihe von Bestimmungen über die Papstgewalt gegeben hat, welche wohl geeignet gewesen wären, die in den Trienter Feststellungen verbleibenden Lücken auszufüllen. Daß diese Bulle ganz zweifellos als „ex Cathedra" erlassen gemeint sei, hat gegen Hergenröthers verlegene Einsprache (Kirche und Staat S. 763 ff.) Friedrich in der 2. Auflage des „Janus" (s. o.) S. 501 siegreich nachgewiesen. Die Bulle selbst aber (Wortlaut bei Mirbt, Quellen, n. 288) „definiert aus der Fülle der apostolischen Gewalt" das Folgende: (§ 1) Der Papst, welcher Gottes und Christi Stellvertreter auf Erden (in terris) ist und über die Völker und Königreiche die Fülle der Gewalt innehat und alle richtet, kann von niemand gerichtet werden. (§ 3) Alle Hierarchen

und alle Herren und Fürsten bis zum Kaiser hinauf sind, sobald sie nachgewiesenermaßen in Ketzerei oder Schisma verfallen, von selbst, ohne daß es eines besonderen Rechtsvorgehens dabei bedürfte (absque aliquo juris aut facti ministerio), ihrer Stelle und deren Ehren und Einkünfte völlig und für immer verlustig und zum Bekleiden derselben fernerhin untauglich und können nie wieder als dazu tauglich erklärt werden . . .

Hier sehen wir das papalistische Prinzip der allumfassenden Herrschaft eigenartig ausgeprägt, „in der feierlichsten, von den Kardinälen unterzeichneten und nachher noch von Pius V. besonders bestätigten und erneuerten Erklärung: daß der Papst vermöge seiner Allgewalt jeden Monarchen absetzen, jedes Land einer fremden Invasion preisgeben, jeden Besitzer seines Eigentums berauben könne, und zwar ohne jegliche rechtliche Formalität" . . (Döllinger, Janus² S. 214). Stellt man neben diese Bulle zur Ergänzung noch die 1568 durch Pius V. neu eingeschärfte und ergänzte „Nachtmahlsbulle" (s. d. A. Bulla in Coena Domini, Bd III S. 535 f.), die zwar jetzt nicht mehr an den Gründonnerstagen in San Giovanni verlesen wird, deren Feststellungen aber dadurch nicht aufgehoben sind, so hat man um die Zeit kurz vor und nach dem Abschluß des Trienter Konzils eine neue Versicherung der Unbegrenztheit der päpstlichen Ansprüche auf absolute Geltung ihrer Herrschaft vor sich. Aber auch diese beiden Aktenstücke von 1559 und 1568 sind nur ergänzende Wiederholungen früherer Feststellungen. Bei der „Nachtmahlsbulle" ist das ohne weiteres klar, da sie weit älteren Datums ist und bekanntlich schon Luther mit seiner Ketzerei 1524 in dieselbe aufgenommen wurde. Aber auch die Bulle von 1559 ist nicht original, sondern beruht in den Hauptsätzen auf der Grundlage der Bulle Unam Sanctam von 1302, welche 1516 durch Leo X. erneuert worden war.

Indem wir uns dieser vielbesprochenen Bulle zuwenden, stehen wir vor einer der ersten maßgebenden Formulierungen der grenzenlosen Ansprüche des Papalismus. Was in den Dictatus Gregors VII. zerstreut ist, liegt hier kompakt vor. So werden sich hier auch die Wurzeln des U. klar legen lassen, der immer in genauer Beziehung zum steigenden Papalismus steht. Nun war ja freilich, wenn man die Lage der Dinge in Frankreich, wohin die Bulle zunächst ihre Spitze richtete, nach deren Erlaß ins Auge faßt, das Vorgehen Bonifaz' VIII. ein Schlag ins Wasser. Aber die Bulle bleibt, obwohl Clemens V. gezwungen den auf Frankreich speziell bezüglichen Teil derselben revocierte, das klassische Dokument der höchstgespannten papalen Ansprüche für alle Zeiten, weil sie dieselben biblisch-dogmatisch zu begründen sucht, sie so in die Beleuchtung einer religiösen Fundierung rückt und in einer Form zeigt, welche so einfach ist, daß auch der weniger Gebildete versteht, was sie will, wenn sie besagt: Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et definimus omnino esse de necessitate salutis. Auch die Bilder, deren Bonifaz sich bediente, waren verständlich: „die päpstliche Gewalt verhält sich zur kaiserlichen und königlichen wie die Sonne zum Mond, der sein Licht nur von jener empfängt, wie die Seele zum Leibe, welcher nichts für sich, sondern nur der unterwürfige Diener der Seele sein soll; und die zwei Schwerter sind das Symbol der kirchlichen und weltlichen Gewalt, welche beide dem Papste gehören, aber so, daß das eine vom Papste selbst geführt wird, das andere vom Fürsten, doch für die Kirche und nach den Weisungen des Papstes" (Janus, 2. Aufl. S. 65). Für die politischen Ziele des U. insbesondere bleibt die Bulle das Fundament, weil sie die Behauptung, daß die weltliche Gewalt in ihrer Einsetzung und ihrem Wirken von der geistlichen unabhängig sei, als Ketzerei verdammt (vgl. Berchtold a. a. O.). Zwar hat Hergenröther im Anti-Janus (vgl. v. Schulte, Altkath. S. 331 f.) bestritten, daß die Bulle als „infallibel" anzusehen sei und speziell hat er in „Kirche und Staat" S. 300 ff., 751 ff. „alles aufgeboten, um die Bedeutung derselben für unsere Frage auf Null zu reduzieren" (s. Janus, 2. Aufl. S. 407). Aber wenn er das begründen will durch eine mildernde Interpretation der Wendung „spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet" — was er wiedergeben möchte: „die geistliche Gewalt ist befugt, die weltliche zu belehren (!) —, so hat selbst der katholische Kirchenhistoriker Funk (Über die Bulle Unam sanctam in der Tüb. QS 1890, S. 640 ff.) nachgewiesen, daß diese Übersetzung nicht angängig ist, daß hier „instituere" nichts anderes bedeuten könne und solle als „einsetzen" — nämlich Fürsten).

Es geht daraus hervor, daß das dritte der von Kraus aufgestellten Merkmale des U. seine direkte Fundierung in der Bulle Unam sanctam findet und daß es im Grunde recht undankbar von Hergenröther ist, wenn er der angeführten Stelle ihren wahren Sinn nehmen will. Denn auf der von ihr vertretenen Lehre beruht bis auf die Gegenwart die auch seinen Gesinnungsgenossen innewohnende Tendenz, da, wo es sich um

das Interesse der römischen Kirche handelt, die beiden Gebiete nicht zu scheiden und die weltlichen Dinge stets nach Maßgabe jenes Interesses zu behandeln.

Wenn es sich nun zunächst darum handelt, die Auswirkung des U. auf das Gebiet hin, welches außerhalb des Kirchenwesens liegt, historisch zu verfolgen, so geht päpstlicherseits die Tendenz, daß „in der Schlüsselgewalt Petri auch weltliche Jurisdiktion über Fürsten und Völker" einzuschließen sei, zwar rückwärts noch weit über Gregor VII. hinaus, sie tritt aber doch in das entscheidende Stadium ihrer Entwickelung erst in dessen Zeit, also seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Diese Entscheidung ist im Kampf mit der deutschen Fürsten- bezw. Kaisergewalt unter Heinrich IV. erfolgt. Die Verhältnisse, die hier im einzelnen nicht bezeichnet zu werden brauchen, waren ebenso günstig geworden, wie sie noch unter Heinrich III. ungünstig waren. Langsam war der pseudoisidorische „ultramontane" Gedanke von der Superiorität des Papsttums auch in den weltlichen Dingen in die Adern der Gläubigen, Priester und Laien, eingeführt worden, als nun der große Papst die Meisterzüge seiner kirchlich-politischen Diplomatie that. Die gregorianischen Ideen sind bis zum 13. Jahrhundert zur Herrschaft gelangt, und die Behauptung, daß die höchste Schlüsselgewalt alle andere Gewalt auch auf dem weltlichen Gebiete involviere, berief sich auf das angebliche Beispiel der Schenkung Konstantins, bis schließlich Innocenz IV. (gest. 1254) auch dessen nicht mehr zu bedürfen glaubte und nun sagte: „Falsch sei es zu sagen, Konstantin habe durch seine Schenkung dem päpstlichen Stuhle weltliche Macht gegeben, da diese ihm doch naturgemäß und unbedingt von Christus verliehen worden sei, der auch eine königliche Herrschaft gegründet und dem hl. Petrus zugleich die Schlüssel des irdischen und des himmlischen Reiches übergeben habe. Die weltliche Macht sei nur insofern eine legitime, als die weltlichen Fürsten sie als eine vom Papste verliehene gebrauchen. Innocenz III. hat dies in einem Briefe an den Patriarchen von Konstantinopel kurz so ausgedrückt: **Dominus Petro non solum universam Ecclesiam sed totum reliquit saeculum gubernandum** (Janus, 2. Aufl. S. 407).

Die so aufgedeckten Grundwurzeln der ultramontanen Richtung nach den außerkirchlichen Seiten hin umfassen in ihrer Auswirkung alle Gebiete des staatlichen Lebens — allerdings völlig nur in der Theorie, aber wenigstens mit dem Anspruche praktischer Durchführung, „wenn die Zeit es verlangt und günstig ist". Ist der Papst Statthalter Gottes auch über das nichtkirchliche Gebiet, so ist der Anspruch, die weltlichen Herren ein- und unter Umständen auch abzusetzen, eine logische Konsequenz. Die Krone der Ansprüche aber bildet die ausdrücklich „**auctoritate apostolica de fratrum nostrorum consilio**" erlassene Deklaration Clemens' V., welche einen förmlichen Treu- (bezw. Gehorsams-) Eid vom Kaiser verlangt: um jeden Zweifel daran zu beseitigen, ob ein solcher Eid (durch Heinrich von Luxemburg, den 1312 Gekrönten) geleistet sei oder von seinen Nachfolgern geleistet werden müsse, wird erklärt, „**illa juramenta praedicta fidelitatis existere et censeri debere**" (Clementina tit. 9 de jurejur. II, 9).

Da es sich bei den bisherigen Darlegungen um die mittelalterlichen Wurzeln des U. handelt, sowie um die Auswirkungen, welche derselbe in der Geschichte unter ihm günstigen Umständen einst dargeboten hat, nachdem einmal seine Richtung eingeschlagen worden war, so wird immerhin die Frage berührt werden müssen, ob denn jenes dritte Merkmal wie Spektator es aufstellt, heute noch für den U. zutrifft. Allerdings begegnet man da zunächst lautem Proteste seiner Vertreter: die Zeiten seien vorbei, so heißt es da, in welchen solche Ansprüche erhoben und durchgesetzt werden konnten. Das letztere vorderhand ja — und doch ist selbst dies nur **cum grano salis** zu verstehen. Was aber das Erstere angeht — haben wir nicht vor Augen die Außerkrafterklärung ganzer Gesetzgruppen aus neuerer Zeit? Ist nicht das österreichische Grundgesetz von 1867, sind nicht die preußischen Maigesetze seitens des Papstes als unverbindlich erklärt worden (Mirbt, Papsttum, n. 432 bezw. 441)? Aber man wird vielleicht sagen, daß das nur geschehen sei, weil in diesen Gesetzen die weltliche Instanz die Grenze ihrer Bestimmungsfähigkeit überschritten habe. Thatsächlich haben jene Gesetze doch nirgendwo dogmatische Dinge berührt und haben die individuelle Frömmigkeit nicht behindert; sie haben lediglich Schutzwehren errichtet, um den modernen Rechts- und Staatsgedanken zur Auswirkung zu verhelfen, wie dies auch durch den bis heute von der Kurie nicht anerkannten Westfälischen Frieden geschehen ist. Und andererseits strebt der U. wie einst im Mittelalter so auch jetzt noch nach Ausdehnung des römisch-kirchlichen Einflusses auf die nämlichen „weltlichen" Gebiete — nur thut er es in Anbequemung an die modernen Formen, z. B. den Parlamentarismus. Das haben wir in europäischen Parlamenten mit Händen zu greifen, wie es denn auch im sozialen Leben Tag für Tag hervortritt. Hier wird vom U. die Scheidung kirchlicher und

weltlicher Dinge eben nicht vollzogen, wenn es auch im Interesse desselben liegt, solche Scheidung zu fingieren. Als auf dem Essener Katholikentag 1906 der Kardinal Vannutelli dies außer acht gelassen und Unterwerfung unter den Papst auch in den politischen, also nicht lediglich in den religiösen Dingen, als selbstverständliche und bei den deutschen Katholiken treu durchgeführte Pflicht rühmend hervorgehoben hatte, da entstand gegenüber dem Hinweisen der Antiultramontanen darauf eine lebhafte nachträgliche Bewegung in den Blättern der ultramontanen Partei. Und diese Bewegung hat ihre Wellen so weit geschlagen, daß zwei Monate nachher (unter dem 30. Oktober 1906) Pius X. selber, den Ultramontanen zu Hilfe kommend, erklärt hat, die „deutschen Katholiken" seien in politischen Dingen frei. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, daß diejenigen, welche allein er so bezeichnet, d. h. die Anhänger der ultramontanen Richtung, sich durch nichts anderes als das Interesse der römischen Kirche auch in politischen Dingen würden leiten lassen. Das Schreiben des Papstes wurde abgedruckt und ist kommentiert in der Köln. Zeitung vom 21. Nov. 1906.

Noch bezeichnender aber ist, daß die eigentliche Hauptprobe päpstlicher Allgewalt über die weltlichen Instanzen als selbstverständlich beibehalten worden ist. Der Anspruch, die Unterthanen vom Eide gegen ihre Fürsten unter Umständen zu entbinden, ist nicht ein solcher, der mit den Zeiten des Mittelalters begraben hinter uns läge: noch 1805 schrieb Pius VII. an den Nuntius in Wien, daß dies prinzipiell fest bleibe — „allerdings aber finden wir uns jetzt in Zeiten so großen Unglücks und solcher Erniedrigung für die Braut Christi, daß die Kirche diese heilsamen Grundsätze einer verdienten Strenge gegen die rebellischen Feinde des Glaubens nicht nur nicht anwenden, sondern ohne Schaden nicht einmal erwähnen darf" (vgl. Janus, 2. Aufl., S. 351 ff.) Man wird solche Äußerungen im Auge behalten und sich nicht durch die mildernde Tendenz der zweiten Auflage des Staatslexikons irre machen lassen. „Es dürfte" sagte Döllinger schon 1865, „nur eine solchen Ansprüchen günstige Wendung der Dinge in der Weltlage eintreten — und wir würden alsbald sämtliche Ultramontane die Absetzungsdoktrin als göttlich geoffenbartes Dogma verkündigen hören".

Die Rückwirkung der ultramontanen Richtung auf die Verhältnisse innerhalb der Kirche trat natürlich gleichzeitig, ja noch früher als die Versuche der Ausbreitung ihrer Herrschaft auf das weltliche Gebiet, hervor. Genau betrachtet würden diese letztern gar nicht haben gemacht werden können, wenn nicht das Papsttum bereits die „apostolische Autorität" in der Kirche in einer Ausdehnung, welche alle andere Autorität niederlegte, sein eigen genannt hätte. Wir stehen da vor dem hoch hinauf und tief herab reichenden Kampfe zwischen der episkopalistischen und der papalistischen Richtung, der in der abendländischen Kirche ausgekämpft worden ist und schon mit dem Siege der gregorianischen Ideen die alte Verfassung und geordnete Kirchenverwaltung durch selbstständige Bischöfe vernichtet hat. Neben der Freiheit der Bischöfe schwindet dann unter heftigen Kämpfen dahin, was die Landeskirchen von selbstständigen und eigenartigen Einrichtungen geschaffen hatten, insbesondere auch die Bedeutung der synodalen Institutionen: die wissenschaftlich-theologische Arbeit erhält den Todesstoß, wo der U. den Fuß hinsetzt; die individuelle Frömmigkeit wird nach seinen Prinzipien gemodelt, und eine fanatische Gesinnung allen Bethätigungen gegenüber, welche dem U. entgegen stehen, wird durch einen demokratisch gewordenen Klerus in den untern Schichten gepflegt.

Seit Cyprian ist der Kampf zwischen der episkopalistischen und der papalistischen Richtung — derselbe hat sich damals an einer dogmatischen Streitfrage, der über die Giltigkeit der Ketzertaufe (s. d. A. Bd X S. 270 ff.) entzündet — Jahrhunderte lang unter der Oberfläche geführt worden. Sein Resultat läßt sich kurz bezeichnen: es besteht in einer so fundamentalen Schwächung der episkopalistischen Richtung, daß dieselbe im weiteren Verlauf nur ausnahmsweise noch unter günstigen Umständen sich geltend machen konnte. „Der Papst ist" (Janus a. a. O. S. 70) „nach dem neuen Rechte nicht nur oberster, sondern im Grunde einziger Gesetzgeber der ganzen Kirche. Er trägt, wie Bonifaz VIII. es ausgedrückt hat, alle Rechte im Schrein seiner Brust" (lib. sext. c. 1 de Constitut. I, 2 licet Romanus Pontifex qui jura omnia in scrinio pectoris censetur habere). Und doch hat sich gerade angesichts und unter dem Druck dieser papalistischen Allgewalt, gestützt auf die sich durchbildende Anschauung von der Superiorität der allgemeinen Konzilien seit dem 14. Jahrhundert, besonders seit der Zeit des Schismas mit dem wieder erstarkenden bischöflichen Amtsbewußtsein auch ein neues Episkopalsystem ausgebildet (s. oben Bd V S. 428, 45 ff.); allerdings hat das 5. Laterankonzil sowohl die konziliare Theorie als auch die Formulierung der episkopalistischen Praxis, wie sie in der

5. und 31. Sessio von Konstanz sowie der 2. Sessio von Basel erfolgt war, verdammt. Trotzdem trat die Richtung auf dem Trienter Konzil wieder hervor, und wenn sie auch nicht stark genug war, um den Beschlüssen desselben ein episkopalistisches Gepräge zu geben, so hat sie doch die Ausprägung eines krassen Papalismus noch verhindert. Erst das Vatikanum hat den völligen Sieg des letztern in der römisch-katholischen Kirche konstatiert und befestigt. Inzwischen war der Episkopalismus in Frankreich in Gestalt der neugallikanischen Bewegung des 17. Jahrhunderts (s. d. A. Gallikanismus Bd VI S. 335) und in Deutschland in der des Febronianismus (s. d. A. Hontheim Bd VIII S. 340) im 18. Jahrhundert nochmals hervorgetreten und bildet im Altkatholicismus (s. d. A. Bd I S. 415) eines der Momente des Protestes gegen das neurömische Kirchenwesen (vgl. Mejer, Z. Gesch. d. röm.-deutschen Frage I [1871]).

Daß die ultramontan-monarchische Gewalt allen Sondereinrichtungen und -Gewohnheiten im kirchlichen Umkreise, allen Resten älterer Übung auf dem Gebiete der Sitte, der Formen des Gottesdienstes oder des kirchlichen Lebens, entgegentreten wird, jedenfalls wo sich diese der erstrebten Uniformität nicht fügen, bedarf nur der Erwähnung. So entfällt im weiteren Sinne unter ihre Auswirkung auch, was geschehen ist und noch geschieht, um Sonderbildungen auf liturgischem Gebiete zu verdrängen (vgl. oben Bd XII S. 714ff.) und um besondere Formen der Devotion im Gottesdienst einzuführen. Eine fernere teils beabsichtigte Wirkung teils mittelbare Folge der Herrschaft des ultramontanen Geistes ist die Lähmung des Interesses an synodaler Bethätigung, ja deren völlige Beseitigung gewesen. Zwar hatte das Trienter Konzil (Sess. 24, de Ref. c. 2) regelmäßige Provinzial- und Diöcesansynoden angeordnet und man hat deren auch im 16.—18. Jahrhundert zahlreiche gehalten — aber wo einmal wie in Pistoja (s. d. A. Ricci Bd XVI S. 745 ff.) ein selbstständigerer Geist sich geltend machte, da hat denselben alsbald der U. unterdrückt.

Selbstverständlich liegt in der Richtung der Aktion des U. wie die Unterbindung des synodalen Lebens, so auch die Vernichtung dessen, was von landeskirchlichen Beständen sich im Bereiche der katholischen Kirche findet. Da hat er — um nur an zwei Beispielen dies zu illustrieren — bei der Kirche im Frankenreiche, schon ehe die pseudo-isidorischen Dekretalen entstanden und bei der Kirche in Spanien bald nachher eingesetzt. Im Bereich der fränkischen Kirche war Bonifatius derjenige, welcher zuerst eine bewußte und erfolgreiche Thätigkeit dahin richtete, mit der zweifellos notwendigen Reform zugleich dies zu erreichen, daß ein Teil wenigstens der bisherigen nationalen Selbstständigkeit des Kirchenwesens an Rom abgegeben wurde. Von da ab ist trotz der energischen Betonung unbedingter Autorität auch in dem Kirchenwesen des Reiches, wie Karl der Große sie noch übte, der Prozeß der Abbröckelung jener nationalen Selbstständigkeit von Etappe zu Etappe weiter gegangen, und wenn die wertvollen Reste, die immerhin noch in der „Pragmatischen Sanktion" vom Jahr 1438 festgelegt wurden, nach 80 Jahren völlig beseitigt sind, so haben dazu Papst und König sich die Hand gereicht. Nun ist ja ab und zu die „gallikanische Richtung" (s. d. A. Gallikanismus Bd VI S. 355) wieder aufgetaucht, aber durch das dem U. dienliche Konkordat von 1801 wurde jede Selbstständigkeit wieder vernichtet und abermals teilte der Landesherr sich mit der römischen Instanz in die Spolien. Heute freilich erhebt sich aus diesen Ruinen angesichts des „Trennungsgesetzes" vom Jahre 1905 ein die römische Instanz und das ganze Kirchenwesen bedrohender Zustand: der französische Staat verzichtet auf jede Einmischung in die Angelegenheiten des Kirchenwesens in seinem Bereich, nachdem er die widergesetzlichen Auswüchse des Ordenswesen beschnitten hat, zieht aber auch das, was er bisher reichlich zur Besoldung des Klerus geleistet hat, zurück — und die römische Kurie, der keine irgendwie selbstständige oder an eigenartiges Leben gewöhnte französische Kirche, sondern nur die willenlosen Bischöfe und ein Teil der Bevölkerung zur Seite stehen, soll nun neue umfassende Organisationen behufs Fundamentierung eines lebensfähigen Kirchenwesens schaffen. Es muß sich zeigen, ob die Gefolgschaft den Hoffnungen Roms entspricht — sollte das allgemein der Fall sein, so hat der U. auch dort gesiegt und wird unbedingter Herr sein trotz der jetzt ihm geschaffenen Schwierigkeiten.

In der altspanischen Kirche blieb bis Ende des 7. Jahrhunderts landeskirchliche Autonomie gegenüber den römischen Ansprüchen bestehen. „Die mit großer Regelmäßigkeit gehaltenen Synoden dieser Kirche übten das Richteramt über Bischöfe und Metropoliten und widersprachen gelegentlich auch den Päpsten in Sachen der Glaubenslehre, wie es namentlich die Synode von Toledo im Jahre 688 gegen Papst Benedikt that, indem sie sein Schreiben einer scharfen Kritik unterwarf und selbst den Vorwurf

ihm nicht sparte, daß er mit schamloser Stirn den Vätern widerspreche [Mansi XII, 16]. In der Zeit von der arischen Invasion bis gegen Ausgang des 11. Jahrhunderts hatte die spanische Kirche ihr selbstständiges Leben geführt ... sie folgte dem toledanischen, nicht dem römischen Gesetze ... Das wurde anders durch die Mönche von Cluny, und als alles römisch geworden war, fälschte man die Geschichte der früheren Jahrhunderte im römischen Sinne" (vgl. Döllinger, Janus 2. Aufl. 146 ff. u. 299 nebst den betr. Noten).

Wenn sich die Niederdrückung landeskirchlicher Selbstständigkeit durch die ultramontane Richtung naturgemäß mehr in früheren Jahrhunderten gezeigt hat, so ist die weitere Bethätigung des U., alle theologisch-wissenschaftlichen Bewegungen in seine Bahn zu leiten und, sofern das nicht angängig, zu unterbinden, naturgemäß mehr der neueren Zeit aufbewahrt geblieben, obwohl auch schon in die theologischen Kämpfe früherer Jahrhunderte entsprechende Momente hineinspielen. Das Paradigma dafür bleibt da die Unterdrückung der ihre eigenen Bahnen gehenden deutschen katholischen Theologie im 19. Jahrhundert. In dem Vortrage Döllingers „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie", gehalten am 28. September 1863 vor der Gelehrtenversammlung in München wird (s. Döllinger, Kl. Schriften, S. 170 ff.) darauf hingewiesen, daß das 16. Jahrhundert auch für die katholische Theologie ein Zeitalter des Aufblühens einleite, daß aber mit dem 17. in Spanien, mit dem 18. in Frankreich der Verfall eintrete, während der deutschen katholischen Theologie noch große Ziele gesteckt seien, die sie jedoch, wenn ihr Freiheit der Bewegung versagt werde, nicht erreichen könne. Als Döllinger so sprach, ahnte er nicht, wie bald diese Versagung erfolgen und geradezu kodifiziert werden würde — wie dies für wichtige Einzelausgaben wissenschaftlicher Arbeit durch den Syllabus errorum von 1864, dann in allgemeinerer Instanz durch die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes erfolgt ist. Was diese letztere für den weiteren Gang der katholischen Theologie bedeuten werde, hat der scharfblickende Döllinger schon vor der Definition vorausgesagt, und im Angesicht der Erfüllung seiner Voraussagung stehen die letzten Jahrzehnte. „Zunächst," sagt er am Schluß seines „Janus", „muß der neugeprägte Glaubenssatz sich als Grund- und Eckstein des ganzen römisch-katholischen Lehrgebäudes hinpflanzen, die gesamte Thätigkeit der Theologen sich auf die Ermittelung reduzieren, ob ein päpstlicher Ausspruch für eine Lehre zu finden sei oder nicht ... Wozu noch mühsames Forschen in der Bibel, wozu das schwierige Studium der Tradition, wenn ein einziger Ausspruch des untrüglichen Papstes die gewissenhafte theologische Arbeit eines Menschenalters zu zertrümmern vermag? ... Um die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit aus der Kirchengeschichte zu erweisen, ist nicht weniger nötig, als eine durchgängige Verfälschung derselben . . ." Was die neuere katholische Bibelforschung angeht, so wird man trotz Peters (Papst Pius X. und d. Bibelstudium, 1906 — vgl. dazu ThLZ 1907, Sp. 104) wohl kaum zur Widerlegung Döllingers auf die Errichtung der römischen „Kommission für die Förderung der biblischen Studien" vom Jahre 1904 hinweisen wollen, da, wie Houtin (La question biblique, Paris 1906, S. 197—222) nachweist, von Früchten derselben für die wissenschaftliche Forschung keine Rede sein kann; was aber die kirchengeschichtlichen Forschungen betrifft, so bleibt der „Index" ein stets gegen die Forscher gerichteter Dolch, wie ihn einst Paleario genannt hat. Geschichtsfälschungen, der Tendenz des U. entsprungen, hat Döllinger im „Janus" und anderswo reichlich ans Licht gezogen. Allerdings ist das Gebiet der Kirchengeschichte, sowie der Geschichte des christlichen Lebens und der vielgestaltigen Äußerungen des religiösen und kirchlichen Geistes im Lauf der Jahrhunderte ein so großes, daß immer noch Raum zu einer Arbeit bleibt, bei der selbst ultramontane Theologen nützliche Beihilfe leisten mögen, aber der Regulator aller historischen Forschungen liegt für den U. in dessen eigener Tendenz.

Unmittelbarer noch als auf dem litterarischen Wege wirkt der U. auf breite Massen des Volkes dadurch, daß er die Art der Devotion beeinflußt und zur Förderung seiner Zwecke leitet. Natürlich entfällt unter das unsererseits hier ins Auge gefaßte Bereich nicht ohne weiteres alles, was auf katholischer Seite von Materialisierung und Mechanisierung der Religion und ihrer Übungen vorkommt und wovon ein Teil als für die neuere Zeit im Gebrauch von Reusch in der Denkschrift „Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube" (Bonn 1879) für weitere Kreise offen gelegt worden ist. Für uns kommen hier solche Formen, mögen sie neu (wie die sog. Andachten zum heiligsten Herzen Jesu, Mariä und Josephs a. a. O. S. 81 ff.) oder nur erneuert sein (wie der Unfug mit Skapulieren, Medaillen, seraphischen u. a. Gürteln, a. a. O. 33—61) nur insofern in Betracht, als diese Devotionen dem immer weiteren und gesicherteren Einpflanzen des ultramontanen Geistes dienen, die Selbstständigkeit und Reinheit katholischer Übung der Frömmig-

keit durch fremde Zuthaten trüben und die chineſiſche Mauer befeſtigen, welche der U. jetzt in Deutſchland um einen großen Teil der Volksmaſſen zieht, um ſo ſeine politiſchen Zwecke zu fördern. Wie übrigens ſchon im 17. Jahrhundert in Frankreich ſelbſt die heiligſten Funktionen dieſem Ziele ultramontaner Konzentration dienſtbar gemacht wurden, das lehren die 1899 in der Revue Historique veröffentlichten Annalen der „Compagnie du St. Sacrement", über welche C. Clair in den Études rel. etc. 1888/9 und ſeparat Raoul Allier (La Cabale des Dévots, Paris 1902) eingehend handelt. Angeſichts der Thatſache, daß von Staats wegen damals (1627) die erſtrebte Vertreibung der Proteſtanten aus Frankreich nicht zu erreichen war — ſie iſt erſt 1682 mit der Aufhebung des Edikts von Nantes erfolgt —, ſtiftete der Herzog von Ventadour eine um das Abendmahlsſakrament ſich ſammelnde „Compagnie" ohne Ordenskleid aus einflußreichen in den Traditionen eines fanatiſchen Proteſtantenhaſſes aufgewachſenen Perſonen, um dem angegebenen Zwecke nachzugehen. Mit päpſtlicher Approbation ausgerüſtet verbreitete dieſe Compagnie ſich in 56 Städten — überall tritt neben eindringlicher Bemühung um das äußere Wohl der tiefſtſtehenden Schichten der Geſellſchaft und aufopfernder Nächſtenliebe das fanatiſchſte und heuchleriſchſte Gebahren gegen Andersgläubige teils in direkter Verfolgung, teils in Unterbindung von Handel und ſonſtiger Exiſtenzmöglichkeit derſelben zu Tage. Wenn man beachtet, daß wir da den Gegenſtand vor Augen haben, den Molières „Tartuffe" ſchonungslos geißelt, ſo wird klar, welche Rolle der U. in dem berühmten Zeitbilde ſpielt, da gegen ihn der vernichtende Schlag des Dichters gerichtet war.

Wie hier, ſo richtet ſich die Aktion des U. in ihrer letzten Abzweckung ſtets auf politiſche Ziele. Das iſt weiten Kreiſen in Deutſchland erſt klar geworden, ſeit wir es gewiſſermaßen täglich am eigenen Leibe ſpüren durch den Gebrauch der parlamentariſchen Waffen, welche der U. ſich in den politiſchen und kommunalen Vertretungskörpern geſchaffen hat. Freilich iſt die Richtung ſelber ja älter und hat auch ihre Wege zu gehen gewußt, lange ehe parlamentariſche Einrichtungen vorhanden waren. Was die Jeſuiten alsbald nach ihrem Eindringen in Deutſchland ſich zu ſichern wußten — Einfluß an katholiſchen Höfen (anderswo ſogar an evangeliſchen, z. B. dem Johanns III. von Schweden), nämlich Einfluß auf die Beſetzung wichtiger Stellen in den Regierungen und Behörden —, das iſt natürlich ſtets im ultramontanen Intereſſe ausgenützt worden. Und wie da in dem proteſtantiſchen Preußen des 19. Jahrhunderts die Fäden gezogen wurden von „Nebenregierungen" beſonders unter Friedrich Wilhelm IV. und trotz der Aufhebung der „katholiſchen Abteilung" im Kultusminiſterium auch unter den folgenden Herrſchern, das bedarf keiner ſpeziellen Ausführung, bietet aber Anlaß, hier zum Schluß auf die Einimpfung des U. in Deutſchland überhaupt zurück zu kommen.

Die ſchon berührten Unterſuchungen Friedrichs (vgl. die Geſchichte des Vatikaniſchen Konzils I, 1877) haben die Frage nach dem Heimatlande des modernen U. klar geſtellt. Daß dies Frankreich und zwar das Frankreich der bourboniſchen Reſtauration iſt, ſteht feſt; daß auch die Julirevolution und die Zeit Napoleons III. den franzöſiſchen U. nur weiter entwickelt und gekräftigt hat, nicht minder. Im Lauf der damit befaßten Jahrzehnte, und zwar gleich der erſten iſt dann auch die Infektion nach Deutſchland übertragen worden. In Bayern waren die Verhältniſſe günſtig. Die römiſche Kurie, welche nach der Reſtauration den Partikularismus in deutſchen Landen vorzüglich ausgenutzt hat für ihre Intereſſen — die Einzelkonkordate mit Bayern, Preußen und der oberrheiniſchen Kirchenprovinz bezeugen das —, fand den Boden vorbereitet durch den Rückſchlag, wie ihn das Aufkommen der Romantik gegenüber der aufklärenden Richtung des 18. Jahrhunderts bezeichnet, die ja auch in dem katholiſchen Kirchenweſen auflöſend gewirkt hatte. Wenn den rheiniſchen Kreiſen bezüglich des Zuſammenſchluſſes zu einer ultramontanen Partei die Priorität gebührt, ſo iſt doch zuerſt in München der ſtärkſte Hort und der belebende Mittelpunkt einer ſolchen in dem Görreſſchen Kreiſe begründet worden. Dahin gravitieren nun ſeit den 30er Jahren von der Romantik oder der allgemeinen reaktionären Zeitſtrömung aus eine Fülle von Kräften (Friedrich a. a. O. S. 203; vgl. derſ., J. von Döllinger, Bd I, II [1899]) — ihre Stärke aber gewann die Partei dadurch, daß der heranwachſende Klerus, teils von oben her mit Nachdruck angeleitet, teils in der ehrlichen Ueberzeugung, daß hier wie das kirchliche ſo auch das religiöſe Intereſſe thatſächlich ſeine Rechnung finde, ſich anſchloß. Der Ref. mag nicht unerwähnt laſſen, daß Döllinger ſelbſt einmal ihm gegenüber ſeine zeitweilige Hinneigung zu ihr mit der Hinweiſung auf das letztere Moment erklärt hat. Er iſt freilich nur bis zu dem Punkte ihrer Fahne gefolgt, an welchen Studien und Lebenserfahrung ihm ein unbedingtes: Plus ultra! zuriefen.

So entstand in Deutschland infolge des traurigen Kölner Ereignisses (s. den Art. Droste Bd V S. 24 ff.) zum erstenmal wieder eine sog. ultramontane Partei, deren Zentrum München war. Zu dem Kreise um Joseph Görres gehörten Döllinger, Wiedemann, Windischmann d. J., v. Lasaulx, Ringseis, Moy und Bayer; später die jüngeren Kräfte wie Haneberg, Deutinger, Sepp, Höfler, Guido Görres und Hofstätter ꝛc. Von diesem ging auch die Berufung Möhlers aus, der natürlich alsbald nach seiner Übersiedelung nach München ein Mitglied desselben wurde. Die Brandschrift „Athanasius", welche Görres in den Kölner Wirren unter die Katholiken Deutschlands schleuderte, das infolge der nämlichen Angelegenheit von Philipps und G. Görres gegründete Hauptorgan der Katholiken, die „Historisch-politischen Blätter", und die immerhin große geistige Bedeutung der in München vereinigten Männer machten dieses zum Mittelpunkt der katholischen Bewegung" (Friedrich, Vat. Konz. I, S. 203 f.). Wie nun diese „katholische" Bewegung mehr und mehr in eine ultramontane sich fortbildete, das mag man in Friedrichs weiteren Ausführungen, zunächst bis S. 373, nachlesen. Die Bekämpfung der Theologie des Bonner Hermes, dann des Freiburger Hirscher machte den Anfang, dem später die der Güntherschen Philosophie gefolgt ist; sodann wurde die Volksagitation von Mainz aus mit Heinrichs und Moufangs Leitung begonnen und durch die „katholischen Vereine" (Piusvereine, s. d. Art.) und deren Generalversammlungen systematisch betrieben. Schon bei den Wahlen zum Frankfurter Parlament griffen diese Vereine ein. Auf den großen Katholikenversammlungen wurden teils geheim teils öffentlich die Ziele und Mittel der gesamten Aktion festgestellt: Schule, Presse, Vereinswesen, Wohlthätigkeit u. s. w. bilden die Beweise dafür, die sich immer mehr erweitern. In einer Zeit, die mehr und mehr einer demokratischen Beeinflussung der Leitung aller öffentlichen Angelegenheiten Raum gab, leistete die Bearbeitung der breiten Massen in den Piusvereinen und sonst Entscheidendes — allerdings die Krone des Erfolges hat diesen Bestrebungen erst die Einführung des allgemeinen gleichen Reichstagswahlrechts aufgesetzt, welches die Fundamentierung und den Bau des Zentrums-Turmes ermöglichte. Einzelne besonders bedeutsame Etappen auf dem Wege, den die Ultramontanisierung der katholischen Kirche in Deutschland seit Ende der 40er Jahre zurückgelegt hat, mögen noch erwähnt werden: kaum war einer der Hauptteilnehmer an dem Verein, Freiherr von Ketteler, Bischof von Mainz geworden (1850), so setzte er die Auflösung der Gießener katholisch-theologischen Fakultät durch und ließ nun den jungen Klerus durch die oben genannten Mainzer Gelehrten erziehen. Dem Erzbischof Reisach in München entwarf der Jesuit Deharbe einen ultramontanen Katechismus, der nach und nach in den meisten deutschen Diöcesen Eingang fand. Die Jesuiten selber zogen ein und hielten ihre „Missionen"; andere Orden folgten; kirchliche Vereine aller Art wuchsen wie Pilze hervor. Und für jede Aktion, ja für das Denken und Urteilen in allen Fragen wird zugleich in der 1850 gegründeten Civiltà Cattolica das maßgebende Blatt geschaffen, aus dem der Mainzer „Katholik" nunmehr die Parolen entnimmt, während die Scharen der „Germaniker", d. h. der Jesuitenschüler deutscher Provenienz mehr und mehr maßgebende, darunter auch bischöfliche, Stellen einnehmen und für Deutsch-Österreich die Jesuitenschulen in Feldkirch und Innsbruck die Kleriker vorbilden. An den Berichten über die Generalversammlungen der katholischen Vereine oder, wie sie neuerdings genannt werden, über die „Katholikentage" kann man am besten den aufsteigenden Pegelstand der Ultramontanisierung kennen lernen. Schon die Präsenzlisten sind instruktiv. Nach und nach verschwinden die hervorragenden katholischen Gelehrten, obwohl doch Jahre lang die Gründung einer „katholischen Universität" eins der stärkst hervorgehobenen Programmnummern bildete, die auch heute noch wiederkehrt; jene räumen den Platz den Moufang, Haffner und Metzger Falk u. A. Dafür machen sich die katholischen Studentenvereine immer breiter, auch ehe sie noch in den allerletzten Jahren das Glück hatten, Angriffe seitens ihrer nichtkatholischen Kommilitonen zu erfahren, die nach Ausgangspunkt und Taktik verfehlt waren und angesichts der heute bestehenden Verhältnisse nur ein enormes Wachstum jener Vereinigungen zeitigen konnten.

So war der U. wie anderswo so auch in Deutschland auf der ganzen Linie vorgerückt, und als noch vor der Entscheidung des Jahres 1870 als eine Probe auf den allgemeinen Stand der Dinge die 18. Säkularfeier des Martyriums der Apostelfürsten mit unerhörtem Pomp — es waren 500 Bischöfe erschienen — als letztes Fest im „freien" Kirchenstaate begangen worden war, da konnte ein aufmerksamer ultramontaner Beobachter frohlockend rufen: „Wir gewahren seit diesem bedeutsamen Ereignisse allenthalben größere Rührigkeit und mehr Energie; praktische Ziele werden verfolgt, alles drängt mächtiger als früher zur Einigung der katholischen Elemente; das Vertrauen ist gewachsen,

das Gefühl der Zusammengehörigkeit gesteigert" (Niedermeyer, Die kath. Bewegung I, 1). Was lag daran, ob jene katholischen Gelehrten durch Abwesenheit bei den Katholikentagen glänzten — jetzt wandte sich der Bischof von Ketteler wie einst Luther „An den Adel" und hielt ihm seine Pflichten so eindringend vor (1868), daß wir Jahre lang Vertreter des hohen Adels an der Spitze der Versammlungen fungieren sehen. In den Versammlungen selbst aber, deren politischer Charakter sich mehr und mehr accentuierte, werden die Zwecke des U. auf der breitesten Unterlage systematisch gefördert wie von einem Brennpunkt aus, in dem alle Strahlen konvergieren. Vor allem handelt es sich — trotz der Versicherungen toleranter Gesinnung und trotz der Einladungen z. B. des Essener Katholikentages an die „Gläubigen" unter den Evangelischen zu gemeinsamer Arbeit „behufs Bekämpfung des Unglaubens und des Umsturzes" — es handelt sich darum, die chinesische Mauer zwischen den Konfessionen immer höher zu bauen und immer fester zu fundamentieren. Als Bausteine dazu wird in erster Linie litterarisches Material verwendet: spezifisch katholische Belletristik, katholische Weltbeschreibung, katholische Dichtung an Stelle der dem Volke zu entziehenden Klassiker — katholische Geschichtsklitterung an Stelle objektiver oder gar „protestantischer" Auffassung und Darstellung. Ein katholische Tagespresse von erstaunlicher Ausdehnung breitet sich ja seit der Zeit des „Kulturkampfes" über ganz Deutschland aus — die sorgt schon dafür, daß nichts Störendes in jene Kreise dringt und daß alle Vorkommnisse in die richtige ultramontane Beleuchtung gerückt werden. Wenn auf den Katholikentagen die politische Parole ausgegeben wird, so hat der ganze Apparat danach zu funktionieren, und in letzter Instanz dann der Zentrumssturm im Reichstage und die Zentrumstürmchen im bayerischen Landtage sowie in einer Anzahl kommunaler Vertretungen dafür zu sorgen, daß aus dem sic volo auch ein maßgebendes sic jubeo wird. Um diesen Effekt ständig erzielen zu können, wird im großartigsten Maßstabe das spezifisch katholische Vereinsleben gepflegt — in Juristen-, Lehrer- und Handwerkervereinen, in kaufmännischen und Gesellenvereinen, in zahlreichen Verbindungen auch von weiblichen Gewerbetreibenden. Hier und da geschickt, doch meist — sobald man an die Öffentlichkeit tritt — in plumper Weise wird von dem Paritätsprinzip Gebrauch gemacht und daneben ohne Skrupel das Losungswort aus einer Verengung der Exegese von Ga 6, $10^b$ entnommen.

In der Märznummer des Kölner Pastoralblattes (1907) sind übersichtlich die „*außerordentlichen Mittel zur Pflege des religiösen Lebens*" zusammengestellt, deren der U. sich bedient besonders zum Zweck der „Männerseelsorge" in seinem Sinne: „1. Volksmissionen und Männer-Exercitien, besonders solche, welche in vollkommener Zurückgezogenheit in besonderen Exercitienhäusern gehalten werden; 2. moderne Hausseelsorge, Hausbesuche; 3. Vereine und zwar Männerbruderschaften, Kongregationen, Gesellenvereine, Berufsvereine (Fachvereine) mit vorwiegend kirchlichen Zwecken, Fürsorgeverein für entlassene Sträflinge u. dgl.; 4. Beschaffung zeitgemäßer *guter* Lektüre (Zeitungen, Zeitschriften 2c.), Einrichtung von Borromäus-Vereinen, Lesehallen, Kolportage; 5. Förderung der zeitgemäßen Bildung auf unserer Seite (Fortbildungsunterricht, soziale Kurse, Debattierklubs, Windthorstbund, Jugendorganisation; 6. allgemeine öffentliche Volksversammlungen; 7. charitative Einrichtungen (Krankenpflege 2c.); 8. Wohlfahrtseinrichtungen (Sparkasse, Sterbekasse, Darlehensvereine u. s. w.)".

Wenn derart die Bausteine für die chinesische Mauer beschaffen sind, so lassen sich seit 1864 auch die Linien des Grundplanes, nach dem gearbeitet wird, aufweisen, und zwar aus der gegnerischen Darlegung selber. Das theoretische Fundament bildet der „*Syllabus*", welcher „die katholische Kirche auf die ultramontane Beurteilung der gesamten modernen Kultur festlegt" (Mirbt, U., S. 12). Letzte Abzweckung ist nichts anderes als die Aufrichtung einer romanisch-klerikalen Denkweise und ihrer Herrschaft in der ganzen Christenheit.

Aus der Scelta di Atti episcopali del Card. G. Pecci . . . ora Leone XIII (Roma 1879, S. 417) ergiebt sich, daß kein anderer als dieser der „geistige Vater des Syllabus" ist (Götz, U., S. 57). Als Bischof von Perugia hat er 1849 auf einer Synode zu Spoleto den Antrag gestellt, es möchten die modernen Irrtümer unter Beifügung eines Verdammungsurteils aufgestellt werden. Die Civiltà Cattolica ergriff diesen Gedanken und schlug vor (1851), mit der bevorstehenden Bulle über die Immaculata Conceptio eine derartige Kundgebung zugleich ausgehen zu lassen. In der That setzte Pius IX. zu diesem Zweck eine Kommission ein, doch wurde der angedeutete Termin nicht eingehalten, und da im Juli 1860 der Bischof Gerbet von Perpignan 85 Irrlehren gesammelt hatte, so befahl der Papst einer neuen Kommission (darunter der Dogmatiker der Jesuiten

Perrone), auf Grund von dessen Verzeichnis einen Syllabus aufzustellen. Wie dieser dann auf 80 Nummern festgestellt und daß beabsichtigt wurde, „durch die Vollständigkeit der Sammlung eine Gesamtdoktrin für die katholische Weltanschauung" zu bieten, erörtert Schanz, Art. Syllbus im Staatslexikon, 2. Aufl., V, 641 ff. Neben dem **Syllabus Errorum** hat auch noch die **Encyclica Quanta cura**, mit der jener veröffentlicht wurde, eine positive Bedeutung. Goetz (S. 61 ff.) und Frohschammer (Beleuchtung, S. 12 f.) weisen darauf hin, daß durch deren den Syllabus deckende Autorität dogmatisch die absolute Herrschaft von Kirche und Papsttum über alle weltlichen Instanzen festgestellt wird. Freilich nimmt es den Anschein, als ob diese unbedingte Autorität der Encyklika katholischerseits nicht durchweg als den Syllabus deckend anerkannt sei — Erhard z. B. (Liber. Katholicismus, S. 165) bestreitet es —, allein in den jetzt maßgebenden Kreisen ist diese Anerkennung zweifellos vorhanden trotz der modifizierenden Behauptung von Schanz a. a. O. S. 649, daß „die Autorität der Encyklika nicht *ohne weiteres* auf den Syllabus übertragen werden" könne (vgl. dazu Goetz, U., S. 66).

Die 80 Sätze des Syllabus sind in zehn Gruppen eingeteilt, von denen die drei ersten (bis Satz 18) allgemeine Anschauungen wie Pantheismus, Naturalismus bis hin zum Indifferentismus verwerfen; der vierten sind Sozialismus, Kommunismus, geheime und Bibelgesellschaften zugewiesen. Es folgen Irrtümer über die Kirche und deren Rechte (Satz 19—38) über die bürgerliche Gesellschaft (39—55), die natürliche und die christliche Sittenlehre (56—64), die Ehe (65—74), die weltliche Herrschaft des Papstes (75—76) und Irrtümer, welche sich auf den modernen Liberalismus beziehen (77—80). Da die Geltung dieser Sätze negiert wird, so ist die positive Lehre zu finden, wenn man die Sätze umkehrt, und da leuchtet denn ein, daß zwischen den im Syllabus thatsächlich niedergelegten päpstlichen Herrschaftsansprüchen und dem modernen Staatswesen ebensowenig ein ehrlicher Friede bestehen kann wie zwischen der päpstlichen Lehre nebst ihren Folgerungen und der evangelischen, wie sie sich ausprägt auf den verschiedenen Gebieten des religiösen Lebens.

Im Blick auf Encyklika und Syllabus sagt Döllinger (Kl. Schriften S. 206 ff.): „Man konnte früher sagen, die Bezeichnung „ultramontan" sei nur ein gehässiges Manöver — das ist nun anders: der U. ist keine Fiktion mehr, sondern eine reelle und aggressiv vorschreitende Macht, die ihren Krieg mit allen im kirchlichen Parteihader anwendbaren Waffen führt, und die Kluft zwischen den Geistern dieser Richtung und ihren (katholischen) Gegnern muß mehr und mehr auch dem blödesten Auge sichtbar werden". Zusammenfassend stellt Goetz (U., S. 60) die Tendenz heraus: die ganze Welt zu leiten durch den Klerus mit der spezifisch romanischen Geistesschulung, die im Gegensatz zu andern theologischen, philosophischen und allgemein wissenschaftlichen Richtungen speziell die Jesuiten vertreten — ein System, das eine durchgeführte Verquickung von Religion und Politik ist.

Das Streben, in der Christenheit die romanisch-klerikale Denkweise zur Geltung zu bringen, ist einst in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert trotz der weit günstigeren Lage in den europäischen Nationen nur stellenweise von Erfolg gewesen. Ja, die Thatsache, daß es im 18. Jahrhundert der Aufklärung gelang, in die katholische Kirche selbst einzudringen (vgl. J. B. Schwab, Franz Berg, 1869, Abschn. 8, 9, 10 und 15) und in Deutschland und Österreich beachtenswerte Reformen auf dem theologischen, dem allgemein literarischen und dem praktischen Gebiete zu inaugurieren, zeigt, daß auch die kunstvollste chinesische Mauer da nicht standhält, wo ein mächtiges geistiges Wehen die Nationen ergreift. Wer sich aber heutzutage die Frage vorlegt, ob oder wieweit maßgebend jener romanisch-klerikale Geist durchdringen wird, der wolle beachten, daß das unleugbare Ansteigen der ultramontanen Welle in Deutschland allein nicht entscheidend ist — selbst wenn man glaubte prognostizieren zu müssen, daß dieselbe noch weiter steigen und alles Land verschlingen werde. **Benrath.**

**Umbreit, Friedrich Wilhelm Karl**, gest. 1860. — Die Nekrologe von Schenkel (Allgem. kirchl. Zeitschr. 1860, Heft 6, S. 11 ff.); Mühlhäußer (Neue evangel. Kirchenzeitung 1860, Nr. 23) und Zittel (Allgem. Kirchenzeitg. 1860, Nr. 54) werden ergänzt durch die von J. C. B. Mohr zu Heidelberg 1860 (jetzt Paul Siebeck) verlegten „Zwei Reden gehalten am Grabe" [Umbreits] von dem Heidelberger Stadtpfarrer zum Heiligen Geist, dem späteren Prälaten J. Holtzmann und dem Kollegen R. Rothe, besonders aber durch das von dem früheren Kollegen und langjährigen Mitherausgeber der ThStK C. Ullmann gezeichnete Lebensbild des Freundes, das in der gemeinsam gegründeten Zeitschrift (1862, Heft 3) erschien und als Anhang (im Sonderdruck S. 47—79) von Prof. Lic. Riehm eine Abhandlung brachte, in der „die litterärische Wirksamkeit Umbreits nach ihren Haupterzeugnissen geschildert" ist.

U. wurde am 11. April 1795 zu Sonneborn, einem größeren Dorfe unfern Gotha, geboren. Die Frömmigkeit der Eltern, die ihren einzigen Sohn zum Studium der Theologie bestimmten, und der kunstliebende Sinn des Vaters, eines Meisters auf der Orgel, äußerten einen nachhaltigen Einfluß auf sein empfängliches Gemüt. Schon auf dem Gothaer Gymnasium (1809—1814), dessen Professor Regel trefflichen Unterricht im Hebräischen erteilte, von der Poesie des ATs mächtig angezogen, ließ er sich seit Herbst 1814 auf der Universität zu Göttingen von J. G. Eichhorn leicht für das Studium der sog. orientalischen Sprachen begeistern. Eine Frucht desselben liegt uns vor in der 14 Quartbogen starken, auf Kosten der Universität 1816 gedruckten Göttinger Preisschrift: „Commentatio historiam Emirorum al Omrah ex Abulfeda exhibens". Wie sehr aber auch der schon so früh der gelehrten Welt bekannt gemachte Schüler der Georgia Augusta, dem sein Lehrer Eichhorn bereits am Schluß des ersten Semesters die akademische Laufbahn in Aussicht gestellt hatte, auf Erwerbung gründlicher Sprachkenntnisse bedacht blieb, so war es doch weniger ein rein sprachliches oder gar geschichtliches, als vielmehr ein ästhetisches Interesse, das sein für alles menschlich Schöne und Erhabene empfängliches Gemüt zu den Werken des Morgenlandes hinzog. Noch als Student verfaßte er, Herder und Eichhorn zu „leitenden Gestirnen" erwählend, als Commentatio philosophico-critica, die ihm später zur Habilitation diente, seine erste Schrift über den Prediger, deren Titel lautet: „Kohelets des weisen Königs Seelenkampf oder philosophische Betrachtungen über das höchste Gut, aus dem Hebräischen übersetzt und als ein Ganzes dargestellt, Gotha 1818". Dieser auf willkürlichen Versversetzungen ruhende Versuch, die Einheit des Buches nachzuweisen, den er durch die Abhandlung „Coheleth scepticus de summo bono" 1820 weiter kritisch begründen wollte, wurde indes später von ihm aufgegeben und scherzhaft als „litterärische Jugendsünde" bezeichnet. Von seiner Vorliebe für das rätselhafte Buch, den Gegenstand seiner ersten alttestamentlichen Vorlesung zeugt noch das 1849 erschienene Schriftchen: „Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Predigers Salomo über die Eitelkeit aller Dinge. Übersetzt, erklärt und in ihrem wohlgeschlossenen Zusammenhange entwickelt", worin er „den greisenhaften Ton" des in Salomos Namen redenden Predigers wiederzugeben strebte.

Obschon er im Frühjahr 1818 unter dem Generalsuperintendenten Bretschneider das theologische Kandidatenexamen zu Gotha mit Ehren bestanden hatte, verzichtete er auf den Beruf eines praktischen Geistlichen und kehrte nach Göttingen zurück, um sich daselbst den philosophischen Doktorgrad zu erwerben und im Herbst 1818 als Privatdocent seine erfolgreiche Wirksamkeit zu beginnen. Unterbrochen wurde dieselbe im Sommer 1819 durch eine wissenschaftliche Reise nach Wien, wo er mit dem geistesverwandten Hammer-Purgstall, den er für „den ersten Kenner der Schriftschätze des Morgenlandes" gehalten hat (vgl. aber den A. Schlottmann in Bd XVII S. 620, 3 f.), sich auf immer innig befreundete. Bereits im Herbst 1820 verschaffte ihm die Empfehlung des berühmten Paläographen Kopp, der ein Freund des Ministers Reizenstein war, den Ruf als außerordentlicher Professor der Philosophie und Theologie in der philosophischen Fakultät zu Heidelberg, welcher er seit 1823 als Ordinarius angehörte; und diese Stelle hielt er sich auch offen, als er 1829 zum Ordinarius der theologischen Fakultät ernannt wurde. Im Kreise seiner Familie, der er stets ein liebevoller und zärtlicher Gatte und Vater war, im innigen Verkehre mit zahlreichen Freunden und vor allem in der Liebe zu seinem Berufe, dem er als Lehrer und Schriftsteller mit größter Treue oblag, führte nun U. zu Heidelberg ein glückliches und ruhiges Leben, dankbar gestimmt durch den sichtlichen Segen, welchen Gott auf seine Wirksamkeit legte, und herzlich erfreut durch die von den verschiedensten Seiten ihm zu teil werdende Verehrung und Anerkennung. Aber er hatte zuletzt eine schwere Prüfung auszuhalten, da ihn im Sommer 1858 der Altersbrand ergriff, von welchem ihn erst nach unsäglichen, mit christlicher Standhaftigkeit und aufrichtiger Frömmigkeit ertragenen Leiden am 26. April 1860 der Tod erlöste.

Wenn wir jetzt den Versuch machen, über U.s Bedeutung uns Rechenschaft zu geben, so wird unser Blick sofort auf „die edle, versöhnende und zusammenhaltende Kraft seiner Person" gerichtet, auf die von Rothe so treffend geschilderte „Kindlichkeit und Weitsinnigkeit seines persönlichen Christentums, in der er sich so ganz und gar nicht ausschließend verhielt gegen die verschiedenen Richtungen und Färbungen der christlichen Frömmigkeit, sobald er nur die persönliche Wahrheit derselben inne wurde". Dazu kam der offene Blick nicht nur für die Schönheit der Poesie des ATs, sondern auch mehr und mehr für die Göttlichkeit seines Inhaltes, wodurch er befähigt wurde, seinen Zuhörern und den zahlreichen Lesern seiner begeisterten Schriften das AT lieb und wert zu machen. Auf tote

Gelehrsamkeit war U.s Streben nicht gerichtet, aber den Grundsinn der hl. Schrift in Form und Geist immer reiner und umfassender zu erkennen und für die richtige Würdigung des Alten Bundes in der christlichen Theologie und Kirche unermüdlich zu wirken, das blieb fortwährend seines Lebens höchste Freude. Seine theologische Richtung wurde im Laufe der Jahre eine positivere; aber im Besitze eines geschlossenen Systems ist dieser Gottesgelehrte nie gewesen. Obgleich er sich (vgl. ThStK 1858, S. 607) mit der Unzulänglichkeit kirchlicher Lehrformeln nicht abfinden lassen wollte, freute er sich, mit streng kirchlichen Auslegern in der liebevollen Erforschung der Offenbarungen des Heiligen in Israel zusammentreffen; aber solchen gegenüber, die es zur christlichen Pflicht rechneten, Herder und Eichhorn geradezu über Bord zu werfen, bekannte 1852 der friedfertige Mann, von seinem seligen Lehrer Eichhorn folgende drei Stücke gelernt zu haben: „1. Die Kritik der hl. Schrift ist eine protestantisch-freie Wissenschaft. 2. Die Auslegung derselben muß, wenn auch nicht allein, doch auch im Geiste des Orients geübt werden. 3. Die Humanität und Pietät gehören auch zur Religion und insbesondere zum guten deutschen Sinn".

U. zeichnet uns selber seinen Entwickelungsgang mit den Worten (ThStK 1856, S. 477): „Ich ward durch Eichhorn zu Herder und Hammer geführt und machte die orientalisch-theologische, sowie später die theologisch-orientalische Erklärung des ATs zu meiner vorzüglichsten wissenschaftlichen Lebensaufgabe". Ohne Orientalist im jetzigen Sinne des Wortes zu sein, besaß er gute Sprachkenntnisse und ein feines Verständnis für die Eigentümlichkeit des ihn anziehenden morgenländischen Volkstums; und ohne Anspruch auf den Namen eines mit scharf zugeschnittenen dogmatischen Begriffen arbeitenden Theologen, verstand er es um so besser, die religiösen Stimmungen und Anschauungen der Gottesmänner des Alten Bundes glücklich nachzuempfinden und künstlerisch darzustellen. So fand denn schon das erste Schriftchen U.s über das Hohelied vielfachen Anklang, das unter dem Titel „Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande. Neu übersetzt und ästhetisch erklärt" zu Göttingen 1820 erschien. Ungemein erfreute den Verfasser bei diesem Versuche, das Hohelied gegen Herder als Ein zusammenhängendes Ganze zu erweisen, der Beifall Goethes, der sich noch im westöstlichen Divan über die Versuche, Einheit in das Hohelied zu bringen, nicht günstig ausgesprochen hatte, dagegen von U.s Schrift urteilte: „Mich dünkt, der Versuch ist diesmal glücklich gelungen". Eine zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe, die wegen der Ausschneidung üppiger Ranken jugendlicher Phantasie zugleich eine verminderte heißen konnte, erschien 1828 zu Heidelberg; und auch später verlor U. das Hohelied nie aus dem Auge. Dafür zeugt außer mehrfachen Besprechungen in den „ThStK" und dem betreffenden Artikel in dieser Encyklopädie auch seine „Erinnerung an das Hohelied" (Heidelberg 1839) bei Gelegenheit des 50jährigen Professor- (nicht Doktor-) Jubiläums von H. E. G. Paulus, die schon als ein Denkmal seiner edlen Humanität hier Erwähnung verdient; vgl. Reichlin-Meldegg, Paulus und seine Zeit, Bd II, S. 237 f. Noch deutlicher zeigte sich seine seltene exegetische Begabung in der Erklärung des Hiob („Das Buch Hiob. Übersetzung und Auslegung nebst Einleitung über Geist, Form und Verfasser des Buches, Heidelb. 1824", deren zweite Auflage (1832) auch ins Englische übersetzt wurde. Dieselbe Begabung zeigt sich in der Erklärung der Sprüche („Philologisch-kritischer und philosophischer Kommentar über die Sprüche Salomos, nebst einer neuen Übersetzung und einer Einleitung in die Morgenländische Weisheit überhaupt und in die Hebräisch-Salomonische insbesondere, Heidelberg 1816").

Schon bei diesen Arbeiten offenbart sich seine später immer deutlicher hervortretende praktische Richtung; er wollte die geistige und religiöse Erhebung, die ihm zu teil geworden war, durch geschmackvolle und treue Wiedergabe der heiligen Quellen auch den Ungelehrten zugänglich machen. Wie U. seit 1828 seine Stellung in der Redaktion der von ihm mitgegründeten „Studien und Kritiken" zur Versöhnung der wissenschaftlichen Interessen mit denen der christlichen Frömmigkeit treu und unverdrossen benutzte, so war es ihm auch ein besonderes Anliegen, die Ergebnisse exegetisch-wissenschaftlicher Forschung der christlichen Erbauung zu vermitteln und die Grundtöne der heiligen Musik des Alten Bundes jedem frommen Herzen vernehmlich anzuschlagen. Zu diesem Zweck giebt die „Christliche Erbauung aus dem Psalter" (Hamburg 1835) eine Übersetzung und Erklärung 35 auserlesener Psalmen in drei Abschnitten, Glaube, Erlösung und Hoffnung, deren letzter Pss 2, 110, 72 behandelt. Die auch ins Holländische übersetzten „Grundtöne des AT" (Hamburg 1843), welche aus der praktischen Erklärung des ATs im Heidelberger Predigerseminar hervorgingen, handeln am Leitfaden ausgezeichneter Schriftstellen zunächst von dem schöpferischen, ewigen, persönlichen, Einen Gotte und seinem Geiste und Worte, dann vom Menschen und schließlich vom Messias. Außer den kleineren Aufsätzen

in den „ThStK", welche zahlreiche Rezensionen und Selbstanzeigen aus U.s Feder enthalten, erwähne ich noch die Abhandlungen: „De veteris testamenti prophetis, clarissimis antiquissimi temporis oratoribus, Heidelb. 1832, 4°" und „Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des Alten Testaments, Hamburg 1840". Denselben hohen Zweck verfolgt den Theologen gegenüber, so daß also der gelehrte Apparat nicht ganz fehlt, U.s bedeutendstes Werk, die Erklärung der Propheten außer Jona und Daniel (Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes mit exegetischen und kritischen Anmerkungen, 4 Bde, Hamburg 1841—46"), wovon das Buch Jesaja, das er auch in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie beschrieb, 1846 in verb. Auflage wieder erschien. Aber U. begnügte sich nicht damit, den Neuen Bund im Alten mit den lichtesten Farben der Propheten, die er „die ältesten praktischen Theologen im Dienste des einen lebendigen und heiligen Gottes" nannte, zu zeichnen; es drängte ihn auch, die Ergebnisse seiner alttestamentlichen Forschungen zur Aufhellung des NTs zu verwenden. So entstand, nachdem aus den Vorarbeiten eine Einzelschrift („Die Sünde. Beitrag zur Theologie des ATs, Hamburg und Gotha 1853") erwachsen war, sein letztes größeres Werk: „Der Brief an die Römer auf dem Grunde des ATs ausgelegt, Gotha 1856".

Auch die akademische Lehrthätigkeit U.s war überwiegend dem AT gewidmet. Während aber der Unterricht in der hebräischen Grammatik und in den Elementen anderer semitischer Sprachen immer seltener wurde, begannen schon 1826 und 1827 die regelmäßig fortgesetzten Vorlesungen über die apostolischen Briefe und die Einleitung ins NT. Auffallend ist das Zurücktreten der historischen Bücher des ATs, wie denn überhaupt der geschichtliche Sinn in U. weniger entwickelt gewesen zu sein scheint. Zum Teil hieraus läßt sich's wohl erklären, daß der gewissenhafte Mann unbeschadet seiner aufrichtigen Wahrheitsliebe öfters der Gefahr erlag, sich durch den Schein der Gläubigkeit einer Ansicht blenden zu lassen, wenn dieselbe seinem frommen Gefühle zusagte und durch die gegenüberstehenden Schwierigkeiten für ihn den Reiz des Tiefsinnigen gewann. Bei dieser Behauptung habe ich weniger die Annäherung an die kirchlichen Meinungen über Jes 7 u. Hi 19 im Auge, als z. B. die Selbsttäuschung, welche ihn in dem hohen Schöpfungsgesange am Eingange in das Heiligtum des ATs eine Dreieinigkeit des göttlichen Wesens bemerken ließ, sowie sein fast unbedingt zustimmendes Urteil über Bährs Symbolik des mosaischen Kultus; wenigstens bezweifle ich, daß jetzt noch ein „seit Langem im Oriente Hausender und von seinem Geiste Erfüllter" (ThStK 1843, S. 169) jenen Deutungen der Zahlen- und Maßbestimmungen seinen vollen Beifall wird schenken können. Übrigens rechnete U. selber kritische Schärfe nicht zu seiner besonderen Begabung und hatte auch ein Bewußtsein darum, daß sich ihm zuweilen das Gefühl in allzu großer Beweglichkeit an die Stelle nüchterner Betrachtung drängte. Vgl. Reuß' Briefwechsel mit Graf. Gießen 1904, S. 146.

Natürlich werden die Urteile über den wissenschaftlichen Wert der einzelnen Schriften U.s je nach dem Standpunkte der Beurteilenden verschieden ausfallen. Franz Delitzsch schrieb, als er U.s Tod erfahren hatte, an seine Witwe: „Die kirchliche und insbesondere die alttestamentliche Wissenschaft hat einen ihrer Koryphäen verloren, den Mann, der, was Herder begeistert begonnen, im Geiste vollendet und der menschlichen Seite des alten Testaments ohne Verkennung der göttlichen zu rechter Würdigung verholfen hat". Darüber aber kann wohl kein Zweifel bestehen, daß das liebenswürdige und bescheidene Wirken des Mannes, den nach Rothes Zeugnis „eine seltene Verknüpfung mannigfaltiger Gaben und Tugenden" zierte, zu den wohlthuendsten Erscheinungen in unserer Vermittelungstheologie gehört.

**Adolf Kamphausen.**

**Under-Eyck** (Undereyck, Untereyck, auch Ondereick), Theodor, gest. 1693. — Zwei gute, leider sehr kurze Lebensberichte bei Gottfr. Arnold, Leben d. Gläubigen S. 933—945; Max Goebel, Gesch. d. christl. Lebens II, S. 300 ff.; H. Heppe, Kirchengesch. beider Hessen II, S. 330; derſ., Gesch. des Pietismus in der ref. Kirche S. 469 ff.; A. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, S. 371 ff.; J. Fr. Iken, Joachim Neander S. 61—76, 272—279; Fr. W. Cuno in AdB 39, S. 279 f.; Ritschls Untersuchung dringt theologisch am tiefsten, ist aber trotzdem wenig befriedigend. Er benutzt außer Goebel kaum zwei [von fünf] Schriften U.s. Die Bedeutung dieses Pietisten ist aus seiner Schriftstellerei nur ungenügend zu erkennen. Rheinische Akten sind von Goebel fleißig verwertet. Ueber die Bremer Zeit findet sich ungleich wichtigeres Material in den dortigen Archiven (Ministerial- und Ratsprotokolle, Religionsgesch. Bremens, Mstr. von Peter Koster, gest. 1709, Bremer Chronik, Mstr. von dems.). Die treffliche Arbeit von Iken gewährt eine recht gute Uebersicht.

I. Leben und kirchliche Kämpfe. Theodor U., der erste Begründer pietistischer Konventikel in Deutschland, ist am 15. Juni 1635 als Sohn eines wohlhabenden refor-

mierten Kaufmanns in Duisburg geboren. Im zweiten Lebensjahr verlor er durch die Peſt den Vater, Gerhard U., und die Mutter, Sara, geb. Salenger, beide Nachkommen niederländiſcher Exulanten. Der Oheim, Johann U., nahm ſich des Verwaiſten liebevoll an, doch mögen die Jugenderlebniſſe dazu mitgewirkt haben, ihn ernſt und ſtreng zu machen. Totenglocken haben ihn ſtets tief bewegt. Mit 18 Jahren begab er ſich zum Studium der Theologie nach Utrecht. Die Zierde der dortigen Fakultät war Voetius (ſ. d. A.), bei dem umfaſſende Gelehrſamkeit und große Lehrthätigkeit von ernſter Frömmigkeit durchleuchtet war. Ihm zur Seite ſtanden ſeine Schüler, Eſſenius und der heftige Matth. Nethenus, ein Landsmann von U. Ein gleichgeſinnter Kreis ausgezeichneter Paſtoren kämpfte in der Stadt für puritaniſche Lebenshaltung und für Freiheit der Kirche im Staat. Beſonders eindrucksvoll durch Predigt und Konventikel war ſeit 1653 Lodenſtein. Durch einen dreijährigen Aufenthalt in dieſem Kreiſe (1654—1657) empfing U. das Gepräge ſeiner Frömmigkeit. Beſondere Bedeutung für ſein inneres Leben hatte der Prediger van den Bogaart (vgl. Halleluja, S. **** 4a). Der ſog. Kapitelſtreit und der eben neu ausbrechende Sabbathſtreit ließen ihn unberührt. U. wurde kein einſeitiger Voetianer. Nach Duisburg zurückgekehrt, hörte er dort die Coccejaner Hundius und Clauberg, ja er weilte als Kandidat nach kurzem Beſuch in Frankfurt a/M. längere Zeit bei Coccejus in Leiden. Spürbare Wirkungen dieſer Schule ſind die bibliſche Orientierung der Begriffe, Sinn für ſprachliche Unterſuchungen, Verwendung der Bundesidee, typiſche Deutung des Sabbathgebotes (am nachdrücklichſten in Wegeweiſer der Einfältigen Fr. 131, auch Hallel. S. 560). Eine akademiſche Reiſe führte ihn nach England und Frankreich und vorher nach Genf. Dort hat U. gepredigt, aber mit Labadie wohl keine Berührung gehabt. (Gegen Goebel und Ritſchl vgl. das urkundl. Zeugnis im Bremer Min.-Prot. vom 31. Juli 1670 bei Iken, S. 273.).

Nach ſeiner Heimkehr wurde U., 25jährig (1660), Paſtor in Mülheim a. d. Ruhr. Dieſer Ort iſt durch ihn zum ſprichwörtlichen Vorbild für den geſamten niederrheiniſchen Pietismus geworden. Die ziemlich ſtarke reformierte Gemeinde erlebte eine völlige Umwandlung. Es verlautet nichts von beſonderer Redegabe bei U., das hochdeutſche machte ihm ſogar Schwierigkeiten (Chriſt Braut S. ** 5 b). Doch bekunden ſeine Schriften bei aller Schwerfälligkeit eine ungewöhnlich feine Menſchenkenntnis. Stets ſtehen ihm treffende Bilder in Fülle zu Gebot. Man ſpürt den Charakter, der für eine heilige Überzeugung kämpft und zu herrſchen und zu ſiegen verſteht. Mit großem Ernſt verwaltete er ſein Amt in Predigt und Seelſorge. Die Lebensführung ſeiner Gemeindeglieder ſollte in jedem Zuge eine ſpezifiſch chriſtliche ſein. Bei ſeinen Hausbeſuchen drang er auf Einrichtung regelmäßiger Beſprechung chriſtlicher Wahrheiten im Familienkreiſe. Dieſe „Privatkirche, in der jeder Hausvater Paſtor iſt", ſchätzte er ſo hoch, daß nach ſeiner Meinung eher der bürgerliche Beruf mit einem andern vertauſcht werden ſollte, als daß ein chriſtliches Haus ſolchen Gottesdienſt ganz entbehre (Wegw. der Einfält., Widmung). Bald erwuchſen hieraus freie Verſammlungen zur Pflege der Gottſeligkeit. Im eignen Hauſe geſtaltete ſich U.s „Übung" zur Katechiſation. Wertvolle Unterſtützung leiſtete ihm hier und ſonſt ſeine Lebensgefährtin Margarete, Tochter des franz.-ref. Predigers Hulſius in Weſel. Die Leute drängten ſich zu den Predigten und Beſprechungen. U. war unermüdlich, dabei von großer Beſonnenheit und Zähigkeit. Nichts ſprunghaft Ungleichmäßiges, nichts Überſpanntes zeigt ſich bei dem Vielgeſchäftigen (vgl. Hallel. S. 584). Als er 1668 Mülheim a. d. Ruhr verlaſſen hatte, drohte zwar eine Weile Verwirrung und Separation (durch Eingreifen des luth. Territorialherrn und Beſuch des Labadiſten Yvon), doch die cleviſche Synode ſtellte bald die Ordnung wieder her.

Mehrere ehrenvolle Berufungen hatte U. ausgeſchlagen, als er Hofprediger der Landgräfin Hedwig Sophie in Kaſſel wurde (1668). Nach Heppe hat er den Pietismus am dortigen Hofe völlig heimiſch gemacht. Wir finden ihn ſpäter noch dort in hohem Anſehen. Auf ſeinen Einfluß kommt auch die Verordnung des Landgrafen Karl von 1692, durch welche Katechiſation vom 8. Lebensjahre ab, und Konfirmation mit 14 im Lande obligatoriſch wurde. In Kaſſel vollendete U. ſeine erſte Schrift (Chriſti Braut, 6. Dez. 1669, ſ. u.). Sie iſt ſeiner Fürſtin gewidmet. Doch entbehrte er wohl als Hofprediger die Gemeindethätigkeit. Darum ſchlug er einen Ruf der Königin Charlotte Amelie von Dänemark aus, folgte aber gerne, als ihm 1670 das Amt eines Paſtor primarius an St. Martini in Bremen angetragen wurde.

Für Bremen bedeutete U.s Name die Loſung einer Partei, die im Gegenſatz zu den bisherigen Predigern ſtand. Kaufleute hatten ihn empfohlen, die Bauherren berufen und hohes Gehalt bewilligt. Das geiſtliche Miniſterium der Stadt hingegen betrachtete ihn

mit dem größten Mißtrauen. Die Klagen gegen den unruhigen Neuerer beim Rat wollten nicht aufhören. Nachdem der Verdacht des Labadismus abgeschüttelt war, heißt es in einer neuen Beschwerde, U. schaffe die Perikopen ab, ändere die Formulare, bringe auf die Kanzel, was ihm gerade am Herzen liege, zeige quäkerische Gebärden beim Gebet u. dgl. m. Eine allgemeine Aufregung ergriff die Stadt. Man konnte diesem Manne gegenüber nicht gleichgiltig bleiben. Manche waren wie von Sinnen durch die ernsten Bußpredigten. Einige Selbstmorde galten allgemein als Folgen. Es entspricht ganz genau der Stimmung in den orthodoxen Kreisen, wenn J. H. Reitz von seinem Freund Joachim Neander berichtet, dieser habe als Student einst U.s Predigt aufgesucht „mit dem Absehen etwas zu hören, so man hernach übel deuten und austragen möchte". Die plötzliche Bekehrung ist bestens verbürgt und in der Wirksamkeit U.s nicht ohne Gleichen. So wissen wir z. B. von E. W. Buchfelder (1645—1690, Pastor in Büdingen, Mühlheim, Emden), daß er als Jurist durch eine Predigt U.s in Kassel zur Theologie geführt worden ist. Neander ist fortan in kindlicher Anhänglichkeit seinem geistlichen Vater ergeben. Die Vorgänge in Bremen glichen im ganzen der Mülheimer Zeit, doch behauptete sich die Opposition. Wie eine amtliche Angabe von 1680 besagt, hielt U. täglich drei Stunden Privatunterredung und eineinhalb St. Katechisation. Sonntag Nachm. versammelten sich die Männer und jungen Gesellen bei ihm zur Besprechung eines Schriftabschnittes. Fast noch thätiger war seine Frau. Sie leitete nicht nur eine Besprechung mit Frauen und Jungfrauen, sondern versammelte auch an allen Wochentagen von 11 bis 12 die jüngeren Töchter. Mittwoch und Sonnabend Nachm. kamen die Kleinen zu ihr, um auf die Katechisation vorbereitet zu werden. An einigen andern Nachmittagen brachte sie den Dienstmägden und geringen Leuten das einfältige Verständnis der 5 Hauptstücke bei. (Ausführlicher Bericht von der Art und Weyse, wie Herr Undereyk und seine Haußfrau ihre beyderseits sonderbahre Versammlungen halten, **Venerando Ministerio** übergeben 22. Dezember 1680 — mit Kritik vom Februar 1681, im Bremer St.-A.) Die Kollegen zürnten, in der ganzen Stadt las man die Diktate der Pastorin. Aber der Rat, in dem U. ergebene Anhänger zählte, demütigte nicht ungern das geistliche Ministerium. Unzweifelhaft hat der Primarius von Martini oft nach Pietistenart den kirchlichen Gesichtspunkt verkannt, und die Unterstützung seiner Bestrebungen angenommen, wie sie sich ihm bot. Er hat sich um die Ministerialsitzungen wenig gekümmert, obgleich er alternierender Präses war. Schroff begegnete er den Amtsbrüdern, die auf seine Art nicht eingingen. Bei Neuwahlen kam es zu heftiger Agitation. Nach St. Martini brachte U. 1676 als Hilfsprediger seinen Schüler Cornelius de Hase, ließ ihn dann widerrechtlich zum 3. Prediger machen und so ins Ministerium einrücken. Die Hilfspredigerstelle wurde 1679 mit Joachim Neander besetzt. Im ganzen sind nicht weniger als elf Freunde U.s zu seinen Lebzeiten auf Bremer Gebiet angestellt worden. Sie kamen aus Frankfurt, Mülheim, Elberfeld u. s. w. Weitgehende Reformpläne gegen das Staatskirchentum in Bremen begegnen uns in dem „Memorial der beiden Prediger Theodor Undereyk und Cornelius de Hase an den präsidierenden Bürgermeister Dr. Harmes, **praesentatum Ven. Ministerio** 1679 d. 27. Juni." Hauptwunsch ist ein Presbyterium, das ernstliche Kirchenzucht üben und den Predigern in ihrem Amt helfen soll. Das Abendmahl gebührt nur den Gläubigen. Bei den Kindern ungläubiger — d. h. hier unwissender — Eltern soll auch die Taufe nicht ohne weiteres vollzogen werden. — Während diese Wünsche undurchführbar blieben, hatte U. großen Erfolg mit seinen Bemühungen um die Katechisation. Gründliche pfarramtliche Unterweisung vor dem ersten Abendmahlsgang ward allgemein angeordnet und nahm am 28. Januar 1672 in den vier Stadtkirchen ihren Anfang. Ein feierlicher Akt bildete den Schluß. (Über U.s katechetische Hilfsbücher s. u.) — Das Schulwesen im engeren Sinn wurde durch Anregung einer Schulgründung im Dorf Rablinghausen gefördert. — Nach langen Bemühungen gelang 1684 für die Parochie von St. Martini die Abschaffung des Beichtpfennigs. — Reichlich 22 Jahre lang hat U. in Bremen gewirkt und mehr und mehr Boden gewonnen. Als er am 1. Januar 1693 die Augen schloß, kam auch im Ministerium die Hochachtung vor dem seltenen Manne zum Ausdruck. Noch am Weihnachtsfeste hatte der Rastlose mehrfach gepredigt. Bei dem Begräbnis am 6. ehrte de Hase ihn durch eine schöne „Abdankungsrede" (außer b. Arnold vor Hallel.[2] 1722).

II. Schriften. Die Mitteilungen hierüber sind so lückenhaft und falsch, daß eine genauere Übersicht nötig ist. Zugleich führen wir damit die Hauptgedanken U.s vor.

1. Christi Braut unter den Töchtern zu Laodicaea, das ist ein hochnötiger Traktat in diesen letzten Tagen, darinnen die lebendige Kraft des seligmachenden Glaubens von

allen Schmachreden der in dieser Zeit Christi scheinender Spötter nicht nur aus H. Schrifft, sondern auch auß gleichlautenden Zeugnüssen der darin gottseelig erfahrenen und von Gott gelehrten Männern gereiniget und verthädiget wird. In drey Teil, deren der I. die unfehlbaren Kennzeichen, der II. die verschiedene Hindernüssen, der III. die darzu nöthige Mittel in sich verfaßt. Hanau 1670, (46) + 232 + 119 + 459 SS. 8°, ²1697. — Das Buch ist entstanden aus dem Verlangen nach einer ausführlichen deutschen Kasuistik, die Methode erinnert stark an Hoornbeecks Theologia practica. Ein Leitsatz [der sich oft zu einem breiten, schwerfälligen Abschnitt auswächst] wird erläutert durch gut gewählte Belegstellen aus der Schrift, Katechismus und Kirchenlehrern. Besonders reichlich sind die Niederländer und Puritaner vertreten. Luthers Lieder fehlen nicht, die Aufnahme von Arndt und Heinrich Müller wird besonders gerechtfertigt (** 6 b). — Alle Menschen sind von Natur gottlos und verloren. Aber die erwählt sind von Ewigkeit, finden durch Vereinigung mit Gott Heil und unaussprechliche Seligkeit. Mittel dazu ist Christus, angenommen im Glauben. Das entscheidende Kennzeichen des seligmachenden Glaubens wird darin gefunden, daß man Christus mehr begehrt als alles Vergängliche. Zur Verdeutlichung dieses in allen Schriften wiederkehrenden Gedankens vergleicht U. die Stellung der verlobten Braut. Wie diese, wenn sie das Jawort gegeben hat, sich unverbrüchlich gebunden weiß, so soll Christi Braut ihn vor allem begehren, ihm die Treue halten und durch ihren Wandel ihm Ehre machen. So ist der Titel des Buches zu verstehen, keineswegs aber von gefühlsmäßiger Hohenliedesfrömmigkeit (das Referat bei Ritschl I, S. 372 ist eitel Phantasie, ein paar gelegentliche Wendungen haben ihn irregeführt. Vgl. noch Halleluja S. 307 und 355 ff. Einfält. Christ 1700, S. 20). Oft ist der Glaube nur schwach. Man würde deshalb die Gewissen verwirren, wenn man höheres fordern wollte als dieses Mehrbegehren Christi. Im Zusammenhang hiermit ergiebt sich ihm die Bedeutung christlicher Gemeinschaft: „weil nirgendwo die vollkommene Abbildung des mehrgeliebten so klärlich als in den wiedergeborenen Kindern Gottes zu spüren, so liebt er dieselbigen mit himmlischer Zuneigung über alle Freunde und Verwandten nach dem Fleisch" (I, S. 131). — Hindernisse des geistlichen Lebens sind falsche Sicherheit des Gewissens, bloß äußerliche Übung der bürgerlichen und kirchlichen Pflichten und des Gebets, Dämpfen des hl. Geistes. — Zu evangelischer Aufrichtigkeit werden folgende Mittel empfohlen: Behutsamer Gebrauch bezw. Meidung der an sich zugelassenen Mitteldinge, bes. in Luxus, Spiel und Tanz. Irdischer Reichtum ist eine Gottesgabe; man sei ein gewissenhafter Verwalter und spare, um guten Zwecken wirksam helfen zu können (III, S. 53 ff.). Das vornehmste Mittel aber ist das Gotteswort, zunächst im Predigtamt, daneben aber auch in privater Verwaltung. Wie der irdische Beruf, so sei der Christenstand Inhalt der Gespräche!

2. Halleluja, das ist, Gott in den Sünden verkläret. Oder des Sünders Wanderstab zur Erkänntnüs, Genießung und Verklärung des höchsten Gutes. Erster Teil Bremen 1678, 600 SS. in 4°, der Königin Charlotte Amelie von Dänemark gewidmet. ²Herborn 1722, auch holländisch 1684, 401 SS. in 4°. Deutscher Auszug von Chr. Stähelin u. d. T.: Eheliches Jawort der gläubigen Seele ²1731, 212 SS. 8° (Eine Ausgabe Hanau 1668, welche Heppe 471, und Ritschl I, 371, Goebel II, 301 nachschreibend, anführen, hat nie existiert). — Diese Schrift ist ein breit angelegter Entwurf des Heilswegs nach coccejanischem Schema in Frageform. Der vorliegende erste Teil behandelt „die Zubereitung des auserwählten Sünders zum Werk der Verklärung und dessen Anfang mit dem wahren Glauben". Die Untersuchung des Glaubensbegriffes zeigt Selbstständigkeit und Feinheit (Kap. XVIII—XXVIII). Glaube ist für U. ein Assensus practicus (S. 180 f.). Erkenntnis ist zwar unabtrennbar mit dem Glauben verbunden, gehört aber doch streng genommen nicht zu seiner wesentlichen Art und Eigenschaft. Demgemäß heißt es: „Notwendige Stücke des Glaubens nacheinander und insbesondere namhaft zu machen und zu zehlen, dürfte sich schwerlich thun lassen (S. 215). Rechter Glaube ist 1. ein Zuflucht nehmen (חזה), 2. ein festes festes Besitzen (בטח). Sein erster Anfang ist ein Hungern und Dürsten, und solches Gern-glauben-wollen ist schon Glaube (S. 238). Entschieden tadelt U. das Haschen nach süßen Gnadenempfindungen (S. 235, S. 435, gegen Ritschl I, S. 372 f. Einmal findet sich sogar darauf bezüglich ein leiser Vorwurf gegen Theodorus a Brakel). Von den Kennzeichen, an denen der Glaube sich seiner Rechtbeschaffenheit vergewissert (Kap. XXIX—XXXIV), ist das wichtigste schon früher dargestellt. Des Glaubens Güter und Vorrechte werden kurz beschrieben (Kap. XXXV—XXXVII, Rechtfertigung, Versühnung, geistliche Kindschaft, Heilig- und Herrlichmachung). Ursprung des Glaubens (Kap. XXXVIII) ist die Kraft des hl. Geistes in der Wiedergeburt bei rechtem

Gebrauch von Wort und Sakrament. Hier wird über die Abendmahlsgemeinschaft mit Ungläubigen geredet (S. 544 ff.) U. wünscht strenge Kirchenzucht, polemisiert aber gegen den Donatismus der Labadisten (wie schon * 1b). — Die Übung des Glaubens in der Liebe sollte im zweiten Teil nach den verschiedenen Beziehungen zur Darstellung kommen. Einen kurzen Entwurf bieten die beiden letzten Kapp. des vorliegenden ersten Teils. Zunächst wird eine kurze Erklärung der 3 Hauptstücke gegeben (Kap. XXXIX), dann schließt das Buch mit der „Abbildung eines Menschen, in welchem der Glaub hat angefangen durch die Liebe thätig zu sein". Aus seiner eigenen Übung und Erfahrung beschreibt der Verf. die Wirkungen der Gnade Gottes im persönlichen und beruflichen Leben. — Der zweite Teil ist nie erschienen. Die verschiedenen Auflagen und Bearbeitungen des umfänglichen Werkes zeigen, wie geschätzt es gewesen ist. —

Dem Halleluja wesentlich ähnlich ist der Gedankenaufbau in zwei kurzen Katechismen U.s. Sie verleugnen nicht einen starken systematischen Trieb, obgleich sie nur eine schlichte Auslegung der Hauptstücke bieten wollen. Die Ausführung verdient sowohl inhaltlich als formal hohes Lob. Beiden ist eine Auswahl schöner Gebete angehängt. Bei fast gleichem Umfang ist übrigens das Verhältnis zueinander rätselhaft (auch zu Halleluja Kap. XXXIV, vgl. das. S. **** 2 a).

3. Wegweiser der Einfältigen zu den Ersten Buchstaben des wahren Christenthums, meistenteils nach der Ordnung der Fünf Hauptstück Christlicher Religion, Bremen 1676 (48) + 120 SS. in 12°. Das Buch ist zum Nutzen der Landbevölkerung geschrieben. Eine wichtige Widmung an die Hausväter der Martinigemeinde geht voran. U. ist Gegner der Zergliederungsmethode, die nur im mündlichen Unterricht angewandt werden mag. In diesem Lehrbüchlein sollen „Die trostreichen Wahrheiten aneinandergeknüpft aufs Papier gesetzt" werden, jedoch einfacher als im Heidelberger Katechismus. Ausgehend von Gottes Wesen und Eigenschaften bespricht er Schöpfung und Erhaltung (Erkl. des 1. Art.), dann die Sünde (elenchtische Auslegung der 10 Gebote), und die Erlösung (2. u. 3. Art.). Besonders sorgfältig wird wieder die Heilsaneignung durch den Glauben entwickelt. Ursprünglichste Äußerung desselben ist das Gebet (Erkl. des U.V.), seine Nahrung findet er an Wort und Sakrament (4. und 5. Hauptst.), seine Betätigung regelt sich nach dem Dekalog (normative Ausl. der 10 Gebote). Am Schluß ist der ganze Stoff noch einmal in 12 knappen Fragen zusammengefaßt. —

Noch mehr nach dem coccejanischen Schema eingerichtet, und noch übersichtlicher in genauerem Anschluß an Halleluja ist der zweite Katechismus, dessen Entstehungszeit nicht näher festzustellen ist. Hier ergiebt der Titel zugleich hinlänglich deutlich die Gliederung:

4. Der Einfältige Christ durch wahren Glauben mit Christo vereinigt, und nach offtbegangnem Mißbrauch zu dem rechten Gebrauch des Heiligen Abendmahls, und deme gemäß zu leben, vorgestellet: Durch Fragen und Antwortden in zweyen Haubtstücken. Erstlich von der tröstlichen Vereinigung des Sünders mit Gott in Christo. Zum andern, von dem Christlichen Leben, durch eine dankbare Gegenliebe solcher Vereinigung gemäß eingerichtet. (Ist nur in einem Nachdruck nachweisbar: Eschwege 1700 (10) + 92 SS. 12°). — 1. Von den zwei Parteien — Gott und dem Sünder, von dem Mittel der Vereinigung beider: Christus, und vom Glauben an ihn, von der Versiegelung derselben von seiten Gottes durch die Sakramente. 2. Von der Erneuerung, der Pflichterfüllung nach Gottes Gebot, und von der Übung des Gebets. — Den Schluß des Büchleins bilden Gutachten gegen unterschiedslose Zulassung zum Abendmahl.

5. Der Närrische Atheist entdeckt und von seiner Thorheit überzeuget. In zweyen Theilen. In dem Ersten als ein solcher, der da wissentlich, willens und vorsetzlich, ihme selbst und anderen die Gedanken, welche sie von Gott haben, nehmen will. In dem zweyten als ein solcher, der da unwissend und ungemerkt auch unter dem Schein des wahren Christenthums, ohne Gott in der Welt lebet. Bremen 1689, 974 SS. 8°, liegt auch holländisch vor Amsterdam 1702, 245 SS. 4°, mit Widmung an Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg, Landgraf Karl von Hessen, und Georg Ludwig von Braunschweig. Offenbar ist eine deistische Strömung spürbar geworden. Der erste Teil will die verstandesmäßigen Zweifel durch Gegengründe entkräften. Neben dem üblichen apologetischen Material wird mit besondrem Nachdruck die Erfahrung der Christen geltend gemacht. Denn unzweifelhaft ist es, daß Menschen Erfahrung gehabt haben von ihrer eignen großen Veränderung, von einer übernatürlichen Gotteserkenntnis, die entweder allmählich erwuchs (Samuel, Timotheus), oder aber mit blitzartiger Plötzlichkeit entstand, als die von Gott bestimmte Zeit der Veränderung da war (Pfingsten, Paulus, — S. 168). Eine unbestreitbare Erfahrungsthatsache ist die unbeschreibliche, den Verstand überragende

Gemeinschaft Gottes mit der Seele, und weiter die Gewissensqual beim Widerstreben gegen die Wahrheit. — Der zweite Teil richtet sich gegen die Atheisten der Praxis. Alle gelten bei Gott als solche, auch die Glieder der sichtbaren Kirche, sofern sie nicht kräftig bekehrt oder wiedergeboren sind. Mit gesundem Takt, wird weitergehendes Schematisieren vermieden, doch wird auch in den Wiedergeborenen fortdauernder praktischer Atheismus gefunden. —

Es bleibt immerhin bemerkenswert, daß der Anfänger der Konventikel dieses Buch geschrieben hat. Richtig erkennt er den religiösen Defekt im Atheismus. Er weiß genau, daß die Überwindung weder durch den Intellekt, noch durch den Willen zu erwarten ist. — Übrigens sind die drei letzten Schriften so gut wie unbekannt geworden.

III. Die geschichtliche Bedeutung ergiebt sich aus dem Bisherigen. „Was Spener in der lutherischen Kirche ist, das ist Undereyck in der reformierten gewesen", — so hat de Hase 1703 geurteilt. Mit Einschränkung auf Deutschland wird man diesen Satz in der That gelten lassen. Zwar ist [anders als das Luthertum] der Calvinismus dem Pietismus wesensverwandt, und dieser bezeichnet in der deutschen reformierten Kirche nur eine Welle, die von den Niederlanden und England herüberflutet. U. hat seine Richtung in den Niederlanden empfangen, aber ebenso gewiß hat er eine starke Eigenart. Er ist nicht Voetianer oder Coccejaner, sondern beides. Was seinen starken, praktischen Interessen sich einordnet, wird übernommen. Die aktuellen Kontroversen seiner Zeit bleiben unberührt, wenn sie seine Tendenzen nicht angehen. Seine ganze Aufmerksamkeit konzentriert sich auf die Fragen der subjektiven Heilsaneignung. Das Glaubensleben frischer, voller, tiefer, persönlicher zu gestalten, Verklärung Gottes im Sünder durch dessen hingebenden, genau geregelten Gehorsam zu bewirken, darauf sind alle seine Bemühungen gerichtet, seine schriftstellerischen Arbeiten, seine Bestrebungen in Predigt, Katechese, Seelsorge. Eben diesem Zweck sollen auch die freien Associationen dienen. Die Schranken dieses Standpunktes zeigen sich in dem geringen Verständnis für den calvinischen Gemeindegedanken, sowie für die Aufgaben und Güter des kulturellen Lebens. Doch begegnet nirgends eine Spur separatistischer Engigkeit.

Mit allem Ernst und Eifer verband sich nüchterne Besonnenheit. Darum sehen wir so viele tüchtige jüngere Männer unter seinen Anhängern. Wir finden, daß nicht nur Stürmer, wie Schlüter, Copper, Detry ihm folgen, sondern er bürgert „die Übung der Gottseligkeit" in den Häusern ein und hat die Konventikel in seiner Kirche wirklich populär gemacht. Dieser in seiner Stimmung voetianische Pietismus ist volkstümlich. An den frommen Gesängen der Feldarbeiter erkannte man das mülheimische Gebiet. Von hier haben Neanders Lieder ihren Siegeszug angetreten. Wahrscheinlich hat auch U. Lieder gemacht. Die Angaben im „Geistlichen Harfenspiel der Kinder Zion" sind indessen unsicher. Das bekannteste der dort aufgeführten Lieder: „Erleucht mich Herr mein Licht" ist jedenfalls von U.s schon erwähntem Schüler Buchfelder (Meiners, Ostfriesch. Kerkgesch. II, 1739, S. 524). In Cassel erschienen 1693 Übersetzungen dreier Schriften von Willem Teellinck (s. d. A. Bd XIX, 472): Soliloquium, das neue Jerusalem, die Klage Pauli. Der Übersetzer J(ohannes) D(eusing aus Bremen) handelte wohl infolge einer Anregung U.s, der in so vielen Zügen an Teellinck erinnert. — Die Donnerstagsversammlungen in Mülheim, deren Beginn wohl 1661 zu setzen ist, erhielten sich bis 1740 (Tersteegen, geistl. und erbaul. Briefe II, 1, S. 17), um 1700 wurden sie zeitweilig von den Pastoren gehalten. Tersteegen erfuhr in diesem Kreis tiefe Eindrücke und nannte U. den Reformator von Mülheim. Seit 1727 hat er in diesen Versammlungen geredet. Wesentlich durch seine Mitwirkung wurden sie 1750 zu frischem Leben erweckt, und blühten lange fort, bis etwa 1840 durch Pastor Stursberg ein neuer Aufschwung kam. Es ist lehrreich, daß Mülheim, ähnlich wie Utrecht und Middelburg noch heute ein Centrum religiöser Bewegungen ist.

In Bremen hat de Hase, und nachher besonders Fr. Ad. Lampe die Gedanken U.s zum Siege geführt. Es war St. Martini, das später einen G. G. Treviranus und Gottfried Menken berief. — Auch mit dem hessischen Hof blieb U. in dauernder Verbindung. Das beweisen die Widmungen der drei Hauptschriften. — Über Beziehungen zu Spener läßt sich nicht viel feststellen. In dem Kreis, der sich in Frankfurt an diesen anschloß, hatte U. persönliche Freunde. Neander fand, von Heidelberg kommend, bei Spener herzliche Aufnahme. Zur Rechtfertigung seiner Versammlungen hat sich U. in Bremen auch einmal auf Dr. Speners Vorgehen in Frankfurt berufen (Iken, S. 99, 275). **Goeters.**

**Unfehlbarkeit des Papstes** s. d. A. Vatikanisches Konzil.

**Ungariſche Konfeſſionen.** — Kiss, A. XVI. században tartott Magyar református zsinatok végzései (Beſchlüſſe der ungariſchen reformierten Synoden des 16. Jahrhunderts), Budapeſt 1882; K. Müller, Bekenntnisſchriften der ref. Kirche, Leipz. 1903; E. Böhl, Confessio helvetica posterior, Wien 1866, p. XV ff.; P. Bod, Historia Hungarorum ecclesiastica, Tom. I, Lugd. Bat. 1888; F. Balogh, History of the Reformed church of Hungary, Ref. Church-Review, July 1906.

Hauptträger der reformierten Lehre wurde in Ungarn Matthias Dévay (ſ. den A. Bd IV S. 598,14 ff.), der zunächſt in Luthers Sinne gewirkt hatte, ſich aber ſeit 1542 den Schweizern anſchloß. Durch das Wirken des Peter Melius (ſ. den A. Bd XII S. 567 ff.) wurde Debrezin ſeit 1558 der geiſtige Mittelpunkt der reformierten Richtung, der ſich die ungariſchen Proteſtanten faſt durchweg ergaben, während Siebenbürgen lutheriſch geſinnt blieb. Den äußeren Anſtoß zur Abfaſſung eines reformierten Glaubensbekenntniſſes gaben die Jeſuiten, die ſeit 1560 ihre gegenreformatoriſche Arbeit begannen. Unter ihrem Einfluß erhob der Erlauer Biſchof Anton Verantz unermüdliche Klagen wider die Erlauthaler bewaffnete Schar, die ſich zum Schutze des Proteſtantismus zuſammengefunden hatte: ſie ſeien Brandſtifter und Rebellen. Einen wirklichen Erfolg erzielte die Gegenreformation unter Ferdinand und Maximilian noch nicht, aber die Reformierten ſahen ſich doch genötigt, ausführlichen Bericht ihres Glaubens zu geben. Melius konnte dafür ein umfangreiches Schriftſtück vorlegen, an welchem vielleicht auch ſein Kollege Gregor Szegedy mitgearbeit hat. Es erſchien im gleichen Druck, jedoch mit verſchiedener Vorrede 1562 als Confessio catholica . . . exhibita sacratissimo et catholico Romanorum Imperatori Ferdinando et filio suae Majestatis Regi Maximiliano, ab universo exercitu equitum et peditum S. R. M., a Nobilibus item et incolis totius vallis Agrinae, — und zugleich als Confessio ecclesiae Debreciensis. In ziemlich ungeordneter Weiſe wird der geſamte Stoff der chriſtlichen Lehre vorgetragen: die einzelnen Abſchnitte ſind ganz nach ſcholaſtiſcher Manier durchgearbeitet, nirgends ſpricht das gläubige Gemüt, überall nur der logiſch ausmeſſende Verſtand. Zufälligkeiten bis herab zum Alpdrücken und bis zu der Frage, ob illegitime Kinder ſelig werden können, werden mit ſonderbarer Umſtändlichkeit behandelt. Die Lehre iſt bezüglich der Sakramente calviniſch, bezüglich der Erwählung ebenfalls: doch drängt ſich die Prädeſtination theoretiſch überall in einer ſcholaſtiſchen Trockenheit hervor, die mehr an die Epigonen, als an Calvin ſelbſt erinnert. Rätſelhaft iſt, daß die Rechtfertigung einerſeits klar als Imputation gedeutet wird, und doch in anderem Zuſammenhange der Satz zu leſen ſteht (Bekenntnisſchriften S. 327,9, vgl. 282,23 ff.): Tridentinum anno 1547 et 1546 celebratum de iustificatione, de fide, operibus, recipimus.

Die theologiſche Unbeholfenheit dieſer Schrift führte ſehr bald zu einer noch völligeren Anlehnung an die Schweiz. Zunächſt übernahm eine Synode von Tarczal 1562 Bezas dogmatiſchen Abriß „Confessio christianae fidei" in einer leichten Bearbeitung. Eine ſiebenbürgiſche Synode von Torda ſchloß ſich 1563 an. Obgleich dieſes Bekenntnis ſofort zu Klauſenburg gedruckt worden ſein ſoll, iſt doch nur ein Druck von Sárospatak 1655 nachweisbar: Compendium doctrinae christianae, quam omnes Pastores et Ministri Ecclesiarum Dei in tota Ungaria et Transsylvania, quae incorruptum Jesu Christi evangelium amplexae sunt, docent ac profitentur. Hier wird die calviniſche Lehre in ſyſtematiſcher Abrundung vorgetragen, beſonders ausführlich die Stücke von Rechtfertigung und neuem Leben ſowie von den Sakramenten. Bezas Entwurf einer presbyterialen Kirchenordnung wurde indeſſen ſo gut wie ganz beſeitigt.

Auch die Herrſchaft dieſer Schrift währte nicht lange: man bevorzugte bald die mildere Confessio helvetica posterior Bullingers. Eine Synode von Debrezin 1567 beſchloß: Inter reliquas confessiones recepimus et subscripsimus helveticae confessioni . . . Et quicunque confessionem nostram in synodis confirmatam et hanc confessionem helveticam . . . temere reiecerit . . . iurisdictione ecclesiastica puniendum statuimus. Es ſollten alſo die vorigen Bekenntniſſe nicht beſeitigt werden; dazu ſtellte eine ganze Reihe von Synoden, darunter die zu Debrezin ſelbſt, in den durch Blandrata und Franz David hervorgerufenen antitrinitariſchen Kämpfen neue orthodoxe Artikel auf, die ſich teilweiſe auch auf die Sakramentslehre u. ſ. w. einlaſſen. Dahin gehört auch die Confessio Czengerina von 1570 (nicht 1557), die man lange Zeit als „das ungariſche Bekenntnis" verzeichnete, die aber thatſächlich keine hervorragende Bedeutung beſitzt.

In der Gegenwart hält ſich die ref. Kirche in Ungarn ebenſo wie in Öſterreich allein an die Helvetiſche Konfeſſion und den Heidelberger Katechismus. E. F. Karl Müller.

**Ungarn, kirchlich-statistisch.** — Quellen: 1. Die in den Ländern der ungarischen Krone am Anfange des Jahres 1901 vorgenommene Volkszählung, resp. deren Resultat, zusammengestellt u. ausgegeben von Béla Kenéz: Magyarország népességi statisztikája. Budapest, 1906, 8°, 320 S. 2. Magyarország közoktatásügye az 1904 évben (Der vom königl. ung. Kultus- und Unterrichtsminister vom Stande des Schulwesens handelnde, dem Landtage unterbreitete Bericht v. J. 1904), Budapest 1906, 4°, 184 S. 3. Organisation religieuse de la Hongrie par Emile Horn, Paris 1906, 8°, 61 S. 4. A magyarországi protestáns egyházak története (Geschichte der ungarischen protestantischen Kirche), von Franz Balogh, Professor der Theologie, Debrecen 1905, 8°, 167 S. 5. Magyarország egyháztörténete föbb vonásokban (Kirchengeschichte Ungarns in Hauptzügen) von Dr. Johann Karáwonyi, röm.-kath. Domherrn, Nagyvárad 1906, 8°, 357 S. 6. Geschichte des Evangeliums in Ungarn von Stefan Linberger, evang. Pfarrer, Budapest 1888, 8°, 199 S. 7. Magyar evangélikus egyházjog (Ung. evang. Kirchenrecht), von Karl Mikler, Professor, Budapest 1906, 8°, XIX und 742 S. 8. Protestáns Képes Naptár (Protest. Bilderkalender), redigiert von Karl Szász, Sektionsrat, LIII. Jahrgang, Budapest 1906, 8°, 79 S. Außer diesen noch mehrere hierher bezügliche Daten kirchlich-geschichtlicher Werke, kirchlicher Schematismen, kirchlicher und politischer Blätter und Zeitschriften.

Die zur heiligen Stephanskrone gehörigen Länder des ungarischen Staates sind: a) das eigentliche Ungarn, inbegriffen Siebenbürgen und Fiume, b) Kroatien und Slavonien, nebst der ehemaligen Militärgrenze, deren Gesamtflächeninhalt 5853 geographische Quadratmeilen (324 851 qkm) beträgt. Die Zahl der Einwohner besteht laut der letzten allgemeinen Volkszählung im Jahre 1901 aus 19 254 559 Seelen (am Ende 1906 ca. 20 000 000). Was die Nationalität betrifft, so sind hierunter Magyaren 8 742 301 (45,4%), Deutsche 2 135 181 (11,1%), Slovenen 2 019 641 (10,5%), Rumänen 2 799 479 (14,5%), Ruthenen 429 447 (2,2%), Kroaten 1 678 569 (8,7%), Serben 1 052 180 (5,5%). Andere 397 761 (2,1%). Der Konfession nach gehören a) zur römisch-katholischen Kirche 9 919 913 (51,5%), zur griechisch-kath. 1 854 143 (9,6%), zur griechisch-orientalischen (orthodox), 2 815 713 (14,6%), zur Augsburgischen Konfession bekennen sich 1 288 942 (6,7%), zur reformierten (helvetischer Konfession) 2 441 142 (12,7%), zur Unitarischen Religion 68 568 (0,4%). Israeliten sind 851 378 (4,4%), andere Religionen und Sekten (Anglikaner, Baptisten, Nazarener ꝛc.) 14 760 (0,1%). Ehelich geboren waren (im Jahre 1904) 682 064, unehelich Geborene 73 462, zusammen 755 526 Geburten. Gestorben sind 495 836. Von den 182 170 geschlossenen Ehen waren gemischte Ehen: 19 127 (10,50%).

Schulpflichtige Kinder gab es im ungarischen Staate, und zwar im Alter von 6—11 Jahren 2 174 577, im Alter von 12—14 Jahren 1 241 010, zusammen 3 415 587. Thatsächlich besuchten die Schule 2 657 263 Kinder (77,8%). Von den Volksschulen waren 1921 Staats-, 2804 Gemeinde-, 375 Privat-, 12,766 Konfessionsschulen (und zwar röm.-kath. 5280, griech.-kath. 1991, griech.-orient. 1756, evang. Augsb. Konf. 1362, reform. 1863, unit. 36, isr. 478), zusammen also 17 866 Schulen. Den Konfessionen nach scheiden sich die die Schule besuchenden Kinder (in Ungarn) in röm.-kath. 1 268 319 (49,34%), griech.-kath. 234 873 (11,82%), griech.-orient. 274 127 (12,84%), ev. Augsb. Konfession 200 939 (7,30%), reform. 344 078 (13,93%). unit. 9 908 (0,39%), isr. 102 326 (4,38%), and. Konf. 22). Die Zahl der Lehrer betrug 31 678 (hiervon Lehrerinnen 8157). Die Zahl der Lehrerbildungsanstalten war 89, und zwar 27 vom Staate erhaltene, die übrigen konfessionelle Institute. Die Zahl der Zöglinge war 10 362, hiervon in Staatsanstalten 3995. Das Volksschulgesetz wurde im Jahre 1868 beschlossen und sanktioniert. — Das Gesetz über die Mittelschulen und Qualifikationen der Professoren kam im Jahre 1883 zu stande. Das historische Recht der Konfessionen, öffentliche Gymnasien zu halten, blieb ihnen gesetzlich gesichert. Die Zahl der Mittelschulen war in Ungarn im Jahre 1904, und zwar Gymnasien 167, Realschulen 32, zusammen 199; hiervon Staatsschulen 63, Gemeindeschulen 11, Privatschulen 4 und Konfessionsschulen 121. Die Anzahl der Professoren war 3953, die der Schüler 62 201. In Kroatien und Slavonien waren 19 Mittelschulen, 399 Professoren und 6304 Schüler. — Wissenschaftliche Universitäten bestehen 3, und zwar 1. die Budapester königl. ungarische Universität, gegründet von Erzbischof Peter Pázmány im Jahre 1635, neu organisiert und erweitert durch die Königin Maria Theresia im Jahre 1770, nach Budapest verlegt im Jahre 1784. Die Zahl der ordentlichen, außerordentlichen Professoren, Privatdozenten und Lehrer ist 328, und zwar an der röm.-kath. theologischen Fakultät 13, an der juristischen und staatswissenschaftlichen Fakultät 53, an der medizinischen 151, an der philosophischen Fakultät 111. Bei den 4 Fakultäten waren im Wintersemester 1903/4 = 6586, im Sommersemester 5860 Studenten eingeschrieben, die meisten (4006 resp. 3392) bei der juristischen Fakultät. 2. Die Kolozs-

várer (Klausenburger) Universität, gegründet durch den Staat im Jahre 1872, ohne theologische Fakultät. Anzahl der Lehrstühle 110, die Anzahl der Schüler in den 4 Fakultäten (naturwissenschaftliche dann die philosophisch-philologische Abteilung bilden dort 2 Fakultäten) ist 1925. 3. Die Zágráber (Agramer) Universität, gegründet im Jahre 1874, mit 83 Professoren und Dozenten, ohne medizinische Fakultät. Die Anzahl der Schüler ist 1055. Die Unterrichtssprache der ersten zwei Universitäten ist die ungarische, in der letzteren die kroatische.

Rechtsverhältnis. Betreffend die röm.-kath., griech.-kath., griech.-oriental., evang. Augsburger Konf., reformierten und die unit. Religionen wurde die volle Gleichheit und Reziprozität durch den GA. 20 vom J. 1848 ausgesprochen. welcher zugleich versprach, daß sämtliche kirchliche und Schulbedürfnisse der genannten Kirchen auf Staatskosten bestritten werden. Die Erfüllung dieses Versprechens liegt aber auch heute noch in weiter Ferne. Später wurden die Beziehungen der einzelnen Konfessionen untereinander durch die GA. 53 vom J. 1868 und 43 vom J. 1895 geregelt. Durch GA. 42 vom J. 1895 wurde auch die israelitische Religion für rezipiert gesetzlich ausgesprochen, die Baptisten hingegen wurden durch die Ministerialverordnung vom 2. Nov. 1905 gesetzlich anerkannt und erhielten ihr Konstitutionsrecht. Kraft des GA. 7 vom J. 1885 erhielten 13 Oberhäupter der ref., luth. und unit. Kirchen einen Sitz im Magnatenhaus. Der Gehalt der Volksschullehrer, Mittelschullehrer und Geistlichen wird auf das festgesetzte Minimum vom Staate ergänzt, welches zugleich eine jährliche Subvention den prot. Kirchen bewilligt. Die Subvention ist im Budget vom J. 1907 mit Kr. 5 654 078 fixiert, welche Summe im Jahre 1908 mit 1 Mill., und in 1909 abermals mit 1 Mill. Kronen vermehrt wird. Die obligatorische Civilehe beruht auf GA. 31 vom J. 1894, die staatliche Matrikelführung auf GA. 33 vom J. 1894 und GA. 36 vom J. 1904. — GA. 32 vom J. 1894 regelt die Religion des von gemischten Ehen stammenden Kinder derart, daß die Verlobten vor der Eheschließung das Übereinkommen treffen können, daß ihre sämtlichen aus der Ehe stammenden Kinder in der Religion der einen oder der anderen Ehehälfte erzogen werden. Entsteht kein Übereinkommen, so folgen die Knaben der Religion des Vaters, die Mädchen der der Mutter. Die Übereinkommen vor der Eheschließung (Reversales) sind zum großen Vorteil der röm.-kath. Kirche und zum Nachteil der prot. Kirchen.

I. Römisch-katholische Kirche. Der Gründer und Wohlthäter der röm.-kath. Kirche in Ungarn war der erste gekrönte König Ungarns, St. Stephan (1001—1038). Seit jener Zeit übt jeder König Ungarns apostolische Rechte, und ist „supremus ecclesiarum patronus". Seit 1404 üben die Könige Ungarns das „jus placeti". Dieses Recht wurde durch das Konkordat von 1855 fallen gelassen, am 9. August 1870 jedoch mit Beiseitesetzung des Konkordats wieder hergestellt. Der König übt laut der Konstitution von 1848 und 1868 das Patronats- und Regierungsrecht über die katholische Kirche, durch Vermittelung des verantwortlichen Kultus- und Unterrichtsministers. An der Spitze des ung. röm.-kath. Klerus steht der Esztergomer (Graner) Erzbischof (das Erzbistum gründete St. Stephan im Jahre 1001). Seit 1279 ist derselbe der Primas des Reiches, seit 1452 legatus natus sedis Apostolicae, seit 1393, Ober- und Geheimkanzler, seit 1715 trägt er den Herzogstitel. Seine Rechte sind: er krönt und beeidigt den König; er kann eine Nationalsynode einberufen; jede Appellation geht, mit Umgehung der Wiener Nuntiatur direkt nach Rom. Unter seine Gerichtsbarkeit gehört teilweise auch die griechisch-katholische (unierte) Kirche.

Die ung. röm.-kath. Kirche teilt sich in 4 Hauptdiöcesen und 1 Hauptabtei.

1. Die Esztergomer (Graner) Hauptdiöcese enthält 1 Erzbistum, 8 Bischofsitze, 40 Erzdechantstühle, 207 Dechantstühle, 1783 Pfarren. Bischofsitze sind in Nyitra, Györ, Veszprém, Pécs und Vácz (gegründet von St. Stephan), ferner in Besztercebánya, Székesfehérvár, Szombathely (gegründet von Maria Theresia 1777).

Die Hauptabtei von Pannonhalma, gegründet von St. Stephan. Der Hauptabt (abbas de monasterio Sancti Martini in monte supra Pannoniam sita) ist der stete und oberste Abt der Benediktiner. Er ist der einzige „praelatus nullius dioeceseos" und direkt dem apostolischen Stuhle unterworfen, kann Diöcesansynoden abhalten. Seit dem Jahre 1870 ist er berechtigt, „privilegium ad instar" Firmungen vorzunehmen, und wie jeder Erzbischof und Bischof ist er Mitglied des Oberhauses. Die Hauptabtei hat 1 Dechantstuhl und 15 Pfarren.

2. Die Kalocsaer Hauptdiöcese enthält ein Erzbistum, 3 Bischofssitze, 29 Erzdechantstühle, 51 Dechantstühle und 658 Pfarren. Bestandteile desselben sind: das Erzbistum in Kalocsa (gegründet durch St. Stephan, zum Erzbistum erhoben 1135), das Csanáder

Bistum (gegründet durch St. Stephan, Residenzort Temesvár), das Nagyvárader Bistum (gegründet durch Ladislaus I. den Heiligen, 1095), das Siebenbürger Bistum (gegründet durch St. Stephan, Residenzort Gyulafehérvár).

3. Die Erlauer (Eger) Hauptdiöcese enthält 1 Erzbistum, 4 Bistümer, 18 Erzdechantstühle, 81 Dechantstühle, 753 Pfarren. Bestandteile der Hauptdiöcese sind: das Erlauer Bistum (gegründet durch St. Stephan, zum Erzbistum erhoben durch Franz I. im Jahre 1804). Die Bistümer Rozsnyó und Szepes (gegründet von Maria Theresia, 1776). Das Szatmárer und Kaschauer (Kassa), Bistum (beide gegründet durch Franz I. im Jahre 1804).

4. Die Zágráber (Agramer) Hauptdiöcese enthält 1 Erzbistum, 2 Bistümer, nämlich: das Zágráber Erzbistum (als Bistum gegründet durch Ladislaus I., zum Erzbistum erhoben durch Franz Joseph I. im Jahre 1853), das Zenger (Segniaer) Bistum (zusammengezogen aus den früheren Corbaviaer und Modruser Bistümern im Jahre 1833), das Diakovárer Bistum (entstanden durch Zusammenziehung des alten, im Jahre 1230 gegründeten Szerémer und bosnischen Bistums im Jahre 1773). Die Hauptdiöcese enthält 25 Erzdechantstühle, 66 Dechantstühle, 610 Pfarren in Kroatien, Slavonien und Dalmatien.

Die Zahl der Domkapitel ist 27. Es giebt 272 wirkliche und 152 Titular-Domherren; 30 wirkliche und 150 Titular-Äbte, 37 wirkliche und 109 Titular-Pröpste. Die Domkapitel (5 Gesellschaftsdomkapitel, Capitula collegiata) waren seit uralten Zeiten authentische Orte mit Amtssiegel; haben auf die Wahl des Bischofs keinen Einfluß. Die Zahl der weltlichen Geistlichen beträgt 6593.

Aufnahme von Ordensgeistlichen in das Land, Stiftung oder Aufhebung von Orden, kann nur mit Bewilligung des Königs oder auf Beschluß des Reichstages geschehen. Joseph II. (1782—87) hob 134 Mönchsklöster mit 1544 Mönchen und 6 Frauenklöster mit 191 Nonnen auf. Die heute bestehenden Orden sind folgende: Prämonstratenser, Benediktiner, Cistercienser, Kapuziner, Dominikaner, Franziskaner, Piaristen, Misericordianer und seit 1854 die Jesuiten. Die Zahl der Mönchsklöster ist 227, die der Ordensbrüder 2196. Die Zahl der Frauenklöster ist 365, die der Nonnen (Ursulinernonnen der hl. Elisabeth, Notre-Damenonnen, englische Fräuleins, graue Schwestern ꝛc.) 5420.

Theologische Institute (Seminare) sind in jedem Erzbistum und Bistum mit Ausnahme von 3 zu finden; sie sind organisiert auf Grund der kgl. Verordnung vom 25. April 1803; der größte Teil wird aus dem Religionsfonde erhalten. Gegenwärtig bestehen 18 Institute für weltliche und 13 für Ordensgeistliche, sowie ein Centralinstitut an der Universität zu Budapest; zusammen 32 Institute mit 880 Zöglingen und 177 Professoren. Die Unterrichtssprache der kath. Seminare ist bis heute die lateinische.

Kirchenvermögen. Der geistliche oder Kirchenzehent wurde 1848 gesetzlich aufgehoben. Für den Verlust wurde die Geistlichkeit niederen Ranges durch Grundentlastungspapiere entschädigt. Das Testierungsrecht der oberen Geistlichkeit wurde durch ein Gesetz vom Jahre 1715 geregelt; es erstreckt sich nur auf den dritten Teil ihres rein erworbenen Vermögens, das 2. Drittel geht in das Eigentum der Kirche über, das 3. Drittel in das des Staates. Die untere Geistlichkeit kann mit Ausnahme des 20. Teiles des Erwerbes frei testieren. Das Gesetz vom Jahre 1498 verbietet der oberen Geistlichkeit die Erwerbung weltlicher Güter.

Das in den Händen der röm.-kath. Geistlichkeit stehende kirchliche Besitztum beträgt 987079 Hektare.

Religionsfond (fundus religionis) gegründet durch König Ferdinand III. mit Gründungsurkunde vom Jahre 1647, welche für Religionsbedürfnisse aus dem Einkommen der kgl. Kammer jährlich 6000 Gulden bestimmte; vergrößert durch Karl III. (im Jahre 1733), durch Maria Theresia (1769), durch Joseph II. (1786), der den Besitz der aufgelösten Orden und Klöster zu Gunsten des Fondes liquidierte, zuletzt vergrößert durch Franz I. (1802). Die Größe des Fondes ist heute 30 Millionen Kronen. Der Schätzungspreis der Liegenschaften (112000 Hektar) 20 Millionen Kronen, der Reinertrag 2200000 Kronen. Die Verwaltung dieses Fondes steht unter Aufsicht des Kultusministeriums.

Lehrfond (fundus studiorum), gegründet durch Maria Theresia im Jahre 1775, als sie die Güter des aufgelösten Jesuitenordens zu Schulzwecken zu verwenden anordnete. Bargeldkapital 13 Millionen Kronen. Die Liegenschaften betragen 35000 Hektar, mit einem jährlichen Einkommen von 700000 Kronen. Aus demselben werden röm.-kath. Gymnasien, Rechtsakademien, Lehrerbildungsanstalten und einige Normalschulen erhalten. Die

Verwaltung dieses Fonds steht unter Aufsicht des Kultusministeriums. Der König hat durch Erlaß vom 21. Mai 1880 mit der Kontrollierung ein Komitee, bestehend aus 15 röm.-kath. Geistlichen und Laien, betraut.

Katholische Autonomie. Die röm.-kath. Bischöfe versuchten seit dem Jahre 1868 gegen den Einfluß des Staates auf die kirchlichen Angelegenheiten und zur Erlangung der kath. Autonomie zu agitieren. Die erste organisierende Versammlung wurde im Monat Oktober 1870, die zweite am 11. November 1897 gehalten. Zweck derselben ist, mit Ausnahme des Patronates Sr. Majestät keiner staatlichen Behörde die Einmischung in kirchliche Angelegenheiten zu gestatten. Da aber diese Intention mit der tausendjährigen Verfassung des Staates im Widerspruch steht, erlangte sie bisher nicht die Sympathie der Nation und der Regierung. Nur die Siebenbürger röm.-kath. Kirche (status catholicus) besitzt noch — aus der Fürstentumsperiode — eine Art kirchlicher Autonomie, indem unter dem Präsidium des Bischofs mit Beziehung 68 geistlicher und 136 weltlicher Vertreter jährlich über Vermögens- und Schulangelegenheiten beraten wird. Dieses Recht wurde durch Erlasse vom Jahre 1861, 1872 und 1876 verbrieft. Der Vermögensstand der — unter der Verwaltung und Rechnungslegung der durch die Siebenbürger röm.-kath. Kirche jährlich abzuhaltenden sog. Statutsversammlung machte im Jahre 1906: 6 070 721 Kr. mit 401 339 Kr. Jahreseinkommen.

Kirchliches Leben. Auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens und der inneren Mission wirken 1. der im Jahre 1847 gegründete St. Stephansverein, dessen Hauptzweck die Befestigung, Erhaltung und Verbreitung des Katholicismus auf dem Wege der Presse ist. Er giebt Elementarschul- und Religionsbücher, Gebetbücher, kath. Tag- und Wochenblätter, Broschüren, wissenschaftliche Bücher und Heiligenbilder heraus; erläßt Preisausschreiben und liefert den Mitgliedern jährlich 100 Druckbogen. An der Spitze steht der Primas und zwei hohe Magnaten, als Präsidenten. 2. Der Verein des hl. Ladislaus, gegründet im Jahre 1864. Präsident ist ein Bischof. Zweck des Vereins ist die ungarische röm.-kath. Gesinnung in den östlichen Ländern (Balkanhalbinsel) zu unterstützen, für dieselben Geistliche und Lehrer heranzubilden, ferner die Erbauung und Förderung vaterländischer Schulen und Kirchen. 3. Die verschiedenen, zahlreichen Vereine, z. B. der St. Thomas-, Pázmány-, St. Emerichverein, die kath. Jünglings-, Frauen- und Gesellenvereine, die Marienkongregationen ꝛc.

II. Griechisch-katholische (unierte) Kirche. Auf Anregen des Esztergomer (Graner) Erzbischofs Georg Lippay unierten sich aus dem Kreise des ruthenischen Volkes der Gegend Munkács 400 Geistliche griechischer Religion mit der röm.-kath. Kirche, deren erster Bischof im Jahre 1655 geweiht wurde. Graf Leopold Kolonics (Graner Erzbischof) hat mit Hilfe der Jesuiten durchgesetzt, daß aus der rumänischen Bevölkerung Siebenbürgens mehr als 100 000 Gläubige griechischer Konfession zur Union übertraten, und daß auf der Gyulafehérvárer Synode (1697) der Bischof Theophil und 12 griechische Dechants, die auch von König Leopold I. unterstützte Union unterschrieben, und für die unierte Kirche das Fogaraścher Bistum gegründet wurde.

In der griech-kathol. Kirche besteht 1 Erzbistum, 6 Bistümer, 7 Domkapitel mit 45 Domherren (canonici), 59 Erzdechante, 155 Dechante, 1361 Pfarrer, 731 Kapläne, 9 Mönchsklöster, 44 Klosterbrüder, 5 Seminarien, 228 Seminaristen, 34 Professoren. Das Fogaraścher Bistum wurde im Jahre 1850 durch Franz Joseph I. zum Erzbistum in Gyulafehérvár erhoben, der Sitz desselben ist Balázsfalva. Das Erzbistum wurde im Jahre 1868 verfassungsgemäß den Landesgesetzen inartikuliert. Unter seiner Jurisdiktion gehört das Lugoscher und Szamosujvárer Bistum (beide gegründet im Jahre 1850) und das Großwardeiner (Nagyvárader) Bistum (gegründet durch Maria Theresia, im Jahre 1777). Die übrigen drei Bistümer, nämlich das Munkácser (wiederhergestellt von Maria Theresia, 1771) das Eperjeser (gegründet von Franz I. im Jahre 1816) und das Körösscher (gegründet aus dem früheren Szvidniczer Bistum im Jahre 1751) sind der Jurisdiktion röm.-kath. Erzbistümer unterstellt. Nachdem die griech-kath. Kirche ein integrierender Teil der röm.-katholischen ist, genießt sie auch alle Rechte und Vorteile von seite des Staates, wie die röm.-kath. Kirche. Das in den Händen der griech.-kath. Kirche stehende Besitztum beträgt 172 329 Hektare. Die Glaubensgenossen der griech.-unierten Religion sind ihrer Nationalität nach Rumänen, Ruthenen und Magyaren.

III. Griech.-orient. Kirche. Die juridische Stellung der griech.-orient. Kirche in Ungarn wurde durch den 27. GA. des Landtages von 1791 geregelt, indem ihr an den der röm.-kath. Kirche seit jeher zustehenden Vorrechten Anteil gewährt wurde. Ihren Bischöfen wurde Sitz im Oberhause zuerkannt und sie wurden mit Gütern (60 032 Hek-

tare) dotiert. Nationalität und Sprache entzweiten die Kirche. Infolge deſſen wurde ſie durch den GA. 9 vom Jahre 1868 in zwei Metropolitanſprengel geteilt. Sie haben 2 Erzbiſchöfe, 8 Biſchöfe, 92 Erzdechante, 2311 Pfarren, 283 Kapläne, 2906 Pfarrer, 4 Seminarien, 35 Profeſſoren, 351 Seminariſten, 28 Ordenshäuſer mit 158 Ordensbrüdern.

A. Urſprung des ſerbiſchen Metropolitanes. Unter dem Ipeker Patriarchen, Arſen Cſernovics wanderten 38 000 Serben ein, um dem Drucke der Türken zu entgehen. Den Anſiedlern wurden vom König Leopold I. durch das Diplom vom 10. Auguſt 1691 ihre kirchlichen Rechte zugeſichert. Ihr Religionsoberhaupt iſt der Karloviczer Patriarch. Sein Wirkungskreis wurde im Jahre 1829 auch auf das dalmatiniſche Bistum ausgedehnt. Die Karloviczer Kirchenſynode (1864) arbeitete die neue Verfaſſung aus, welche im Jahre 1875 vom König ſanktioniert wurde. Die oberſte Behörde iſt der ſerbiſche Nationalkirchenkongreß, welcher aus 25 geiſtlichen und 50 weltlichen, auf 3 Jahre gewählten Mitgliedern beſteht. Der beſtändige Vorſitzende iſt der Patriarch. Der Kongreß wird nach dem Willen des Königs einberufen und berät unter Aufſicht eines kgl. Kommiſſärs. Die Bistümer teilen ſich in Erzdechantſtühle. Die Pfarren unterſtehen den auf 6 Jahre gewählten lokalen Kirchenſenaten. Die Beſtandteile des Metropolitanes ſind: das Patriarchat, das Bácſer, Ofener (Buda), Temesvárer und Verſeczer Bistum (alle unter Leopold I. gegründet im Jahre 1690), ferner das Karlſtädter und Pakráczer Bistum.

B. Das rumäniſche Erzbistum wurde unter dem Hermanſtädter Erzbiſchof (Metropolit) im Jahre 1865 ſelbſtſtändig. Seine Organiſierung wurde durch den Hermanſtädter Kongreß im Jahre 1870 feſtgeſetzt. Die behördlichen Abſtufungen ſind: der Nationalkirchenkongreß, beſteht aus 30 geiſtlichen und 60 weltlichen auf 3 Jahre gewählten Repräſentanten, das Metropolitankonſiſtorium (in beiden präſidiert der Erzbiſchof), die Epiſkopalſynode (Präſident der Biſchof) und die Gemeindeſynode. Beſtandteile ſind: a) das Hermanſtädter Erzbistum (für die nicht zur Union übergetretenen Rumänen durch Joſeph II. als Bistum errichtet, zum Erzbistum erhoben im Jahre 1864); b) das Arader Bistum (gegründet durch Leopold I.); c) das Karánſebeſer Bistum (gegründet im Jahre 1865).

IV. Die evangeliſche Kirche Augsburger Konfeſſion iſt in zwei — auf geſchichtlicher Baſis entſtandene Korporationen, jede mit ſelbſtſtändiger und eigener Verwaltung — geteilt.

A. Die ungariſche evangeliſche Kirche ſchließt die auf dem Gebiete des ungariſchen Staates ſich befindlichen evang. A. K. Gläubigen in ſich, mit Ausnahme der Siebenbürger Sachſen. Sie erhielt ihr ſtaatsrechtliches Exiſtenzrecht im Jahre 1606 und 1608. Ihre konſtitutionelle Organiſierung wurde auf den Zſolnaer (1610), Szepesváraljer (1614), Rózſahegyer (1707), Peſter (1791) und Budapeſter (1891—4) Synoden ausgearbeitet. Durch die Reſolution Karls III. wurde die evang. Kirche in 4 Superintendenzen geteilt, die Budapeſter Synode hatte die Seniorate in den 4 Superintendenzen anders eingeteilt. Im Jahre 1735 wurde neben den Superintendenten aus der Reihe angeſehener Weltlicher für jeden Diſtrikt ein Inſpektor gewählt. Mit Bewilligung Maria Thereſiens konnten die 4 Diſtrikte jährlich zu einem Generalkonvent zuſammenkommen. Im Jahre 1774 wurde der erſte „Generalkonvent" abgehalten, an deſſen Spitze ein von allen Diſtrikten gewählter weltlicher Präſes (mit dem Titel „Generalinſpektor") geſtellt wurde. Seit 1860 wurde das Doppelpräſidium, der amtsälteſte Superintendent neben dem Generalinſpektor, eingeführt. Der Generalkonvent beſteht aus 90—100, von allen Superintendenzen gewählten Mitgliedern. Der Generalinſpektor wird durch Abſtimmung der Kirchengemeinden lebenslänglich gewählt.

Die Generalſynode beſteht aus den von den Presbyterien aller 4 Superintendenzen im Wege der Abſtimmung gewählten geiſtlichen und weltlichen Mitgliedern, von den Repräſentanten der Profeſſoren und Lehrer, endlich von „ex offo" Mitgliedern (Generalinſpektor, Superintendenten, Diſtriktsinſpektoren, die Vorſitzenden der ung.-evang. Hilfsanſtalt). Die übrigen Behörden ſind: Der Kirchendiſtrikt, an deſſen Spitze der Superintendent (Biſchof) mit dem Diſtriksinſpektor ſtehen; — das Kirchenſeniorat, ebenfalls mit Doppelpräſidium (Senior und Inſpektor); das Presbyterium, d. i. der einzelne Kirchengemeinderat und die Gemeindeverſammlung. Die Kirchengemeinden wählen den Senior, die Inſpektoren, den Superintendenten und Generalinſpektor. Ihren eigenen Prediger wählen die Mitglieder der Kirchengemeinde. Die Ordination vollzieht der Biſchof gemeinſchaftlich mit den Senioren.

Die 4 Kirchendiſtrikte ſind folgende: I. Die Bányaer Superintendenz beſteht aus 10

Senioraten, 165 Kirchengemeinden. Zahl der Gläubigen 433583. Sitz des jetzigen Bischofs: Budapest. II. Die Superintendenz diesseits der Donau besteht aus 9 Senioraten, 164 Kirchengemeinden. Zahl der Gläubigen 205375. Sitz gegenwärtig: Balassagyarmat. III. Die Superintendenz jenseits der Donau besteht aus 10 Senioraten, 160 Kirchengemeinden. Anzahl der Gläubigen 236934. Sitz gegenwärtig: Pápa. IV. Die Theißer Superintendenz besteht aus 10 Senioraten und 172 Kirchengemeinden. Anzahl der Gläubigen 209711. Sitz gegenwärtig: Miskolcz. Die ungarisch-evangelische Kirche besteht also aus 39 Senioraten, 661 Kirchengemeinden, mit 665 Pfarrern und 169 Kaplänen. Zahl der theologischen Akademien 3, mit 16 ord. Professoren und 138 Hörern. Die Gläubigen sind ihrer Nationalität nach Magyaren, Deutsche und Slovaken.

B. Die Siebenbürger evangelische Kirche. Ihr Ursprung ist gleichzeitig mit der Reformation. Sie besteht aus einer Superintendenz, mit dem beständigen Sitze Hermanstadt (Nagyszeben), diese faßt in sich 10 Dechantstühle, 247 Kirchengemeinden und 220362 Gläubige, welche Sachsen mit deutscher Muttersprache sind; diese wurden im Jahre 1142 in das Land gerufen, mit vielen Privilegien versehen und bewahrten ihre Nationalität (natio saxonica) bis heute. Sie haben 1 theologisches Institut mit 80 Schülern. Diese Kirche erhielt ihr Religionsfreiheitsgesetz im Jahre 1557 und wurde unter der Regierung der Siebenbürger Fürsten unabhängig. Sie behielt das Selbstverwaltungsrecht auch nach Vereinigung Siebenbürgens mit Ungarn (1848). Das frühere bureaukratische Kirchenregiment wurde gelegenheitlich der kirchlichen Generalversammlung 1870 in eine Presbyterialkonstitution verwandelt, deren Faktoren sind: a) die Pfarrgemeinde, deren Organe das Presbyterium (Vorsitz: der Pfarrer) und die Gemeindeversammlung, deren Mitglieder auf 6 Jahre gewählt werden. Die Gemeindeversammlung wählt den Pfarrer, wenn sie aus mehr als 2500 Seelen besteht, einen Kurator und die Presbyteriumsmitglieder; b) die Dechantstühle; der Präses ist der Dechant; c) die Landeskirchenversammlung, deren vollziehendes Organ das Oberkonsistorium, aus 8 Mitgliedern besteht, dessen Präses der Superintendent ist. Derselbe wird durch die Landeskirchenversammlung im Wege geheimer Abstimmung von den 6, durch die Dechanei kandidierten Geistlichen gewählt, und auf Grund der alten landesfürstlichen Rechte von dem Könige in seinem Amte bestätigt. Bei dem Generalkonvente der ung. evang. Kirche von 1848 erschienen auch die Vertreter der evang. Kirche der siebenbürger Sachsen; außerdem sonst niemals, weder früher noch später. — Das Besitztum der evang. Kirche beträgt 40441 Hektare.

V. Reformierte Kirche. Ursprung. Sie entstand mit dem Eindringen des Calvinismus und teilte dasselbe Los, wie die lutherische Kirche. Anfangs verbreitete sich das Luthertum unter den magyarischen, deutschen und slavischen Völkern Ungarns; aber nach dem Auftreten des Calvinismus schlossen sich fast sämtliche Magyaren an die Fahne der helvetischen Konfession und die Teilung des Protestantismus wurde von 1561 bis 1591 beschlossen; und durch die Teilungssynoden (in Siebenbürgen im Jahre 1564, in der Theißgegend im Jahre 1567) durchgeführt. Von nun an standen sich die zwei protestantischen Hälften mit ihren Schulen und mit ihrer getrennten Verwaltung gegenüber. Nur im Jahre 1841 wurde durch Graf Karl Zay (Generalinspektor Augsburger Konfession) die Union beantragt. Es stimmten auch hierfür mehrere hervorragende Redner. Doch in den Wirren der 1848er Revolution und der darauf folgenden politischen Reaktion wurde und blieb diese Idee vergessen; nur hier und da finden sich einige gemischte Kirchengemeinden und Gymnasien, durch die Notwendigkeit der Selbsterhaltung bewogen, zu vereinter Verwaltung organisiert.

Nach der Mohácser Schlacht (1526) wurde das Land politisch in drei Teile geteilt. Die südlichen und mittleren Teile, mit der Hauptstadt Ofen (Buda) von den Türken erobert, unterlagen der Herrschaft des Halbmondes. Die nördlichen und westlichen Teile blieben unter der Habsburgischen Dynastie. Die östlichen Teile (Siebenbürgen dahin gerechnet) und die Theißgegend bildeten unter der Regierung reformierter Fürsten von 1538 bis 1691 ein eigenes Reich; unter solchen politischen Verhältnissen änderte sich das Los und die Entwickelung beider getrennten protestantischen Kirchen. Die Spuren der langen getrennten Stellung sind bis heute noch nicht verschwunden. Zuerst kamen die beiden protestantischen Kirchen auf dem Gebiete des Fürstentums Siebenbürgen zur Blüte. Reformierte Fürsten: Stefan Bocskay (1604—1606), Gabriel Bethlen (1613—1629) und Georg Rákoczy I. (1630—1648) erzwangen mit Waffengewalt von den katholischen Habsburgern die Religionsfreiheit der Protestanten auch für die anderen Teile Ungarns. Ferner waren von Bedeutung der Wiener (1606), Nikolsburger (1621) und Linzer (1645) auch in Religionssachen entscheidende Friedensvertrag und die darauffolgenden, die Religions-

freiheit der Protestanten sichernden Landtagsgesetze. Aber nach dem Westfälischen Frieden erhielt das durch Jesuitenpolitik geleitete Habsburger Haus (unter Leopold I.) Siebenbürgen wieder zurück, und in dem so neuvereinten Staate wurde der Protestantismus dem Untergange nahe gebracht. Erst das durch Joseph II. am 25. Oktober 1781 erlassene Gesetz (edictum tolerantiale) verursachte ein Neuaufleben, welches der auf dem 1791er Landtage eingebrachte, durch Leopold II. sanktionierte 26. Gesetzartikel (laut welchem die Religionsfreiheit der Protestanten auf Grund des Wiener Friedens zugesichert ward), unterstützte. Dadurch gewann die protestantische Kirche einen so sicheren Boden, daß das im Jahre 1859 erlassene k. k. Wiener Patent, welches die protestantische Autonomie einzuschränken bezweckte und dieselbe dem allzugroßen Einfluß der absoluten Staatsregierung unterwerfen wollte, auf eine so große Opposition traf, daß es von der Regierung zurückgezogen werden mußte und bloß unter den Lutheranern slavischer Nation eine Trennung hervorbrachte. Dieser abgetrennte Teil aber (patentalis superintendentia), vereinigte sich nach Rückerlangung der Konstitution wieder mit der autonomen Kirche, und der Friede wurde im Jahre 1867 hergestellt. Die reformierte Kirche blieb auch zu Zeiten des Patentes fest und einig. —

Die Konstitution und Organisierung der Kirche wurde durch die auf den Komjáter (1623) und Szathmárer (1646) Synoden beschlossenen Kirchengesetze befestigt. Das Presbyterialsystem wurde in der ersten in Ofen (1791) abgehaltenen Synode gesetzlich formuliert. Diese Synode bestellte den Generalkonvent zur kirchlichen Oberbehörde über die Superintendenzen, um dem weltlichen Elemente einen gleichmäßigen Einfluß und Wirkungskreis zu verleihen.

Die kanonischen Gesetze der Ofener Synode sanktionierte der König nicht. Die damaligen Beschlüsse wurden aber autonomisch trotzdem durchgeführt. Der in Debreczen am 25. September 1860 abgehaltene Konvent formulierte die weitgehendste demokratische Organisation; bestimmte, um in jedem Punkte die Parität durchzuführen, daß die Zahl der gewählten weltlichen und geistlichen Repräsentanten gleich sein solle, und führte das doppelte Präsidium ein.

An dem im Jahre 1873 abgehaltenen Konvente beteiligte sich auch die Siebenbürger Superintendenz wenigstens an der Beratung; infolge der politischen Union nahm auch die Vereinigung der reformierten Kirche ihren Anfang. — Mehrere Konvente beschäftigten sich mit den Vorarbeiten zur neuesten Konstitution, um diese der Synode vorzulegen. Infolge der günstigen politischen Konstellation wurde im Jahre 1881 mit Bewilligung des Königs die erste organisierende Landessynode mit Einschluß Siebenbürgens einberufen. Eine ähnliche hatte die reformierte Kirche Ungarns noch nicht erlebt; denn selbst auf der hervorragenden Ofener Synode waren nur 4 Distrikte vertreten; der 5., der Siebenbürger, nicht. Diese bemerkenswerte, epochebildende Landessynode wurde in der Stadt Debreczen vom 31. Oktober bis 24. November 1881 im großen Saale des eben damals vollendeten neuerbauten Kollegiumgebäudes abgehalten (Debreczen ist der Focus der evang. Reformierten in Ungarn; 52282 Seelen unter Leitung von 7 Predigern und 4 Hilfspredigern). Die zweite Sitzungsperiode dieser Synode wurde vom 10. bis 17. September 1882 abgehalten. Die zweite (1891—92) und die dritte (1904—07) Generalsynode wurden in Budapest abgehalten. Die Generalsynode besteht aus den von den Presbyterien aller 5 Superintendenzen im Wege der Abstimmung gewählten 96 Mitgliedern, welche Zahl die 5 Superintendenten (Bischöfe) und die 5 Oberkuratoren, als „ex offo" Mitglieder, und 10 Professoren auf 116 erhöhen. Was die Thätigkeit der 3 Generalsynoden betrifft, so begann man damit, Gott wegen Einigung der 5 Superintendenzen der ung.-reformierten Kirche zu danken; als Sinnbild der Kirche wurde das Siegel der Generalsynode (eine brennende Fackel mit 7 Sternen umgeben und Mt 5, 15) festgestellt. Die Organisation der Kirche wurde auf geschichtlicher Grundlage von der untersten Stufe bis zur höchsten im Sinne des synodalpresbyterialen Prinzips unternommen. Als oberste, die Gesetze der Generalsynode vollziehende Behörde wurde der „Generalkonvent" als Vertreter der Einheit mit festgestellter Kompetenz in die Konstitution aufgenommen; die in jedem 10. Jahre einzuberufende Landesgeneralsynode wurde als oberste, legislative Behörde beibehalten. Es wurde ferner ein Pfarrwahlgesetz beschlossen, laut welchem die Kirchengemeinde durch Abstimmung ihren Geistlichen wählt. Weitere Bestimmungen betrafen die Rechtsprechung in Disziplinarangelegenheiten, die kirchliche Besteuerung, das Verhalten der kirchlichen Beamten, das Erziehungs- und Unterrichtswesen, die Gründung eines allgemeinen Landeskirchenfonds, einer Pfarrwitwen- und Waisenkasse und eines Pensionsfonds für Pfarrer.

Der prinzipielle Charakter der Konstitution der ref. Kirche: die freie Wahl, die gleiche

Anzahl geistlicher und weltlicher Vertreter bei den Behörden und das doppelte Präsidium (Parität) sind in allen Abstufungen durchgeführt. Die erste Landesgeneralsynode nahm nach altem Gebrauch die Bezeichnung „Bischof" (püspök) anstatt Superintendent an. Die Abstufung der Kirchenbehörden ist folgende; Presbyterium, Seniorat (Traktus), Superintendenz, Generalkonvent und Landesgeneralsynode.

Einteilung: 5 Kirchendistrikte. 1. Die Superintendenz diesseits der Donau besteht seit 1544. Im Jahre 1607 teilte sie sich in 2 Bezirke. Im Jahre 1734 vereinigte sie sich wieder infolge der Carolina resolutio. Sitz gegenwärtig in Kunszentmiklós. Sie enthält 8 Traktus, 268 Kirchengemeinden, Zahl der Gläubigen 431910. 2. Die Superintendenz jenseits der Donau besteht seit 1591. Sitz in Komárom (Komorn). Hat 9 Traktus, 293 Kirchengemeinden, 256017 Gläubige. 3. Die Superintendenz diesseits der Theiß. Nach dem Jahre 1572 vereinigten sich 4 Traktus unter dem Namen „Vereinigte Kirchenseniorate Oberungarns", und übernahmen anstatt der Regierung der Superintendenz die der Senioren an, unter dem Titel „seniorale regimen". Nur infolge der Carolina resolutio (1734) verwandelte sich dieselbe in eine Superintendenz. Sitz Miskolcz; sie zählt 8 Traktus, 354 Kirchengemeinden und 270735 Gläubige. 4. Die Superintendenz jenseits der Theiß besteht seit 1559, zählt 13 Traktus, 576 Kirchengemeinden und 1061759 Seelen. 5. Die Siebenbürger Superintendenz besteht seit 1564, zählt 19 Traktus, 539 Kirchengemeinden, 432352 Gläubige; Sitz in Kolozsvár (Klausenburg). Diese Superintendenz hat infolge ihrer 300jährigen abgesonderten Stellung einige abweichende Züge bis auf heute beibehalten: ihren Bischof (dieser Titel ist seit der Fürstenzeit im Gebrauche) bestätigt der König und der Bischof legt einen Eid der Treue ab. Die Superintendenz hat 5 Oberkuratore aus weltlichem Stande; ein ständiger Direktionsrat ist in Wirksamkeit. Den Bischof und die Oberkuratoren wählt die Distriktsversammlung und nicht, wie bei den anderen Superintendenzen das Presbyterium. Die Zahl der theologischen Akademien ist 5 (in Budapest, Debreczen, Kolozsvár, Pápa und Sárospatak), mit 34 ordentlichen Professoren und 503 Theologie Studierenden. Die Gesamtzahl der ung.-ref. Kirchengemeinden ist 2025, mit 1981 Pfarrern und 188 Hilfspfarrern. Das Besitztum der ref. Kirche beträgt 81280 Hektare.

Die ungarische ref. Kirche bezeugt warme Sympathie für die Allianz der das Presbyterialsystem befolgenden ref. Kirchen (Alliance of the reformed churches holding the presbyterian system). Die leitenden Vorsteher der ref. Gemeinde und des Kollegiums zu Debreczen schickten ihren ersten Begrüßungsruf im Jahre 1875 nach London an die erste konstituierende Versammlung. Die 5 Superintendenzen ließen sich auf dem im Jahre 1877 in Edinburg abgehaltenen großen Generalkonzil durch zwei Abgeordnete vertreten, und drückten den in New-York 1880 und in Belfast 1884 abgehaltenen großen Versammlungen in Briefen ihre brüderlichen Sympathien aus. Endlich im Jahre 1905 ist die ung.-ref. Kirche, als ordentliches Mitglied in die Allianz eingetreten.

VI. Unitarische Kirche. Der größte Teil ihrer Gläubigen fällt auf Siebenbürgen. Gründer dieser Religionsgemeinschaft (1566) war Georg Blandrata, Hofarzt des Siebenbürger Fürsten, und Franz Dávid (gest. 1579) früher Klausenburger ref. Geistlicher. Sie erhalten die Religionsfreiheit im Jahre 1568; die unitarische Kirche wurde eine der 4 receptae religiones; in Ungarn erhielten sie nur im Jahre 1848 gleiche Rechte mit den anderen Kirchen. Nachdem die unit. Kirche aus der ref. Kirche geschieden ist, übernahm sie deren Kultus und Konstitution nach Siebenbürger Form; hat einen Bischof, welchen der König in seinem Amte bestätigt. Die Unitarier haben 9 Dechanten, 113 Kirchengemeinden, 109 Pfarrer, ein theologisches Seminar mit 4 Professoren und 25 Hörern. Die englischen und amerikanischen Unitarier unterstützen die ung. unit. Kirche bedeutend.

VII. Die Nazarener und Baptisten. Hauptsächlich in der unteren Volksklasse vertreten, entwickelte sich seit der Revolution von 1849 eine neue Religionssekte unter dem Namen Nazarener oder Nachfolger Christi, deren Religion eine Mischung der Anschauungen der Darbisten, Baptisten und Mennoniten zu sein scheint. Die erste politische Verordnung erging gegen dieselbe im Jahre 1854. Nach Erlaß des Kultusministers vom 13. August 1868 gehört dieselbe nicht unter die gesetzlichen Religionen. Die Baptisten erschienen seit 1874 in Ungarn, die erste Gemeinde organisierte sich in Budapest. Sie wurden im Jahre 1905 gesetzlich anerkannt.

VIII. Die Israeliten. Ihre bürgerliche und politische Gleichberechtigung erhielten sie im 17. G.A. des Jahres 1867; die isr. Religion wurde im Jahre 1905 gesetzlich recipiert. Zur Feststellung ihres Verhältnisses zueinander und dem Staate gegenüber wurde der erste israelitische allgemeine Kongreß, bestehend aus den Vertretern des Judentums, am 10. De-

zember 1868 zusammenberufen; die Beschlüsse dieses Kongresses wurden am 14. Juni 1869 durch einen kgl. Erlaß bestätigt. Hier beginnt die Neuzeit der isr. Kultusvereine. Die isr. Kultusgemeinde wurde in 26 Kreise eingeteilt; sowohl die Gemeinden als auch die Bezirkskreise werden durch den auf drei Jahre gewählten Vorstand geleitet. Die allgemeine Oberbehörde ist der Kongreß, welcher aus 86 Abgeordneten besteht; dessen vollstreckendes Organ ist die isr. Landeskanzlei in Budapest, durch welche die Kreise untereinander und mit der Regierung verkehren. Die Beschlüsse des Kongresses wurden nur von einem Teile der Israeliten angenommen, dieselben, sowie die neue Organisation sind auch nur für diesen Teil giltig; seit 1869 ist daher eine Spaltung eingetreten und teilen sich die Israeliten in drei voneinander unabhängige Korporationen, nämlich in die Kongreß-, Orthodox- und in die „status quo" Kultusgemeinden, mit verschiedenem Kultus und mit verschiedener Verwaltung. Den Kongreßisraeliten wurde eine Landes-Rabbipräparandie in Budapest errichtet und am 4. Oktober 1877 eröffnet, mit Ober- und Unterlehrkurs, 10 ordentlichen und Hilfsprofessoren und 81 Zöglingen.

IX. Konfessioneller Unterricht und Schulen. Zur Ergänzung der Kirchenstatistik gehört die des Unterrichts, weil derselbe sich auch heute größtenteils in den Händen einzelner Religionskonfessionen befindet. a) Der Volksunterricht. Das diesbezügliche (1868) Landesgesetz ließ die durch das 1791er Gesetz aufrecht erhaltene Autonomie der Protestanten hinsichtlich des Schulunterrichtes unberührt und wurde durch dasselbe nur die staatliche Oberaufsicht ausgesprochen. Nach dem neuesten Berichte des Kultusministers hält die röm.-kath. Kirche 40 Lehrerseminare mit 3645 Zöglingen; die griech.-kath. 4 Lehrerseminare mit 605 Zöglingen; die griech.-orient. 5 Lehrerseminare mit 549 Zöglingen; die ev. Augsb. Konfession 7 Lehrerseminare mit 473 Zöglingen; die ref. Kirche 6 Lehrerseminare mit 674 Zöglingen und die isr. Kultusgemeinde 1 Seminar mit 154 Zöglingen. Die prot. Kirchengemeinden erhalten ihre Volksschulen aus ihren eigenen Geldmitteln, mancherorts leisten auch die Ortsgemeinden und der Staat jährliche Hilfsbeiträge. b) Gymnasien. Für die röm.-kath. Gymnasien wurde unter Maria Theresia (1776) das erste Organisationsstatut erlassen. Die Protestanten aber blieben im Gebrauche ihres Autonomierechtes. Ein allgemeines Landesgesetz wurde im Jahre 1883 nach langer Opposition und vielen Gegenreden zu stande gebracht, hierbei wurden die geschichtlichen Rechte der Konfessionen geachtet und nur die Oberaufsicht des Staates und das Minimum des Lehrstoffes bestimmt. Konfessionelle Gymnasien bestehen 117, und zwar röm.-kath 60 mit 18279 Schülern; griech.-kath. 2 mit 900 Schülern; griech.-orient. 3 mit 810 Schülern; ev. Augs. Konfession 22 mit 6031 Schülern; ref. 27 mit 8476 Schülern; unit. 2 mit 476 Schülern; prot.-unierte 1 (in Rimaszombat) mit 384 Schülern. c) Protestantische Hochschulen. Der Protestantismus gründete von jeher Hochschulen, an welchen Theologie, Rechtswissenschaft und einige philosophische Studien gelehrt wurden, und diese werden „Kollegien" benannt. Die Reformierten besitzen gegenwärtig 3 Kollegien und mehrere Akademien.

Das Debreczener Kollegium, gegründet als städtische Schule im Jahre 1550, entwickelte sich zur Hochschule im Jahre 1588; ihre höhere Entwickelung erlangte sie im 19. Jahrhundert. Ergänzende Teile sind die theologische und rechtswissenschaftliche Akademie, jede mit 4 Jahrgängen, ein Gymnasium und ein Lehrerseminar, zusammen mit 40 ordentlichen und 6 Hilfsprofessoren. Im Jahre 1905 zählte man 121 Hörer der Theologie, 228 Hörer der Rechte, 708 Gymnasialschüler und 245 Seminarzöglinge.

Das Sárospataker Kollegium, gegründet 1549, besitzt kein Lehrerseminar, hat zusammen 32 ordentliche und Hilfsprofessoren, 112 Hörer der Theologie, 65 Hörer der Rechte und 520 Gymnasialschüler.

Das Pápaer Kollegium, gegründet 1531, hat 20 Professoren, 70 Hörer der Theologie und 550 Gymnasialschüler.

Die Budapester theologische Akademie, eröffnet 1855, mit 6 ordentlichen Professoren und 81 Hörern der Theologie.

Die Kolozswárer theologische Akademie, eröffnet 1895 mit 5 ordentlichen Professoren und 119 Hörern.

Rechtsakademien bestehen noch in Kecskemét und Máramarossziget. Die Unterrichtssprache ist überall die ungarische.

Die Hochschulen der evangelischen Augsburgischen Konfession sind folgende: in Porzsony (Preßburg), gegründet 1606, gestaltete sich zur vierjahrgängigen, kompletten theologischen Akademie im Jahre 1882, mit 7 Professoren und 56 Theologen. Die Eperieser, gegründet 1534, mit einer Rechtsakademie (die einzige der ev. Augsb. Konf.) und einem Lehrerseminare, 53 Theologen, 270 Hörern der Rechte, 126 Seminarzöglingen,

337 Gymnasialschülern und 30 Professoren. In Sopron (Ödenburg), gegründet 1557, mit 37 Theologen, 390 Gymnasialschülern, 116 Seminarzöglingen und 24 Professoren. Unterrichtssprache überall die ungarische. Die Siebenbürger evangelischen Sachsen haben ein theologisch-pädagogisches Seminar in Nagyszeben (Hermanstadt) mit 7 Professoren und 80 Zöglingen. Unterrichtssprache deutsch.

X. Kirchliche Leistungen der Protestanten. Das Glaubensleben entwickelte sich noch bei keiner Konfession zu einem solchen Grade, daß es auf dem Felde der inneren Mission im Verhältnis zu der Zahl der Gläubigen wirksam wäre. Die Geldmittel und die Opferwilligkeit der ung.-prot. Kirche erschöpfen sich in der Erhaltung verschiedener Schulen; auf dem Kontinente giebt es kaum eine Kirche, welche, auf eigene Kraft angewiesen, so viele Schulen erhält, wie die ungarisch-protestantische.

In der ev. Kirche Augsb. Konfession wirkt die „ungarisch-evangelische Hilfsanstalt" sehr heilsam. Sie wurde im Jahre 1843 angeregt, erstes Gründungskapital war 4000 Kronen, wirkt aber seit 23. Oktober 1860, da sie erst zu dieser Zeit vom Könige bestätigt wurde. Zweck: die Unterstützung der mit materiellen Schwierigkeiten kämpfenden Kirchengemeinden und Schulen, die Gründung und Erhaltung von Missionsposten, Unterstützung der Witwen und Waisen kirchlicher Beamten. Ihr Grundkapital und Einkommen schöpft sie aus freiwilligen Spenden und steht mit dem großen Gustav Adolf-Verein Deutschlands in enger Verbindung. Im Jahre 1905 hatte die Anstalt 34115 Kr. Einnahmen und 20619 Kr. Ausgaben; Grundkapital 292768 Kr. In Verbindung mit dieser Anstalt wurde mit Genehmigung des Konvents im Jahre 1877 unter dem Namen „Leopoldinum" ein neuer Fond angelegt, welcher bei Gelegenheit des 100jährigen Jubiläums der durch Leopold II. sanktionierten, die Freiheit der Religionen sichernden, berühmten 1790/91er Gesetze unter die ärmsten Kirchen und Schulen zu verteilen ist. Der gemeinsame Kirchenfond (cassa domestica) wurde 1895 gegründet, Grundkapital 280000 Kr. — Die Banater Mission, gegründet im Jahre 1862, zur Erhaltung und Belehrung, der unter anderen Konfessionen im Banate zerstreut lebenden Evangelischen. Die erste selbstständige Diasporakirche wurde in Versecz im Jahre 1868 organisiert mit Bethaus und Schule, Missionscentralstation Temesvár. Die kroat-slav. Mission entstand im Jahre 1868 zur Seelsorge der an beiden Ufern der Drau zwischen röm.-kath. und griech.-orient. Völkern zerstreuten Evangelischen, die Centralkirchengemeinde in Zágráb (Agram) wurde mit Hilfe der Gustav Adolf-Vereins im Jahre 1879 organisiert mit 4 Diasporakirchen. Die Siebenbürger ev.-sächs. Kirche gründete im Jahre 1861 den „Gustav Adolf-Verein" mit 10 Unterabteilungen. Auf Anregung des ev. Superintendenten Joseph Székács organisierte sich in Budapest der „Tabitha-Verein" im Jahre 1873 zur Unterstützung Armer und Leidender. Ein gemeinsames Liebeswerk beider prot. Kirchen ist das prot. Landeswaisenhaus, gegründet in Budapest im Jahre 1859; das neue Waisenhaus wurde im Jahre 1877 erbaut, der Verein sorgt für 100 Waisen. Ev. Waisenhäuser bestehen ferner in Rozsnyó, Pozsony, Ujbanovce. Ein großer gemeinsamer Fond ist der des Baron Baldácsy, dessen Entstehung sehr merkwürdig ist. Baron Baldácsy (gest. 8. August 1878), ungarischer röm.-kath. Großgrundbesitzer, betrachtete den ungar. Protestantismus als die Grundlage der Freiheit und testierte sein 8000 Joche großes Besitztum den gesamten prot. Kirchen, inkl. der Siebenbürger sächs. und der unit. Kirche; Zweck des Fonds ist Unterstützung armer Kirchengemeinden, kirchlicher Beamten (Pfarrer, Lehrer), der Pfarr-Witwen und -Waisen, und Erhöhung des Gehaltes der Bischöfe. Der Fond beträgt 1715050 Kr. und steht unter gemeinsamer Oberaufsicht und Verwaltung der 11 Superintendenzen.

Die älteste Mission der ref. Kirche ist die Mission Moldau-Rumäniens, wohin viele religionsverwandte Magyaren aus dem stark bevölkerten Székler Kreis Siebenbürgens auswanderten und sich niederließen. Der erste Missionar war Emerich Sükei, ref. Pfarrer (gest. 1847) sein Nachfolger Franz Kós (1855—1869). Der dritte berühmte und eifrige Missionspfarrer war Martin Czelder (1861—1871), welcher binnen zehn Jahren 3439 Dukaten zum Kirchenbau sammelte. Das Resultat ihrer gemeinsamen Bemühungen sind fünf regelrecht organisierte Kirchengemeinden in Bukarest, Galacz u. a. mit 6045 Seelen. Die Oberaufsicht und Führung wurde der Siebenbürger ref. Kirche übergeben und untersteht der Konventbehörde. Die „slavonisch-syrmische Mission" nahm im Jahre 1876 ihren Anfang, steht unter der Ägide der Superintendenz diesseits der Donau, Hauptstation war Beska. Die ref. Kirche erhält heutzutage 90 Missionsstationen für die Diasporagemeinden. Das großartigste Werk ist der gelegentlich der Debreczener Landessynode gegründete gemeinsame Kirchenfond; zu Gunsten desselben wurden gelegentlich der 1881er Synode, an den Freudentagen der Organisierung 64000 Kr. gezeichnet. Die Aufgabe ist die Aufrechthaltung und

Stärkung der durch Einfluß anderer Konfessionen oder Nationen im Untergehen begriffenen Kirchengemeinden, die Gründung neuer Gemeinden, die Dotation der Mission und des Landes-, Pfarrwitwen- und Waisenfonds. Die im Jahre 1905 ausgegebene Summe beträgt 329 944 Kr., Grundkapital 3 573 510 Kr. Die Superintendenz jenseits der Theiß gründete im Jahre 1864 den ref. Unterstützungsverein zur Unterstützung der zu gründenden und der vom Unglücke verfolgten armen Kirchengemeinden, armer Pfarrer und der zwischen andere Konfessionen eingezwängten Missionspunkte; jährliches Einkommen 12 000 Kr., die jährlich auszuteilenden Unterstützungen belaufen sich auf 9000 Kr., Grundkapital 180 000 Kr.

Die wissenschaftlich-litterarischen Vereine der ung. Protestanten sind: 1. Der ungarische prot. Litterärverein (gegründet 1889): Zahl der Mitglieder 1631, Grundkapital 131 470 Kr. 2. Die Luthergesellschaft (nur für die ev. Augsb. Konf. gegründet 1883) mit 1505 Mitgliedern. Grundkapital 37 000 Kr. Die theologischen oder kirchlichen Zeitschriften werden durch 25 prot. Monats- und Wochenblätter vertreten, darunter 10 für das Volk aufgegeben. Die Pflege der wissenschaftlich theol. Litteratur — früher mehr unter dem Einfluß der deutschen und englisch-niederländischen Theologie — geriet je länger, je mehr in selbstständige Bahnen und liegt nebst einzelnen, auf ausländischen Universitäten gebildeten Geistlichen größtenteils in den Händen der ev. und ref. theol. Akademieprofessoren.

(Franz Balogh) **Koloman Révész.**

**Unierte Orientalen.** — Litteratur: Leo Allatius, De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, 1648 (vgl. den Art. „Allatius" Bd I, 370, von Wagenmann-Hauck); A. Pichler, Geschichte d. kirchl. Trennung zwischen dem Orient u. Occident, 2 Bde, 1864 u. 65 (das materialreiche, aber unkritische Werk des durch seine eigentümlichen Schicksale bekannt gewordenen katholischen Münchener Theologen gewährt für den gegenwärtigen Artikel nur insofern Interesse, als die Geschichte der Unionen mit dargestellt wird: für den dermaligen Bestand und Zustand der „unierten" Kirchen bietet es so gut wie nichts); J. Hergenröther, Die Rechtsverhältnisse d. verschiedenen Riten innerhalb d. kath. Kirche, Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd VII u. VIII, 1862, 4 Aufsätze: 1. Allg. Grundsätze d. röm. Stuhls bezügl. der orient. Riten, 2. Die Hierarchie der orient. Riten u. ihre Stellung z. päpstl. Primat, 3. Der orient. Regular- u. Säkularklerus, die Seminarien u. Pfarreien der Orientalen, 4. Die Sakramente, Sakramentalien u. anderen kirchl. Gebräuche bei d. Orientalen; A. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen d. Orients, 1865; 2. Auflage (allein jetzt zu brauchen), besorgt von J. Schnitzer, 1904 (s. hier S. 325 ff.); H. Denzinger, Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis, 2 voll. 1863 u. 64; J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, 2 voll. 1864 u. 68 (bei der eigentümlichen Rechtsstellung der unierten Kirchen muß man allenthalben die übereinstimmenden und die besonderen Rechtsquellen und -traditionen des Orients neben dem, was „Rom" hinzugefügt hat, kennen, um die Verhältnisse zu verstehen: für die „Griechen" vgl. zur Uebersicht N. Milas, D. Kirchenrecht d. morgenländ. Kirche, deutsch von A. v. Pessić, 1897, zweite, erweiterte Auflage, 1905); Theiner u. Miklosich, Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum Graecae et Romanae, 1872; N. Nilles, S.J., Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, orientalis et occidentalis I 1879, II 1881, 2. Aufl. 1896 u. 97, III Additita 2 voll., 1885: Symbolae ad illustrandum historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani (das sehr wertvolle liturgiologische Werk will speziell den unierten Kirchen dienen); O. Werner, S.J., Orbis terrarum catholicus s. totius ecclesiae catholicae et occidentis et orientis conspectus geographicus et statisticus, 1890; A. Arndt, S.J., Die gegenseitigen Rechtsverhältnisse der Riten in der kath. Kirche, Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd LXXI, 1894; Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Vorlesungen über die orient. Kirchenfrage 1907, speziell S. 200 ff.; Sésostris Sidarouß, Des Patriarcats: Les Patriarcats dans l'empire ottoman et spécialement en Égypte, 1907 (fast gänzlich ohne Kenntnis der deutschen Litteratur zur Sache). — Alle diese Autoren sind katholisch. Von evangelischer Seite kommt in Betracht: O. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, 1. Bd, 1852, speziell S. 418 ff.; F. Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde, 1. Bd, 1892, S. 245 ff.; Wilh. Köhler (Jurist), Die kath. Kirchen des Morgenlands. Beiträge zum Verfassungsrecht der sog. uniert-orient. Kirchen, 1896 (die eingehendeste Darstellung der gesamten Verhältnisse; reichliche Angabe der Detaillitteratur); F. Loofs, Symbolik I, 1902, S. 393 ff.; K. Beth, Die orient. Christenheit der Mittelmeerländer 1902, speziell S. 140 ff. u. 425 ff. — Für die hierarchischen Verhältnisse im einzelnen und nach momentaner Ordnung (zumal auch nach thatsächlicher Besetzung) s. speziell La Gerarchia cattolica, offizielles Jahrbuch der Kurie, also zuletzt 1907. Wichtigere Speziallitteratur nenne ich bei den einzelnen Kirchen (wertvolle Mitteilungen aus denselben mannigfach in den Échos d'Orient). Zuverlässige statistische Nachrichten sind vielfach kaum zu erlangen; das bekannte Jahrbuch von Hübner-Juraschek (Geographisch-statistische Tabellen aller Länder; 56. Ausgabe 1907) detailliert mit Bezug auf

religiös-kirchliche Verhältnisse nicht so weit, daß überall, wo es „Unierte“ giebt, auch sie unterschieden würden; dennoch ist es gelegentlich brauchbar.

I. Allgemeines über die Stellung der unierten Kirchen. Es handelt sich in diesem Artikel nicht um das Ganze der Versuche, die getrennten Kirchen des Orients und Occidents wieder zusammenzuführen. (Soweit die „orthodoxe“ orientalische Kirche in Betracht kommt, s. A. „Orientalische Kirche“ Bd XIV, speziell S. 442—444.) Vielmehr habe ich nur darzustellen, was sich bis zur Zeit erhalten hat.

1. Es ist Rom gelungen, von allen Kirchen des Orients größere oder (meist) kleinere Bruchstücke abzulösen und seiner Obedienz zu unterstellen. In korporativer Form, im einzelnen unter Umständen, die zu verfolgen ebenso weitläufig, wie uninteressant wäre, haben sich in Europa, Asien, Afrika Teile der heimischen alten Kirchen an die römische angliedern lassen und dadurch im Sinne der letzteren unbeschränkten Anspruch auf das Prädikat „Katholisch“ mitbekommen. Die offizielle Bezeichnung geht davon aus, daß jede dieser Kirchen ihren besonderen „Ritus“ hat. Gegenüber dem herrschenden und eigentlich „normalen“ Ritus, dem „lateinischen“, sind die Unierten wesentlich als vierfacher Ritus schematisiert: griechischer, armenischer, syrischer, koptischer. Doch hat, vom armenischen abgesehen, jeder Unterabteilungen, nämlich teils nach Nationen, teils nach der Kultussitte und -sprache. Der Begriff „ritus“ ist im lateinischen Sprachgebrauch umfänglicher als speziell die Übernahme des Ausdrucks in den deutschen Sprachschatz verrät. Während wir unter „Ritus“ eigentlich nur die Kultusformen verstehen, die „Bräuche“ der Kirche bei ihren Feiern, umfaßt die lateinische Empfindung des Wortes alle Art von Brauch, zumal von Herkommen (vgl. Forcellini, Lexicon totius latinitatis s. v.). Irgendwann muß ein ritus ja wohl einmal „eingeführt“ werden. So kann jede Gegenwart ritus schaffen. Aber es überwiegt die Vorstellung, daß ein ritus eine Tradition repräsentiere. So ist die „solenne“ Sitte ein ritus. Der Ausdruck hat nahen inneren Kontakt mit disciplina. So können auch Formen der Verfassung ꝛc. darunter begriffen werden. Eine Grenze ist immer der Gedanke des „Äußerlichen“, d. h. etwas was „bloß“ Theorie ist, kann nicht ritus heißen. Die römische Kirche unterscheidet zwischen Ordnungen juris divini und juris humani. Was nicht „göttliches Recht“ ist, ist freier ritus, d. h. eine Ordnung, über die die Kirche „verfügt“. Unzweifelhaft zu den Dingen juris divini gehört das Dogma und das Sakrament. Jede dogmatisierte Lehre, also auch die vom Primate des Papstes, dazu alles, was zu den Essentialien (Materie und Form) der Sakramente gehört, muß überall anerkannt sein, wo „katholische Kirche“ ist. Darüber hinaus „darf“ die Kirche, der Papst, Freiheit walten lassen. Als ritus gelten diejenigen äußeren Bräuche, Sitten, Ordnungen, Institutionen, die juris humani sind und deshalb nicht überall in der Kirche uniform sein „müssen“. Auch an den Sakramenten ist ritus, was nicht ihr „Wesen“ ausmacht. Sonach besteht Rom da, wo es sich nicht völlig durchzusetzen vermag, wo der ritus latinus auf zu heftigen Widerspruch, wäre es auch nur auf unüberwindliches Vorurteil stößt, als Bedingung der Angliederung an die catholica in seinem Sinne nur auf Unterwerfung unter das Dogma und Übung „aller“ Sakramente. Die Unierten müssen seit 1870 natürlich auch die Unfehlbarkeit des Papstes und sämtliche Lehren, die den Charakter der „Kathedralentscheidungen“ tragen, anerkennen. Es braucht nachgerade kaum mehr betont zu werden, daß es nach der ideellen Seite eine partie inégale ist, wenn Rom und Teile der orientalischen Kirchen sich unter Vorbehalt ihres „ritus“ unieren. Alle Kirchen des Orients empfinden ihrem ritus gegenüber anders, als Rom dem seinigen gegenüber, wie es ihn begrifflich begrenzt. Im Orient lebt allenthalben das Dogma in der Feier. Was nicht liturgisch ausgeprägt ist, wird als mehr oder weniger lehrhaft irrelevant empfunden. Umgekehrt sieht man in der Gestattung des eigenen Mysterienbrauchs mindestens eine Art von Billigung auch der herkömmlichen Sonderlehre. Die orientalischen Kirchen, speziell auch die größte, die „orthodoxe“, sind merkwürdig bereit, zuzugestehen, daß andere Kirchen vielleicht auch ein Charisma hätten. Ihre propagandistischen und Unionsbedürfnisse sind an sich gering. Aber sie „können“, unter dem Vorbehalt speziell ihrer Kultusformen, sich anderen Kirchen nähern, ja von dorther eine Oberleitung annehmen. Formen der Jurisdiktion werden von den orientalischen Christen zum Teil enger, zum Teil freier beurteilt, als in Rom. Da diejenigen Konzilien, die nach orientalischen Begriffen „göttliches Kirchenrecht“ geschaffen haben, die für „ökumenisch“ erachteten, auch in Rom gelten, „kann“ die Papstfrage wie eine relativ arbiträre gelten. Einen Ehrenprimat des römischen Bischofs gesteht jede orientalische Kirche nach ihren genuinen Verfassungsideen zu. Es ist bekannt, daß das Konzil von Florenz durch einen verschleiernden Ausdruck, hüben und drüben

verſchieden interpretierten Satz die „Einigung“ in Hinſicht der Gewalt, die der Papſt innerhalb der Kirche habe und üben dürfe, erzielt hat. Die Sache ſteht prinzipiell ſo, daß der Orient ſich irgendwie eine oberſte Regimentsſtellung des Papſtes „gefallen laſſen“ kann, der Occident hiermit dem Orient gegenüber ſich „zufrieden erklären“ kann. Die römiſche Kirche könnte (begrifflich) ſelbſt ihren, den ritus latinus einer Union zulieb abändern, geſchweige daß ſie fremden ritus „dulden“ kann, wenn ſie dafür den Anſpruch auf „Herrſchaft“, den ſie nicht preisgeben kann, durchſetzt. Die orientaliſche Kirche „muß“ die Anerkennung ihres ritus verlangen, dann kann ſie, ohne aufzuhören in der Theorie ſich ſelbſt gleich zu bleiben, den Papſt als ihren (höchſten) „Regenten“ anerkennen. Bis 1870 konnten Illuſionen über den Charakter des römiſchen Primats im Orient genährt werden. Nach 1870 iſt noch keine „Union“ wieder geſchaffen (freilich auch noch keine wieder aufgehoben) worden; es braucht auch keine „grundſätzlich“ mehr geſtiftet zu werden: mit Erweiterung der vorhandenen Unionen, oder Angliederung neuer Gemeinden oder Diöceſen an dieſe oder jene kann man ſich helfen. Es muß ſich zeigen, ob die auch im Orient wieder wachſende theologiſche Urteilskraft die Ausdehnung der vorhandenen unierten Kirchen in den Gebieten, aus denen ſie ſtammen, befördern oder hemmen wird.

2. Ich gebe nunmehr eine kurze Überſicht über die grundlegenden Urkunden bezw. päpſtlichen Erlaſſe in Hinſicht der unierten Kirchen.

In gewiſſem Maße von Belang, nämlich zwar nicht im juriſtiſchen, wohl aber im theologiſchen Sinn, iſt geblieben das Glaubensbekenntnis, welches Kaiſer Michael Paläologos, nach der Vorlage, die Papſt Clemens VI. ihm 1267 gemacht hatte, auf dem Konzil von Lyon 1274 dem Papſt Gregor X. übergab. S. Denzinger, Enchiridion symbolorum etc. 9. ed., von Stahl, 1900, Nr. LIX. Es ſanktioniert das filioque, die römiſche Sakramentslehre, ſoweit ſie kontrovers ſchien, die Lehre vom purgatorium, vor allem auch in ſchroffſter Form die vom päpſtlichen Primat. Dieſem Dokument gegenüber erkennt man erſt völlig die Zurückhaltung des Decretum unionis, das in Florenz 1439 erlaſſen und von Eugen IV. durch die Bulle Laetentur Coeli proklamiert wurde. In dieſem Dekret ſichert ſich die römiſche Kirche nur die Anerkennung des „Rechtes“ ihrer dogmatiſchen Poſitionen, ſpeziell auch ſoweit ſich liturgiſche Formen daran angeſchloſſen hatten. Vom filioque wird geſagt, daß es „licite ac rationabiliter“ dem Symbol hinzugefügt ſei: es wird nicht etwa verlangt, daß die Griechen es auch dem Symbol einfügen müßten. Ebenſo wird, ohne daß der Ausdruck transsubstantiatio eigens berührt würde, feſtgeſtellt, daß in der Euchariſtie vom Prieſter das corpus Christi „wahrhaft konfiziert“ werde, wobei konſtatiert wird, daß das in azymo sive fermentato pane triticeo ganz gleicherweiſe geſchehe: hier wird alſo die alte Kontroverſsfrage über das ungeſäuerte oder geſäuerte Brot einfach für irrelevant erklärt, zugleich wird deutlich feſtgeſtellt, daß jede Kirche die Feier nach ihrer eigenen consuetudo begehen dürfe. Dann wird die Lehre vom Fegefeuer und von der „Nützlichkeit“ von Seelenmeſſen „diffiniert“, desgleichen zuletzt in den viel verhandelten unklaren Ausdrücken die „plena potestas“ des Papſtes „regendi ac gubernandi universalem ecclesiam“. S. Denzinger-Stahl, Nr. LXXIIIA (hier nur der lateiniſche Text; den griechiſchen ſ. daneben z. B. Hefele, Konziliengeſchichte VII, S. 724 — vgl. übrigens A. „Ferrara-Florenz“ Bd VI, S. 45). Iſt die Bulle Laetentur Coeli die Grundlage des gehofften Anſchluſſes der ganzen „griechiſchen“ Kirche und der thatſächlichen Union wenigſtens gewiſſer Bruchſtücke dieſer Kirche, ſo konnte Eugen noch zwei weitere Unionsdekrete proklamieren, eines in Hinſicht der Armenier (Bulle Exultate Deo 1439) und eines in Hinſicht der Jakobiten (Bulle Cantate Domino 1442), ſ. die dogmatiſchen Hauptpartien bei Denzinger-Stahl, l. c. Nr. B u. C. Der Papſt verfährt hier in den Dogmen, die er zur Sprache bringt, viel lehrhafter und umſtändlicher, es handelt ſich eben um weit mehr in der gemeinſamen „katholiſchen“ Dogmenentwickelung „zurückgebliebene“ Kirchen; der ganze Tenor iſt autoritativer (von der Primatſtellung des Papſtes wird nicht erſt gehandelt, ſie wird einfach vorausgeſetzt); der faktiſche Erfolg war, wie bei den Griechen, nur ein ſehr partialer.

Auf die Griechen bezieht ſich ein Breve, das Leo X. 1521 erließ und das jenen nicht nur ihre kultiſchen Formen und Sitten, ſondern auch ihre Hierarchie ausdrücklich beſtätigte. Einfach eine Erneuerung der florentiniſchen Formel enthält die Bulle Magnus Dominus von Clemens VIII. 1595, die die Grundlage der ruthениſchen Union bildet, und der die Bulle Decet Romanos Pontifices (die Hierarchie der neuen Kirche betreffend) 1596 folgte.

Beſonderes Intereſſe für die Unionen bezeugte Benedikt XIV. Durch die Bulle

Etsi Pastoralis 1742 regelte er definitiv die Verhältnisse der Griechen in Italien, der sog. Italograeci, durch die Bulle Demandatam Coelitus wendete er sich an den Patriarchen und die Bischöfe der Melchiten. Er selbst übertrug die Bestimmungen der letzteren, sehr „schonenden" Bulle durch die weitere Bulle Inter Plures 1744 auch auf die Ruthenen; Leo XIII. hat sie durch die Bulle Orientalium Dignitas, November 1894 überhaupt auf die „ecclesia orientalis" ausgedehnt. In der Bulle Allatae sunt hat Benedikt 1755 noch einmal feierlich die Berechtigung verschiedener „Riten" proklamiert.

Pius IX. hat dadurch Bedeutung, daß er durch die Breven Romani Pontifices und Amantissimus, beide von 1862, eine besondere Centralbehörde für die Kirchen der orientalischen Riten schuf, die Congregatio de propaganda fide pro negotiis ritus orientalis. Eben er hielt die Zeit für gekommen, speziell in die hierarchischen Rechtsverhältnisse der orientalischen Kirchen mit „Reformen" und organischen Abänderungen tiefer einzugreifen. So mit der Bulle Reversurus 1867 in die Form der armenischen, mit der Bulle Cum Ecclesiastica 1869 in die der „chaldäischen" Kirchenverfassung. Unter Armeniern wie Chaldäern hat das eine Spaltung nach sich gezogen, die erst die Klugheit seines Nachfolgers zu überwinden wußte.

Leo XIII. war bisher wohl der am intensivsten für die Union bemühte unter den Päpsten. Er hat die Orientalen von vornherein und immer wieder aufs lebhafteste umworben und er hat eine Fülle von organisatorischen Maßnahmen getroffen, um die Unionskirchen zu stärken und, wo möglich, für weitere Zutritte anziehend zu machen. S. die Darlegungen bei L. K. Goetz, Leo XIII., 1899, S. 221 ff. Wie schon einzelne seiner Vorgänger hat er nationale Kollegien zur Ausbildung des Klerus der Unierten in Rom (s. über die verschiedenen Kollegien dieser Art hier am Centralsitz: Köhler S. 67), aber auch in Konstantinopel und Athen geschaffen (das in Konstantinopel unterstellte er den französischen Augustiner-Assumptionisten, die u. a. seit 1897 die oben S. 245, 61 notierte Zeitschrift Échos d'Orient herausgeben). In der Encyclika „An alle Fürsten und Völker der Erde" (Praeclara Gratulationis, sie war der Dank für die Kundgebungen aus Anlaß seines Bischofsjubiläums), Juni 1894 nennt er unter den Fragen, die ihm am Herzen lägen, vorab die der „Unionen". Er versichert die Orientalen, daß er „und seine Nachfolger" niemals etwas de jure, de patriarchalibus privilegiis, de rituali cujusque ecclesiae consuetudine abthun würden. Die schon erwähnte Bulle Orientalium Dignitas sollte das in Rechtsform bestätigen. Sie bildete den Abschluß einer Konferenz der orientalischen Patriarchen, die er noch im Herbst 1894 um sich sammelte. Vgl. über diese Konferenz speziell W. Köhler, S. 38 ff. Leo erwies sich im weitesten Maße den Klagen der Orientalen über Vergewaltigungen, die sie im Widerspruch mit den seit Alters immer wieder „gewährleisteten" Freiheiten thatsächlich erduldet hätten und erduldeten, zugänglich. Er war klug und groß genug, um das „Latinisieren" geradezu zu tadeln. Die illegalen Maßnahmen Pius' IX. machte er allerdings nicht rückgängig. Die besonderen „lateinischen" Patriarchate ꝛc. des Orients hob er auch keineswegs auf, beschränkte aber ihren Eifer, eigentliche „Lateiner" aus den Orientalen zu gewinnen. Seine Hoffnungen für die Gesamtkirche waren gerade ausdrücklich auf die Förderung der „Unierten" als solcher gestützt.

3. Bleibt es in der Politik der Päpste bei den Grundsätzen Leos, so wird das Kirchenwesen der Unierten immerhin ein sehr anderes Ansehen bewahren, als das unmittelbar römisch-katholische. Loofs hat völlig recht, wenn er S. 395 schreibt: „Die nichtlateinische Kirchensprache ist wahrlich nicht die einzige Besonderheit, die den Unierten belassen ist. Sie haben ihre eigene Liturgie, eine Reihe eigener Feste und eigener Kirchengebäude; sie müssen zwar die römischen Heiligen als Heilige anerkennen, feiern aber ihre Tage nicht, gleichwie sie von den spezifisch abendländischen Festen nur das Fronleichnamsfest angenommen haben; sie haben nicht die bunte Mannigfaltigkeit des abendländischen Mönchtums — auf den meisten der unierten Gebiete giebt's nur Basilianische Mönche oder Antonianer [daneben bei den Armeniern die Mechitaristen in Venedig und Wien] — sie haben vor allem noch ihr eigenes, nur teilweis (z. B. im Eherecht) abgeändertes oder modifiziertes Kirchenrecht und ihre eigene Kirchendisziplin [ihre Art von Fasten, von Weihegraden, die Priesterehe, Priesterbärte ꝛc. ꝛc.]". Völlig anschaulich zu machen wäre das Kirchentum der Unierten nur unter Rückgreifen auf das Kirchentum der „orthodoxen" Griechen bezw. je die alte historisch gegebene Form der „Nebenkirchen" (Sekten) des Orients, die in gewissen Teilen zur Union übergegangen sind. In dieser Hinsicht ist auf die einzelnen Sonderartikel zu verweisen. Die eigentlich abendländisch-römische Art von Frömmigkeit wird in diesen Kirchen nie heimisch werden können. Denn sie hängt

eben an anderen Faktoren noch als dem bloßen „Dogma" und dem äußeren Zusammenhang mit Rom. (Es gehört zu den schönen Zügen in der Encyclika Leos XIII. vom Juni 1894 [Praeclara Gratulationis], daß der Wunsch nach einer „plena ac perfecta conjunctio" in der „fides", die mehr sei als certa aliqua dogmatum credendorum concordia fraternaeque caritatis commutatio, darin ausgedrückt wird [in dem Zusammenhange, wo die Verschiedenheit der Riten ausdrücklich für die Dauer zugestanden wird!] Aber der Papst sieht als Theolog und Historiker nicht scharf genug. Ob je ein Papst aus den Unierten hervorgehen und in seiner persönlichen Haltung fortfahren könnte, nach deren Art Gott zu dienen?!)

II. Übersicht über die einzelnen unierten Kirchen. Die Gesamtziffer der Unierten mag $5^1/_2$ Millionen betragen. Man kann ihre Kirchen nach verschiedenen Gesichtspunkten gruppieren. Zunächst nach der Verschiedenheit der „Riten", wie schon oben S. 246, 16—18 in der Kürze angedeutet worden. Sodann nach den „Verfassungstypen". In dieser Weise ergeben sich drei Gruppen (Köhler, S. 3): a) Solche Gemeinschaften, die nur im engeren Sinne eigene Riten, jedoch keine eigene Hierarchie haben, sondern unter lateinischen Bischöfen stehen: die Griechen in Italien, die wenigen Bulgaren und Abessinier, ein Teil der Armenier, auch die sog. Thomaschristen. b) Solche mit eigenen Bischöfen, ja zum Teil eigenen Metropoliten: besonders in Österreich-Ungarn. c) Die Patriarchate des Morgenlands. (Mannigfach muß man die Unterschiede, die das römische Kirchenrecht in Hinsicht der provinciae sedis apostolicae und terrae missionis macht, und die Formen der Organisation der letzteren beachten [vgl. darüber Art. „Römische Kirche" Bd XVII S. 96—97], um die Art der Eingliederung oder Beaufsichtigung der verschiedenartigen unierten Gebiete zu begreifen. Die in Betracht kommenden Gebiete sind nicht selbst terrae missionis, zum Teil jedoch geographisch in solchen belegen und deren Organisation eingefügt. Alle Angelegenheiten der unierten Kirchen unterstehen bei der Kurie der S. Congregatio de propaganda fide [s. über diese Art. „Röm. Kirche", S. 98, 54], speziell dem vorhin S. 248, 10 bezeichneten Zweige derselben. [Vereinzelte Male sind auch Kardinäle aus den Unierten kreiert worden.]) Mir scheint es praktisch am besten bei einer Übersicht rein geographisch zu verfahren. Dann ergeben sich folgende Kirchen:

A. in Europa: Als älteste und am weitesten in der Union innerlich der römischen Kirche angenähert:

1. Die der Italograeci. Vgl. Neher in KKL² VI, 1133—1141; hier eine Übersicht über die wechselvolle Geschichte, besonders der ehedem wichtigen Gemeinde von Venedig. Einzelne Gruppen sind durch das ganze Königreich hin zerstreut. Kompaktere Gruppen nur in Kalabrien und Sizilien; Gesamtzahl etwa 50000. Über die Einzelheiten der Bulle Etsi Pastoralis (s. S. 248, 1) berichtet Neher. Da diese Griechen lateinischen Bischöfen als Ordinarien unterstellt sind, doch aber ihre Priester von diesen nicht geweiht werden können, hat der Papst mehrere „Weihbischöfe" ihres Ritus bestellt.

2. Unierte Kirchen Österreich-Ungarns. Sie gehören bis auf eine, die armenische, dem Ritus graecus an, zerfallen aber nach den Nationalitäten und nach den Kultussprachen in folgende Gruppen:

a) Kirche der Ruthenen. Speziallitteratur: M. v. Malinowski, Die Kirchen- und Staatssatzungen bezügl. des griech.-kath. Ritus der Ruthenen in Galizien, 1861; M. Harasiewicz, Annales ecclesiae ruthenae . . . communionem cum s. Sede Romana habentis, 1862; Art. „Kiew", KKL² Bd VI von Neher, 1889; E. Likowski, Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung, genannt Union zu Brest; aus dem Polnischen übersetzt von P. Jedzink, 1904.

Es handelt sich bei dieser Kirche zur Zeit nur noch um „Reste". Dennoch ist sie die größte aller. Denn die Zahl ihrer Mitglieder beträgt in Galizien (1900; s. Hübner-Juraschek) stark 3 Millionen, in Ungarn etwa $^1/_2$ Million. Die Kirche, deren Sprache das Altslawische ist, hat in Galizien eine vollständig selbstständige Organisation als ein Erzbistum: Metropolie Halicz (oder „Erzbistum von Lemberg rit. graec.") errichtet 1807, mit zwei Suffraganssitzen (Przemysl = Westgalizien, Stanislawów = Ostgalizien und die Bukowina). In Ungarn hat sie zwei Bistümer (Munkacz und Eperies), die unter dem lateinischen Primas des Landes (dem Erzbischof von Gran) stehen. Endlich ist ihr ein serbisches Bistum in Ungarn angegliedert (Kreutz in Kroatien), unter dem lateinischen Erzbischof von Agram (nur 20—25000 Seelen, als selbstständige Eparchie schon unter Maria Theresia konstituiert: sie kann mit der ruthenischen Kirche zusammengefaßt werden, da alle slawischen Kirchen die gleiche Kirchensprache haben [auch, soweit sie uniert sind,

die gleiche Buchstabenform, die „glagolitische" — die orthodoxen, römisch ausgedrückt: „akatholischen" oder „schismatischen" Kirchen, haben mit ihnen die Kirchensprache, aber nicht die Buchstabenform gemein; die letzteren haben sich die „cyrillische" Schrift angeeignet!]).

Die Ruthenen sind eines der Völker, die in der Geschichte bisher nicht zu ihrem Rechte gekommen sind. Sie sind es, die eigentlich den Namen der „Russen" ursprünglich tragen und in Kiev die erste Metropole der Ostslawen besessen haben. Zur Zeit heißen sie in Rußland entweder Ukrainer oder Kleinrussen, sie haben im ganzen einen Bestand von etwa 30 Millionen Seelen. Nach den Tatareneinfällen im 13. Jahrhundert war ihr Land im 14. Jahrhundert teils an Polen, teils an Littauen, dann nach der Vereinigung der beiden letzteren Reiche (1385) fast ganz an Polen gekommen. Für dieses Reich waren sie jedoch ein unsicherer Bestandteil, solange sie „orthodox" blieben. Zumal nachdem „Großrußland" in Moskau durch Erhebung des dortigen Metropoliten zum Patriarchen (1589) ein völlig freies kirchliches Centrum und damit neuen Glanz gewonnen hatte, bestand keine geringe Gefahr für die Polen, daß die immerhin den Moskowitern sehr viel näher, als ihnen, den Weichselslawen, verwandten Ukrainer auf Anschluß an Großrußland sinnen würden. So empfahl sich für sie aus politischer Rücksicht die Betreibung der Union zwischen den Ukrainern oder Ruthenen mit Rom. Ein Rechtstitel dafür war vorhanden seit dem Konzil von Florenz, auf dem speziell auch Isidor von Kiev sich für die Union erklärt hatte. Nicht ohne reichlichen Schuldanteil Konstantinopels bezw. der landfremden, griechischen Metropoliten von Kiev, unter rührigster Thätigkeit der Jesuiten (Skarga, Possevin) kam es im Jahre 1596 auf der Synode zu Brest (in Littauen) wirklich zu dem neuen Beschluß einer Union der Ruthenen mit Rom. Der Metropolit von Kiev, Michael Rahosa (Ragoza), acceptierte sie, immerhin persönlich ohne sich mehr als äußerlich gefügig zu erweisen. Seine Nachfolger, Hypatius Pociej (1600—1613) und Velamin Rutski (1613—1637), waren um so eifriger. (An dem Erzbischof Josophat Kunzewitsch von Polozk, der von den erregten Orthodoxen 1623 ermordet wurde, erhielt die Union ihren spezifischen Märtyrer [von Pius IX. 1867 kanonisiert — Leo XIII. hat sein Fest auch auf den lateinischen Ritus mitausgedehnt]). So gelang es in der That, daß bis Mitte des 17. Jahrhunderts die Union ziemlich vollständig in dem Reiche durchgesetzt wurde. Nur die Diöcesen von Lemberg und Luzk standen noch aus, ergaben sich 1700 und 1702 aber auch. Der Zerfall Polens hat die Folge gehabt, daß die „Union von Brest" im wesentlichen auf den Teil des Reichs, der an Österreich kam, zurückging. (Die Ruthenen im Gebiete der Stephanskrone haben mit der Union von Brest an sich nichts zu thun, sondern eine besondere Union um die Mitte des 17. Jahrhunderts abgeschlossen.) Im einzelnen haben die Ruthenen besonders oft über „Vergewaltigung" durch die „lateinischen" Bischöfe (oder die diesen zugethane Regierung) zu klagen gehabt. In Galizien dauern die kirchlichen und politischen Klagen fort. Aber auch in Rußland sind die Ruthenen schweren Bedrängnissen als Sondernationalität (was sie im relativen Sinne zweifellos sind) ausgesetzt. So hat auch die „Orthodoxie" keine unbedingte Werbekraft für sie. (Vgl. den instruktiven Artikel „Kleinrussen" in dem Sammelwerke „Russen über Rußland", herausgeg. von J. Melnik, 1906.)

b) Kirche der Rumänen. Sie besteht nur in Ungarn, besonders in Siebenbürgen und reicht in unsicheren Anfängen bis ins 17. Jahrhundert zurück. Die Wechselfälle ihrer Geschichte sind in manchen Beziehungen nicht uninteressant. In Bezug auf die Rumänen wurde zuerst die Idee von „Personaldiöcesen", die u. a. die Residenz mehrerer „katholischer" Bischöfe, für verschiedene „Riten", am gleichen Orte gestattet, ins Auge gefaßt und nach vielem Schwanken verwirklicht: sie war mit Bezug auf die Unierten und bei der territorialen Durcheinandermischung der Riten gar nicht zu umgehen. Zur Zeit bildet die Kirche (ihre eigene Kirchensprache haben die Rumänen erst im 17. Jahrhundert bekommen) eine selbstständige Metropolie, die von Fogarasch oder Alba Julia, mit drei Suffraganbistümern (in Lugos, Groß-Wardein und Szamos-Ujvár), zusammen etwa eine Million.

c) Die Kirche der Armenier. Ein Erzbistum in Lemberg, eine größere Gemeinde besonders in Wien; aber auch die Armenier in Venedig gehören dazu. Insgesamt doch nur wenige Mitglieder (höchstens 4—5000). Über die berühmte armenisch-katholische Mönchskongregation der Mechitaristen (in Venedig und Wien) vgl. den Art. Bd XII S. 477—482.

3. Uniaten in Rußland und in der Türkei. Speziallitteratur: (A. Theiner) Die neuesten Zustände der kath. Kirchen beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II,

1841; E. Likowski, Geschichte des allgemeinen Verfalls der unierten ruthenischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert unter polnischem und russischem Scepter, deutsch von A. Tloczynski, 2 Bde, 1885 u. 1887; Art. „Kiew" u. „Türkei" KKL².

a) Die Schicksale der ruthenischen unierten Kirche waren, wie schon berührt, eng verflochten in die des polnischen Reiches. Zeitweilig hatte es den Anschein, daß diese Kirche die ganze Nation umspannen werde. Der polnische lateinische Klerus war jedoch viel zu begierig, die Union wo möglich in eine Annexion umzugestalten und die unierte Kirche mindestens in volle hierarchische Unselbstständigkeit zu versetzen, die polnische Regierung andrerseits war politisch viel zu gewaltthätig, als daß die Ruthenen nicht immer wieder Rückhalt an dem Patriarchat und der Kirche von Moskau hätten suchen sollen. Schon 1648 kam es zum Aufstande der Kosaken wider Polen und damit zum Beginn der endlosen Wirren, die das Polenreich schließlich vernichteten. In Kiev hatte sich schon ziemlich bald neben dem unierten Metropoliten ein orthodoxer etabliert. Der Patriarch Theophanes von Jerusalem hatte 1620 einen solchen geweiht, und die polnische Macht reichte nicht aus, die Fortsetzung der Reihe „schismatischer" Metropoliten von Kiev zu verhindern (der bekannteste in dieser Reihe ist Petrus Mogilas oder Mohila, 1633—1647; s. über ihn und seine „Confessio orthodoxa" den Art. von Ph. Meyer, Bd XIII S. 249). Erst 1707 gelang es, nachdem jedoch inzwischen ein großer Teil der Ukraine (das ganze Kosakengebiet) definitiv an Rußland abgetreten war und Kiev zwar in polnischem Besitz geblieben, aber kirchenpolitisch fast bedeutungslos geworden war, diese Metropolie wieder rein uniert zu gestalten. Im einzelnen zu verfolgen, wie und in welchem Umfange durch die verschiedenen „Teilungen" (die „erste" geschah 1775, die weiteren 1793, 1795, zuletzt 1815) polnische Gebiete an Rußland kamen, ist hier nicht im Platze. Zeitweilig gewann durch diese politischen Vorgänge auch Preußen eine „unierte" Diöcese (die von Suprasl, 1807 im Frieden von Tilsit an Rußland übergegangen). In Rußland galt es als selbstverständliche Aufgabe, die Union der Ruthenen wieder rückgängig zu machen. Katharina II. erwies sich in dieser Beziehung als völlig rücksichts- und skrupellos. Den Stuhl von Kiev versuchte sie nicht sowohl von der Union zu befreien, als vielmehr aufzuheben. Sie soll nicht weniger als acht Millionen Unierte wieder zu Orthodoxen gemacht haben. Nur das Erzbistum Polozk ließ sie noch weiterbestehen. Ihre beiden nächsten Nachfolger, Paul I. und Alexander I., waren im Gegensatze zu ihr tolerant und gestatteten sogar eine hierarchische Neuorganisation der Unierten, besonders in den nördlichen, littauischen Distrikten. Hingegen Nikolaus I. schlug wieder die Wege Katharinas ein und brachte es bis 1839 dahin, daß die Unierten, soweit ihr Gebiet dem eigentlichen Rußland angegliedert war, „freiwillig" baten, in die orthodoxe „Kirche ihrer Väter" zurückkehren zu dürfen. Die immer noch uniert verbliebene, relativ kleine Diöcese von Chelm (in „Kongreßpolen") wurde dann 1875 von Alexander II. ebenfalls in die orthodoxe Staatskirche mit aufgenommen. Seither giebt es keine unierte ruthenische Kirche in Rußland mehr. Nämlich thatsächlich. „Kirchenrechtlich" hat Rom auf nichts verzichtet und hält es diejenige Organisation, in die es zuletzt eingewilligt hat, aufrecht, wenn es die entsprechenden hierarchischen Stellen auch nicht besetzt. Im Moment ist dadurch wieder eine neue Situation gegeben, daß der „Ostererlaß von 1905", durch den Nikolaus II. Kultfreiheit in seinem Reiche gewährte, eine größere oder geringere Zahl solcher, die im Geheimen an der Union festgehalten hatten, in Stand gesetzt hat, zu „Rom" zurückzukehren. Aus der oben S. 245, 48 bezeichneten Schrift des Prinzen Max von Sachsen entnehme ich, daß diese vorerst noch gezwungen seien, sich zum „lateinischen Ritus" zu halten. Denn eine „katholische" Kirche mit „griechischem Ritus" sei eben doch in Rußland noch nicht „anerkannt". Der Prinz erwägt die Vorzüge und Bedenken dieses Zustandes für Rom. Im einzelnen sind alle Berichte über die Art, wie die Union in Rußland rückgängig geworden und wie die Zustände zur Zeit liegen, so undurchsichtig, daß ein historisch zutreffendes Urteil kaum zu gewinnen ist.

Es giebt in Rußland zerstreut auch Unierte (russ. „Uniaten") von anderem als „griechischem" Ritus, besonders Armenier. Soweit die Kaukasusländer in Betracht kommen, vgl. die Bemerkungen über den sog. „ciliciſchen Patriarchat". Die sonstigen armenischen unierten Gemeinden unterstehen lateinischen Vikariaten.

b) Für die Türkei ist hier nur derjenigen Unierten zu gedenken, die auf der Balkanhalbinsel leben. Es handelt sich dabei (soweit der „griechische Ritus" in Betracht kommt) um minimale Gruppen, die den „Missionen" angegliedert sind. Hoffnungsvoll ließ sich die Sache der Union anscheinend zeitweilig unter den Bulgaren an, solange sie noch politisch gänzlich unfrei, kirchlich vom ökumenischen Patriarchate abhängig waren. Im

Jahre 1860 setzte hier eine Unionsbewegung ein, die Pius IX. nur allzu „thatkräftig" unterstützte. Sie ist bald im wesentlichen im Sande verlaufen, zumal nach Begründung des „bulgarischen Exarchats", 1872. Die Bulgaren sind seit ihrer Bekehrung ein besonderer Gegenstand der Hoffnung, ja des „Anspruchs" der Päpste gewesen (s. meinen Art. „Photius", Bd XV S. 380); sie haben doch immer Rom nur getäuscht. Leo XIII. hat die unierte „ecclesia Bulgarorum" 1883 in drei „apostolische Vikariate" eingeteilt; ihre Mitglieder wagt niemand auf mehr als 10—15000 Seelen zu veranschlagen. — In Konstantinopel giebt es auch eine Zahl unierter Armenier und „Melchiten"; darüber sogleich.

B. Unierte Kirchen in Asien und Afrika.

Diese Kirchen bieten das besondere geschichtliche und rechtliche Interesse, daß sie fast sämtlich als „Patriarchate" organisiert sind. Über das Maß der Abhängigkeit der unierten Patriarchen als solcher vom Papste herrscht im einzelnen einige Unklarheit. Sicher ist, daß Rom die altkirchliche Rangstellung und Rechtsbefugnis, die sich in dem Patriarchentitel ausdrückt, in bestimmtem Maße wahren will. Die orientalischen Patriarchen stehen anders als die occidentalischen. (Der Begriff eines „Patriarchen" unterscheidet sich in gewissem Umfange von dem eines Obermetropoliten, auch dem eines Primas.) Der Schematismus fast aller orientalischen Patriarchate weist eine Abstufung von Erzbischöfen und bloßen „Bischöfen" auf: das darf nicht irre führen, es handelt sich lediglich und überall nur um Titularunterscheidungen, nicht hierarchische Über- und Unterordnungen; wirkliche „Suffragane" hat nur der Patriarch. Doch es ist zu weitläufig, auch in Bezug auf die thatsächlich nicht bedeutsame Art der unierten Patriarchate kaum angezeigt, den konkreten Rechtsverhältnissen hier näher zu treten. Die Hauptsache ist, daß die unierten Patriarchen meist irgendwie ein Recht der Ernennung ihrer Suffragane haben, auch spezifische Synoden berufen können. S. den zweiten der oben S. 245, 26 bezeichneten Aufsätze von Hergenröther, ferner besonders noch Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten I, 1869, S. 538ff., speziell S. 562ff.; das oben S. 245, 49 auch benannte Werk eines katholischen Ägypters ist mehr umständlich, als gründlich und nur mit Vorsicht zu benutzen.

Zur Zeit giebt es sechs unierte Patriarchate:

1. Der Patriarchatus Ciliciae Armenorum. Er ist seit 1867 in Konstantinopel domiziliert (nach Beth S. 153 hat die Gemeinde hier 14 Kirchen und rund 16000 Mitglieder), umfaßt aber außer den armenisch-katholischen Gemeinden der Balkanhalbinsel noch diejenigen in Russisch Armenien und im außereuropäischen Gebiete des Sultans. Der Titel deutet darauf hin, daß die Union ausgegangen ist von den in Cicilien und Syrien verbreiteten Armeniern (der Patriarch residierte bis 1867 auf dem Libanon in El-Kurein oder Bzommar). Die Hauptpunkte der Geschichte s. bei Werner, S. 144ff. Unter dem Patriarchen (der durch Pius IX., s. oben S. 248, 13, in seinen Rechten sehr beeinträchtigt wurde) stehen 19 Diöcesen (eine kleine darunter in Persien); im ganzen handelt es sich aber um nicht viel mehr als etwa 100000 Seelen (Silbernagl sagt: „130000", aber Werner berechnete nur etwa 94000, und er ist im allgemeinen nicht ängstlich in seinen Ziffern).

2. Die drei antiocheniſchen Patriarchate:

a) Patriarchatus Antiochenus Graeco-Melchitarum. Er umfaßt die unierten Nationalgriechen des türkischen Reichs. Die stärkste Zahl solcher findet sich im alten Syrien (Damaskus, Beirut, Saida [= Sidon], besonders Mariamne [heute = Zahleh, an der Bahn von Beirut nach Damaskus]); daher die Benennung des Patriarchats, dessen Inhaber übrigens nicht in dem heutigen Antakja residiert, sondern in dem Kloster (Klerikerseminar) Ain-Traz im Libanon. Organisiert sind die „Melchiten" in 15 Diöcesen, mit insgesamt etwa 120000 Seelen.

b) Patriarchatus Antiochenus Syro-Maronitarum. Repräsentiert die lokal am meisten zusammenhängende (fast ganz im Libanon konzentrierte) unierte Kirche des Orients, organisiert in 8 bezw. 9 Diöcesen mit vielleicht etwas über 250000 Seelen. S. Art. „Maroniten" von Roediger-Keßler, Bd XII S. 355—364.

c) Patriarchatus Antiochenus Syrorum. Ein Bruchteil der Jakobiten; der Patriarch residiert in Mardin (bei Diarbekr, im oberen Lande des Tigris), hat 9 Diöcesen unter sich, bei im ganzen vielleicht 15—20000 Anhängern. — Daß diese drei Kirchen sich alle im Namen mit Antiochia in Verbindung bringen, bedeutet zum Teil historische Ansprüche, daneben jedenfalls einen wohlklingenden Titel.

3. Der Patriarchatus Chaldaeorum Babylonensis. Eine aus den

Nestorianern gewonnene Unionskirche. Vgl. für ihre Geschichte den Art. „Chaldäische Christen" KKL² III, 41—45, von Neher. Ihr Verhältnis zu Rom war durch Maßnahmen Pius' IX. (s. oben S. 248, 14) lange sehr unsicher und ist es wohl noch. Unter dem Patriarchen stehen 11 Diöcesen, für die Werner nur etwa 40000, Silbernagl dagegen 70000 Seelen ansetzt. Der Sitz des Patriarchen ist Mossul. Die „Chaldäer" bieten für den historischen Forscher besonderes Interesse, da sie eine große Vergangenheit als „Nestorianer" gehabt haben und da ihre Entwickelung als solcher sich außerhalb der Grenzen des oströmischen Reiches vollzog. Ihre Liturgie und ihr Mönchtum ist dafür ein Zeuge.

4. Die Errichtung eines sechsten unierten Patriarchats, nämlich für die koptische Kirche Ägyptens gehört zu den organisatorischen Maßnahmen, die Leo XIII. zweckmäßig befand. Am 26. November 1895 stiftete dieser gern ins Große und in eine ferne Zukunft blickende Papst den Patriarchatus Alexandrinus Coptorum, mit dem Patriarchensitz in Kairo und zwei Diöcesen. Keine Berechnung der Seelenzahl wagt sich über 21000 hinaus (so Neher im Art. „Türkei", KKL² XII, 134); nach Beth, der S. 129f. den Census von 1900 mitteilt, beziffern sich alle (also nicht bloß die koptischen) Unierten Ägyptens auf 4630! Für die Verhältnisse im einzelnen vgl. besonders das Werk von S. Sidarouß.

5. Noch ist hier der Unierten unter den Abessiniern und Thomaschristen zu gedenken. Die Zahl der ersteren ist ganz gering; sie stehen jetzt unter einem im Lande (in Keren) residierenden eigenen apostolischen Vikar. Für die letzteren s. den Schlußabschnitt des Art. „Nestorianer" Bd XIII S. 735—36, von Petermann-Keßler. (Zur Litteratur über sie ist nachzutragen: G. M. Rae, The Syrian church in India, 1892). Leo XIII. hat sie 1887 in drei besonderen „Vicariatus apostolici Syro-Malabarorum" (s. die Namen bei Werner, S. 175), d. h. so befaßt, daß sie unter lateinischen Oberen stehen, die das „Privilegium haben, nach syrischem Ritus zu pontifizieren und zu konfirmieren", übrigens einen Generalvikar und einen Beirat von vier Geistlichen aus dem Volke selbst zur Seite haben. Die Zahl der in Betracht kommenden Thomaschristen scheint etwas über 100000 zu betragen. **F. Kattenbusch.**

**Uniformitätsakte** s. d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 528, 16 u. 529, 1.

**Unigenitus, Bulle** s. d. A. Jansen Bd VIII S. 597, 19.

**Union, kirchliche.** — Litteratur: C. J. Nitzsch, Urkundenbuch der evangel. Union, Bonn 1853; J. Müller, Die evangel. Union, ihr Wesen und göttliches Recht, Berlin 1854; F. J. Stahl, Die luther. Kirche und die Union, Berlin 1859; K. H. Sack, Die evang. Kirche u. die Union, Bremen 1861; A. Twesten, Art. Union in d. 1. Aufl. d. PRE.; K. W. Hering, Gesch. d. kirchl. Unionsversuche, Leipz. 1836. 1838; J. G. Scheibel, Aktenmäßige Gesch. der neuesten Unternehmung einer Union, Leipzig 1834; derſ., Mitteilungen über die neueste Geschichte der lutherischen Kirche, 1835f.; A. G. Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union, Leipz. 1839; R. F. Eylert, Charakterzüge aus d. Leben Friedrich Wilhelm III., 3. Tl. 1846; Th. Wangemann, Sieben Bücher preußischer Kirchengeschichte, Berlin 1859f.; K. H. Sack in der 1. Aufl. dieser R.-Encykl.; K. F. A. Kahnis, Die Union (A. EL. KZ. 1868, S. 81ff.); F. Brandes, Geschichte der kirchl. Politik des Hauses Brandenburg, Gotha 1872f.; Th. Wangemann, Die preußische Union in ihrem Verhältnis zur Una Sancta, Berlin 1884; derſ., Die kirchliche Cabinetspolitik Friedrich Wilhelms III., Berlin 1884; E. Förster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche, 2 Bde, Tübingen 1905 und 07; C. G. Firnhaber, Die evang. kirchl. Union in Nassau, Wiesbaden 1895; vgl. auch die Litteratur bei dem Art. Lutheraner, separierte Bd XII S. 1.

Kirchliche Union ist die Vereinigung konfessionell getrennter Kirchen zu einer kirchlichen Gemeinschaft ohne Wechsel der konfessionellen Überzeugungen. Unionen in diesem Sinne kennt nur der Protestantismus, vornehmlich der deutsche. Denn bei den verschiedenen Vereinigungsversuchen zwischen der römischen und der orientalischen Kirche handelte es sich stets um Anerkennung des römischen Primats durch die Griechen, also um eine Änderung ihrer konfessionellen Überzeugung in einem sehr wichtigen Punkte; hiervon machte Rom seine Anerkennung der Orientalen als katholischer Christen abhängig. Und bei den Verhandlungen zwischen Römischen und Protestanten über eine kirchliche Vereinigung dachten wenigstens die ersteren ebenfalls nicht an eine Union im angegebenen Sinn, sondern nur an die durch mehr oder weniger wertlose Zugeständnisse erleichterte Unterwerfung der letzteren unter Rom.

Die Entwickelung der Reformation führte zur Entstehung zweier getrennter Konfessionen, welche Lehre, Verfassung und Kultus eigenartig ausbildeten und sich, obgleich derselben Bewegung entstammt, doch ähnlich schroff gegeneinander abschlossen, wie beide gegen die römische Kirche. In der Schweiz, den Niederlanden, Schottland und — soweit das Land für den Protestantismus gewonnen wurde — in Frankreich, wie andererseits in den skandinavischen Ländern, kam eine der beiden Konfessionen zu ausschließlicher Herrschaft, wogegen innerhalb des deutschen Volkes sich nicht nur Protestanten und Katholiken, sondern auch Lutheraner und Reformierte gegenüberstanden. Hier mußte der Streit der Konfessionen am heftigsten werden, hier auch der Wunsch nach Vereinigung am lebhaftesten.

Zunächst waren die Berührungen der beiden protestantischen Konfessionen vorwiegend polemisch; doch verhielten sich Lutheraner und Reformierte nicht ganz gleich: die Lutheraner lehnten die Gemeinschaft mit den Reformierten entschieden ab, während diese sich von Anfang an entgegenkommend zeigten. Der Grund, weshalb die Lutheraner sich von den Reformierten getrennt fühlten, lag allein in der Verschiedenheit gewisser Dogmen, auf die großen Unterschiede in Kultus und Verfassung legte man kein Gewicht. Das entsprach dem Umstande, daß die Epigonen der Reformation ausschließlichen Wert auf die kirchliche Lehre legten. In England spielte die Verfassungsfrage eine ähnliche bedeutende Rolle, wie die Lehrfrage in Deutschland: zwischen Episkopalisten, Presbyterianern und Independenten war eine Verständigung über die Verfassung ebenso unmöglich, wie über die Lehre vom heiligen Abendmahl zwischen den deutschen Lutheranern und Reformierten. So lange nun die Orthodoxie die allgemeine Überzeugung beherrschte, fehlte der Boden für erfolgreiche unionistische Thätigkeit: so führten denn auch die Annäherungs- und Vereinigungsversuche des 16. und 17. Jahrhunderts zu keinem anderen Resultate, als zu dem, immer von neuem zu zeigen, daß man nicht einig war. Seitdem jedoch der Pietismus die Herrschaft der Orthodoxie erschüttert, die Aufklärung dieselbe gebrochen hatte, fand der Unionsgedanke, der bis dahin nur von einzelnen Männern gepflegt worden war, in weiteren Kreisen Anklang: es war die Bahn für die Einführung der Union geöffnet.

Einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen Orthodoxie und Pietismus besteht darin, daß beide Richtungen verschieden über den Wert der Reinheit und der Kraft der Frömmigkeit urteilen. Für die Orthodoxie war die Reinheit derselben das Ausschlaggebende: sie schien gewahrt durch die widerspruchslose Herrschaft der „reinen Lehre". Dem Pietismus entging die Täuschung nicht, die hier vorlag; er seinerseits legte deshalb allen Nachdruck auf die Intensität der Frömmigkeit, und er meinte sie messen zu können an der Lebhaftigkeit der religiösen Empfindung und an der eigenartigen Weise des religiösen Gebahrens. Auch er irrte, und auch sein Irrtum hatte üble Folgen; denn wenn die Orthodoxie eine tote Rechtgläubigkeit gefördert hatte, so förderte der Pietismus einen geistlosen Methodismus des religiösen Lebens und den Ersatz des religiösen Gefühls durch gemachte Empfindungen. Aber seine Anschauung hatte etwas einleuchtendes: sie wirkte auf die weitesten Kreise und erschütterte die Stützen, welche die konfessionelle Trennung im Bewußtsein der älteren Generation gehabt hatte. Denn lebendige Frömmigkeit mußte man nicht selten bei Gliedern der anderen Konfession erblicken, während man ihren Mangel bei Gliedern der eigenen zu beklagen hatte; und war es dann berechtigt, den ersteren eine Gemeinschaft zu versagen, die man den letzteren gewährte, selbst wenn man annahm, daß jene in einzelnen Punkten irrten? Es ist begreiflich, daß die Brüdergemeinde, diese Frucht der pietistischen Bewegung, die erste unierte kirchliche Gemeinschaft war.

Orthodoxie und Pietismus standen insofern auf gleichem Boden, als sie an den Thatsachen der Offenbarung festhielten. Ihnen trat in der Aufklärung eine Weltanschauung gegenüber, die das Religiöse zwar nicht beseitigen wollte, die jedoch das Religiös-Wertvolle nicht in dem spezifischen Inhalt des christlichen Glaubens erblickte, sondern in der formalen und deshalb an sich inhaltslosen Voraussetzung jeder historischen Religion, dem Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Mit einer Schnelligkeit, die beispiellos ist, errang die Aufklärung die Herrschaft unter den Gebildeten. Sie aber konnte in der konfessionellen Trennung nur eine Mißbildung erblicken, erklärlich aus dem irrationellen Verlauf der religiösen Bewegung. Wo die Aufklärung herrschte, verschwand deshalb das Bewußtsein von Recht und Pflicht konfessioneller Trennung völlig. Gleichwohl waren die Aufgeklärten nicht die eigentlichen Träger des Gedankens einer Union der beiden evangelischen Konfessionen; dies Ziel wäre für sie zu niedrig gewesen. Oder wo sie diese Union forderten, galt sie ihnen nur als Vollendung der Toleranz und als Vorstufe für die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion. Hier griff nun die Neubelebung des christlichen Sinnes

im Anfange des 19. Jahrhunderts ein: das biblische Christentum, das dem Volke nie ganz verloren gegangen war, begann auch in der Welt der Gebildeten wieder Anhänger zu finden. Ihre Frömmigkeit aber war frei von jeder konfessionellen Beschränkung: Lutheraner, Reformierte und Katholiken wußten sich in dem höchsten eins trotz der Zugehörigkeit zu verschiedenen Kirchen. Ja die beiden ersteren hatten das Bewußtsein, thatsächlich einer Kirche anzugehören. Ein Mann, der vor vielen anderen ein beredter Zeuge des Glaubens war, E. M. Arndt, kannte nur zwei Kirchen, die sichtbare Kirche des Papstes und die unsichtbare Kirche des Worts (vgl. Von dem Worte und dem Kirchenliede 1819 S. 34). Dachte man so, dann mußte man die äußere Geschiedenheit als etwas empfinden, das nicht sein sollte: wozu man sich noch ein Jahrhundert vorher um der Wahrheit willen verpflichtet gefühlt hatte, Abschließung gegen die fremde Konfession, das aufzugeben fühlte man sich jetzt, wieder um der Wahrheit willen, gedrungen: es hatte ein vollständiger Umschwung der Gesinnung stattgefunden.

Das zeigte sich auf dem litterarischen Gebiete. Hier war die Frage nach der Wiedervereinigung der protestantischen Konfessionen längst zu einer stehenden geworden. Aber das Urteil über die Vereinigung schlug im Laufe eines Jahrhunderts völlig um. Winklers Arcanum regium, das im Jahre 1703 erschien, hatte noch einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen (s. d. A. Jablonsky Bd VIII S. 512, 27); als im nächsten Jahrzehnt Chr. M. Pfaff, von einer pietistischen Beurteilung des Religiösen ausgehend, Vereinigungsvorschläge machte, fand er bei den lutherischen Theologen fast nur Widerspruch (vgl. Bd XV S. 236, 31). Jetzt dagegen vertraten die hervorragendsten Theologen neben den unbedeutendsten Männern den Unionsgedanken, und alle fanden gleiche Zustimmung. Unter jenen nenne ich Planck, dessen Schrift über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christlichen Hauptparteien im J. 1803 erschien. Planck sah dadurch den Boden für die Union geebnet, daß in den theologischen Meinungen und Ansichten eine Verschiedenheit nicht mehr bemerkt werden könne, verhehlte sich aber nicht, daß möglicherweise die Gemeinden Schwierigkeiten in den Weg legen würden; auch daß es an einem allgemein anerkannten Organ der Kirchen fehlte, welches die Vereinigung vollziehen könne, machte ihm Bedenken; gleichwohl glaubte er, daß die Union wenigstens auf einem beschränkten Gebiete möglich sei, wenn sie nur mit gehöriger Vorsicht ins Werk gesetzt werde. Vom November desselben Jahres ist die Vorerinnerung zu Schleiermachers „Zwei unvorgreiflichen Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens" datiert. Schleiermachers letztes Ziel war die Ausgleichung jedes konfessionellen Gegensatzes, jedoch nicht die Verwischung jedes kirchlichen Unterschieds. Er fragt: Welcher verständige, nicht von Uniformitätssucht angesteckte Mensch könnte wohl irgend einen Gewinn daraus ahnden, wenn man in Holland und Sachsen, in Schottland und Schweden einen mittleren Proportionalglauben annähme über das Abendmahl oder die Gnadenwahl, und wenn man eine Eintrachtsformel zu stande brächte zwischen der Eintrachtsformel und der Dortrechtschen Synode? Deshalb wünschte er nicht den Versuch einer allgemeinen Vereinigung anzuregen, sondern nur da solle die Kirchengemeinschaft veranstaltet werden, wo sie sich als ein bestimmtes und allgemeines Bedürfnis aufdringe. Die Art der Vereinigung aber bestimmte er dahin, daß von einer Änderung der religiösen Überzeugung dabei nicht die Rede sein dürfe. Es komme darauf an, die Kirchengemeinschaft herzustellen, ohne daß die Unterschiede im Lehrbegriff und die Abweichungen im Rituale angetastet würden. Die Frage des Bedürfnisses, welche für die Einführung der Union entscheidend sein sollte, bejahte Schleiermacher für Preußen. Hindernisse erblickte er kaum, da ja von den Verschiedenheiten in der Lehre auch nur zu reden, unnütz und fast lächerlich sei. Das Bedenken Plancks, es könnten die Gemeinden Widerspruch erheben, hatte er nicht. Die Herstellung der kirchlichen Gemeinschaft aber, urteilte er, werde sich sehr einfach bewirken lassen. Da der Staat das einzige wirksame Organ der kirchlichen Gemeinschaft sei, so bedürfe es nichts als die von ihm ausgehende Erklärung, daß es überall weder in bürgerlicher noch in kirchlicher und religiöser Hinsicht für eine Veränderung solle gehalten werden, wenn wer bisher nach dem einen Ritus und bei einer Gemeinde der einen Konfession kommuniziert habe, in Zukunft, es sei nun immer oder abwechselnd, bei einer Gemeinde der anderen Konfession und nach dem anderen Ritus kommuniziere. — Nach einer längeren Pause erschien die Schrift des damaligen Hofpredigers F. S. G. Sack, Über die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchengemeinden in der preußischen Monarchie (1812). Sack, der sich schon in einem Gutachten vom 13. Juli 1798 für eine gemeinsame Agende für die luth. und die reform. Kirche in Preußen ausgesprochen hatte (s. Förster I, S. 107), teilte den Gedanken Schleiermachers, daß die Union zunächst nur auf einem beschränkten Gebiete einzuführen sei; er unterschied

sich von ihm, indem er ein Bekenntnis auch für die unierte Kirche für nötig hielt und als solches das sog. Apostolikum und die Augsburgische Konfession vorschlug, und indem er die Einführung der Union durch eine staatliche Erklärung verwarf und statt dessen die Abstimmung aller Geistlichen beider Parteien und die Entscheidung durch eine große Majorität forderte.

Will man unbefangen urteilen, so wird sich kaum leugnen lassen, daß in diesen Schriften der Unionsgedanke nicht von einem hohen, der Bedeutung der Sache würdigen Standpunkte aus betrachtet ist. Zwar darauf ist kein großes Gewicht zu legen, daß die Verfasser die augenblicklich herrschende Überzeugung für dauernd hielten, während sie doch bereits im Schwinden begriffen war, denn solche Irrtümer begegnen allen; schlimmer ist, daß wenigstens Planck und Schleiermacher jede Achtung vor dem Glauben der Gemeinden, des Pöbels, wie Planck und der ungebildeten Volksklasse, wie Schleiermacher sich ausdrückte, mangelte, und ganz unbefriedigend sind die vorgeschlagenen Maßregeln. Plancks Rat lief darauf hinaus, die Veränderung so vorsichtig einzuführen, daß diejenigen, die sie betraf, nichts davon merkten; Schleiermacher, zu dessen bleibendem Ruhm es gehört, den Gedanken an die Selbstständigkeit der Kirche wieder zur Anerkennung gebracht zu haben, räumte dem Staate die Befugnis ein, eine für das Kirchliche, ja, was genau genommen sinnlos ist, für das Religiöse maßgebende Bestimmung in voller Selbstständigkeit zu erlassen; Sack aber, der das lebhafte Gefühl hatte, daß das unthunlich sei, zeigte mit seinem Vorschlag, wie fest der, freilich auch jetzt noch nicht verschwundene Wahn, daß eigentlich die Pfarrer die christliche Kirche bildeten, auch treffliche Geistliche bestrickte.

Bedeutende Förderung brachte den Unionsplänen das Reformationsjubiläum von 1817. Denn im Zusammenhange mit demselben kam es zuerst zur Verwirklichung der Union. Den Anfang machte Nassau; hier traten am 5. August 1817 38 von der Regierung ausgewählte Geistliche zu einer Synode in Idstein zusammen, um über die würdige Feier des Jubiläums zu beraten. Dem Vorschlag der Regierung gemäß einigte man sich dahin, daß die beste Feier die Vereinigung der getrennten Konfessionen sein werde, da die Verschiedenheit der Meinungen in den wenigen bisher noch abweichenden Vorstellungen beider protestantischen Kirchen in das eigentliche Wesen der Religion nicht eingreife und vernünftigerweise keinen Grund der fortdauernden Trennung mehr abgeben könne. Die Versammelten stimmten demgemäß der Erklärung zu, daß, da beide protestantische Religionsteile im wesentlichen ihres Bekenntnisses übereinstimmen, sie sich dahin vereinigen, daß sie von nun an eine Kirche im Herzogtum bilden, welche den Namen der evangelisch-christlichen führe. Widerspruch gegen die Vereinigung und gegen diese Begründung derselben erhob sich weder auf der Synode, noch im Lande: erst später trennte sich eine Anzahl Lutheraner von der Landeskirche, sie bildeten die lutherische Gemeinde Steeden.

Auch in Preußen knüpfte sich die Einführung der Union an den dreihundertjährigen Gedächtnistag der Reformation. Hier aber hatte die Union eine lange Vorgeschichte. Kurbrandenburg war das erste deutsche Land, in welchem schon seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts die beiden protestantischen Konfessionen mit gleichen Rechten, wenn auch in sehr ungleicher Stärke, nebeneinander bestanden. Der Gedanke der Religionsfreiheit kam also hier in einer Zeit, der er sonst fremd war, wenigstens zu teilweiser Verwirklichung. Aber die Hohenzollernschen Fürsten hatten seit Johann Sigismund weitergehende Absichten. Der Wunsch, die religiöse Spaltung ihrer Unterthanen zu beseitigen, die Kraft der Evangelischen im Reiche zusammenzufassen, machte die Hohenzollern zu Trägern und Förderern der Idee der Union. Dabei beschränkten sich die Gedanken nicht auf die eigenen Lande oder das Reich: der erste preußische König dachte an die kirchliche Vereinigung aller Evangelischen überhaupt. Friedrich Wilhelm III. blieb demnach nur den Traditionen seines Hauses treu, wenn auch er von Anfang an den Wunsch hegte, daß die trennenden konfessionellen Schranken dahinfallen sollten; er sprach ihn, wo sich Gelegenheit gab, offen und nachdrücklich aus; er behandelte in einzelnen Maßregeln (Ernennung Schleiermachers zum Professor in Halle, Steinbarts in Frankfurt a. O. und dgl.) die kirchliche Trennung als nicht bestehend; aber er war in seiner gewissenhaften, bedächtigen und besonnenen Weise von nichts weiter entfernt, als davon, die Ausführung eines lange gehegten Wunsches irgendwie zu überhasten. Es waren lang erwogene und allmählich gereifte Gedanken, die der König in seinem Aufrufe vom 27. September 1817 aussprach: er bekannte sich zu der Überzeugung, daß die beiden protestantischen Konfessionen in der Hauptsache im Christentum einig seien und nur noch durch äußeren Unterschied getrennt würden; in ihrer Union sah er deshalb ein gottgefälliges Werk, von dem er reiche Förderung des kirchlichen Sinnes erwartete. Das Wesen der Union aber bestimmte er dahin, daß weder die reformierte

Kirche zur lutherischen noch diese zu jener übergehen, sondern beide eine neubelebte, evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden sollten. Er erklärte, daß er selbst das Säkularfest der Reformation in der Vereinigung der bisherigen reformierten und lutherischen Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam zu einer evangelisch-christlichen Gemeinde feiern werde, und forderte zur Nachahmung auf, versicherte aber zugleich, daß er weit davon entfernt sei, die Union aufdringen und in dieser Angelegenheit etwas verfügen oder bestimmen zu wollen (Zur Vorgeschichte des Aufrufs vgl. Förster I, S. 267 ff. Der Verfasser ist Eylert.)

Der Aufruf des Königs fand begeisterte Aufnahme: eine große Anzahl Geistliche und Gemeinden, besonders in dem westlichen Teile der Monarchie, schlossen sich ausdrücklich der Union an. Der Widerspruch innerhalb Preußens blieb ganz vereinzelt, und die Bedenken außerpreußischer Theologen, wie Ammon, Harms und Tittmann, fanden, wie es scheint, in Preußen nirgends Widerhall. Dagegen folgte eine Reihe kleinerer deutscher Länder dem Vorbilde Preußens nach: die erste Generalsynode der Rheinpfalz zu Kaiserslautern im Jahre 1818 beschloß die Vereinigung der getrennten Konfessionen zu einer protestantisch-christlichen Kirche, und erklärte (§ 3 der Verein.-Akte), daß sie zwar die allgemeinen Symbole und die bei den getrennten protestantischen Konfessionen gebräuchlichen symbolischen Bücher in gebührender Achtung halte, jedoch keinen andern Glaubensgrund und keine andere Lehrnorm anerkenne, als die hl. Schrift. Von 1817—1822 vollzog sich die Union in einem großen Teile des Großherzogtums Hessen (s. Bd VIII S. 5,41), 1818 in den zu Kurhessen gehörigen Gebieten von Hanau und Fulda. In Baden beschloß die Generalsynode vom Jahre 1821 die Vereinigung der Konfessionen (s. Bd II S. 350,20). In Waldeck wurde sie im gleichen Jahre durch das Kirchenregiment dekretiert. Von den Anhaltischen Fürstentümern nahm sie Bernburg im Jahre 1820, Dessau im Jahre 1827, Köthen erst 1880 an (s. Bd I S. 549,4). Die Fassung der Union und die Stellung zu den Symbolen war nicht überall gleich: das eine Extrem bezeichnet der eben erwähnte 3. Paragraph der Vereinigungsakte der Pfälzer Kirche, das andere die entsprechende Bestimmung in der Vereinigungsurkunde der protestantischen Konfessionen in Rheinhessen, wonach die beiden bisher getrennten Konfessionen gemeinschaftlichen symbolischen Bücher auch fernerhin als Lehrnorm erklärt wurden.

Kehren wir zu den Verhältnissen in Preußen zurück. Der König hatte, wie erwähnt, den Anschluß an die Union der freien Entscheidung der Gemeinden überlassen. Wollte man nun die Gefahr, die damit gegeben war, daß neben der neu sich bildenden unierten Kirche mehr oder weniger bedeutende Bruchteile der Konfessionskirchen als solche fortbestanden, vermeiden, so mußte die Absicht sein, den allgemeinen Anschluß an die Union herbeizuführen. Allgemein bindende und doch freie Erklärungen waren aber nur möglich, wenn die Kirche eine solche Organisation erhielt, daß sie irgendwie selbstständig handeln konnte. Nun waren seit dem Jahre 1814 Verhandlungen im Gange, um das gesamte Kirchenwesen neu zu regeln. Zu den Absichten gehörte die Einführung presbyterial-synodaler Einrichtungen; in den Jahren 1817 ff. wurde wirklich ein Anfang damit gemacht. Allein die Bureaukratie konnte sich in diese neue Weise, die kirchlichen Dinge zu behandeln, nicht finden; die Abneigung des Königs gegen alles, was nach Liberalismus aussah, kam dazu: die Folge war, daß man die beabsichtigte Synodalverfassung fallen ließ. Für die Union ergab sich als unvermeidliche Konsequenz, daß der König die Durchführung, mehr als er ursprünglich beabsichtigte, in die eigene Hand nehmen mußte. An Einwirkung auf die konfessionelle Lehre dachte der König nicht: daß er die Freiheit der Überzeugung achtete, hinderte ihn daran. Bei der Neueinrichtung der kirchlichen Behörden war schon bisher keine Rücksicht auf die konfessionelle Trennung genommen worden. Die Konsistorien waren nicht einmal rein evangelische Ämter. Die Durchführung der Union mußte deshalb beinahe ausschließlich auf dem Gebiete des Gottesdienstes versucht werden, wie denn auch von Anfang an die Annahme des gemeinsamen Abendmahlsritus als Annahme der Union betrachtet wurde. Wenn irgendwo, so herrschte in der Gestaltung des Gottesdienstes während der rationalistischen Zeit die Willkür. Der Geschmack oder Ungeschmack der kirchlichen Behörden, oft genug des einzelnen Pfarrers, waren maßgebend. Friedrich Wilhelm III. dagegen liebte Ordnung und Regel in allen Stücken, er war erfüllt von Pietät gegen das Alte, so daß die Gesinnung des Königs treu wiedergegeben ist, wenn es in der Vorrede zur Agende von 1822 heißt, durch die Gleichförmigkeit der Gottesverehrung werde nicht allein eine gemeinschaftliche Überzeugung, sondern auch eine heitere Seelenruhe und fromme Zuversicht in dem ansprechenden Gedanken erzeugt, daß es dieselben Fürbitten und Gelübde seien, welche unsere christlichen Vorfahren seit mehreren Jahrhunderten beteten

(vgl. auch den Erlaß an den Kronprinzen bei Förster II, S. 55 und den Originalaufsatz des Königs über die Liturgie S. 345). Man begreift, daß Friedrich Wilhelm von der Notwendigkeit einer neuen Gottesdienstordnung für die preußische Kirche durchdrungen war und daß er die Vorbilder für dieselbe nur in den älteren Agenden suchen konnte. Nun empfand der König für Luther die höchste Verehrung, er kannte seine Schriften wie wenige Zeitgenossen; auch war ihm die Form des lutherischen Gottesdienstes sympathischer, als die des reformierten. So kam es, daß die neue Agende im wesentlichen an die lutherische Gottesdienstordnung sich anschloß, obgleich sie für die Gemeinden beider Konfessionen bestimmt war. Eine gemeinschaftliche Agende für Lutheraner und Reformierte hatte schon eine Kabinettsordre von 1798 für etwas Wünschenswertes erklärt. Nachdem inzwischen die Absicht der Vereinigung beider Konfessionen in den Vordergrund getreten war und bereits anfing, sich zu verwirklichen, konnte der König bei der neuen Agende nur an eine Unionsagende denken, und da er überzeugt war, daß er zwar nicht die Union, aber kraft seiner landesherrlichen Kirchengewalt die Annahme einer neuen Agende gebieten könne, so erhellt leicht, welche Bedeutung die Agende für Durchführung der Union gewinnen mußte. Indem ich für den Verlauf der Agendensache auf Bd X S. 349, 43 ff. und auf Förster Bd II, S. 70 ff. verweise, ziehe ich nur die Wirkung derselben für die Union in Betracht. Die Agende gab dem Gottesdienste eine Form, die der Zeit ungewohnt war, die auch dem Durchschnitt der religiösen Überzeugung schwerlich ganz entsprach; schon dadurch reizte sie zum Widerspruch. Den reformierten Gemeinden aber bot sie eine Gottesdienstordnung, die auf lutherischem Boden erwachsen, die den reformierten Kirchen stets fremd geblieben war, außerdem schloß sie sich auch in einzelnen Punkten, auf die das Volk Wert legte (Zählung der zehn Gebote und dgl.), an das Herkommen der lutherischen Kirche an. Die Folge war, daß reformierte Presbyterien, die der Union zugethan waren, doch von der Agende nichts wissen wollten. Andererseits konnte sie auch den Lutheranern nicht genug thun. Das Beicht- und Abendmahlsformular war unlutherisch; besonders erregte die Spendeformel beim hl. Abendmahl Bedenken; denn sie widersprach zwar der Lutherischen Lehre nicht, aber indem sie dieselbe nicht aussprach, schien sie bestimmt, sie unter der Hand zu beseitigen.

Daraus erklärt sich, daß an dem Widerspuch gegen die Agende sich der Kampf gegen die Union entzündete, der zur Separation eines Teils der preußischen Lutheraner von der unierten Landeskirche führte (vgl. Bd XII S. 1 ff.). Es wäre aber zu diesem Kampfe selbstverständlich nicht gekommen, wenn nicht inzwischen ein wichtiger Wandel in den religiösen Überzeugungen sich vollzogen hätte. Im Anfange des Jahrhunderts führte die Aufklärung fast allein das Wort, sie herrschte an den Universitäten wie auf den Kanzeln; es gab auch später Rationalisten in Menge, aber ihre Herrschaft war gebrochen; ihnen gegenüber stand die große Zahl derjenigen, welche von der Aufklärung zum positiven Christentum zurückgekehrt waren. Dem alternden Rationalismus gegenüber fühlten sie sich als die Träger eines neuen, jugendfrischen Geistes, als die Erben der Zukunft. Es war nun aber eine naturgemäße Entwickelung, daß nicht wenige von ihnen zu dem kirchlichen Christentume fortschritten. Diese Entwickelung bemerkt man überall: auf konfessionellem wie auf uniertem, auf protestantischem wie auf katholischem Gebiete. Sie führte dazu, daß innerhalb der Union selbst verschiedene Strömungen entstanden, welche Wesen und Aufgabe der Union sehr verschieden faßten. Den einen war die Union wertvoll, weil sie durch dieselbe das Recht der konfessionellen Lehre beseitigt sahen; die anderen waren der Überzeugung, daß dies keineswegs der Fall sei; sondern, indem die Union den übereinstimmenden Gehalt der reformatorischen Bekenntnisse anerkenne, habe sie ein reicheres Bekenntnis als jede Einzelkirche und zugleich ein bestimmteres und geklärteres; die dritten aber vertraten den Satz, daß durch die Union die Vollgiltigkeit der lutherischen Lehre in den historisch-lutherischen Gemeinden wie der reformierten in den reformierten keineswegs aufgehoben worden sei.

Es ist hier nicht der Ort, den Streit der Parteien zu verfolgen, dagegen muß dargestellt werden, wie die offizielle Fassung der Union durch die Einwirkung dieser verschiedenen Richtungen beeinflußt worden ist. Der Aufruf von 1817 stellte als Ziel hin die Herstellung einer neu belebten evangelisch-christlichen Kirche durch Vereinigung der beiden getrennten protestantischen Kirchen. In der in Rücksicht auf die schlesische Bewegung erlassenen Kabinettsordre vom 28. Februar 1834 heißt es dagegen: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnisschriften der beiden evangelischen Konfessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden. Durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung

und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfession nicht mehr als den Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen. Der Beitritt zur Union ist Sache des freien Entschlusses, und es ist daher eine irrige Meinung, daß an die Einführung der erneuerten Agende notwendig auch der Beitritt zur Union geknüpft sei oder indirekt durch sie bewirkt werde. Jene beruht auf den von Mir erlassenen Anordnungen, diese geht nach Obigem aus der freien Entschließung eines Jeden hervor". K. H. Sack urteilte in der ersten Auflage dieser Encyklopädie (Bd XVI S. 711) ohne Zweifel richtig, daß der Inhalt dieses Erlasses nicht in vollem Einklang stehe mit dem Inhalte des Aufrufs von 1817; daß die Vereinigung zu einer evangelisch-christlichen Kirche etwas anderes sei als „Geist der Mäßigung und Milde und Gewährung der äußerlich-kirchlichen Gemeinschaft"; ebenso stimmte die Erklärung, daß nicht gestattet werden dürfe, daß die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich konstituieren, nicht mit der Zusage überein, daß kein Zwang zur Union angewandt werden solle; diese Zusage hatte die Religionsfreiheit anerkannt, jene Weigerung war eine Verletzung dieses religiösen Urrechts. Was das letztere anlangt, so wurde nach dem Regierungsantritte Friedrich Wilhelms IV. durch die Generalkonzession von 1845 weiteres Unrecht abgeschnitten. Dagegen ging die Fortentwickelung im übrigen in der durch die Kabinettsordre von 1834 angewiesenen Richtung. Das zeigte die Berliner Generalsynode von 1846. Wenn auf derselben der Versuch gemacht wurde, das Gemeinsame der reformatorischen Bekenntnisse in dem Ordinationsformular zusammenzufassen und so die bisherige Verpflichtung „auf die Bekenntnisschriften in ihrer Übereinstimmung" durch eine bestimmtere Fassung zu ersetzen, so entsprach das ebenso sicher dem Unionsaufrufe von 1817, als es der Kabinettsordre von 1834 zuwiderlief. Daß die letztere für maßgebend angesehen wurde, ergiebt sich daraus, daß das Formular die königliche Bestätigung nicht erhielt. Noch weiter ging die Kabinettsordre vom 6. März 1852. Der König sprach in derselben seine Überzeugung aus, daß die Union nach den Ansichten Friedrich Wilhelms III. weder den Übergang der einen Konfession zur andern, noch viel weniger die Bildung eines neuen dritten Bekenntnisses herbeiführen sollte. Er billigte, daß der evangelische Oberkirchenrat die Verpflichtung der Kirchenbehörden in Beziehung auf Union und Konfession im Sinn und Geiste der Bekenntnistreue aufgefaßt habe, und fährt dann fort: Ich halte dafür, daß es nunmehr an der Zeit ist, diesen Grundsätzen in der Gestaltung der Kirchenbehörden einen bestimmten und für die letzteren selbst maßgebenden Ausdruck zu verleihen und dadurch die Bürgschaft zu geben, daß in dem Regimente der evangelischen Landeskirche ebensosehr die mit Gottes Gnade in der Union geknüpfte Gemeinschaft der beiden evangelischen Konfessionen aufrecht erhalten wie auch die Selbstständigkeit jedes der beiden Bekenntnisse gesichert werden soll. Demgemäß wurde ausgesprochen, daß der evangelische Oberkirchenrat verpflichtet sei, ebensowohl die evangelische Landeskirche in ihrer Gesamtheit zu vertreten, als das Recht der verschiedenen Konfessionen und die auf dem Grunde desselben ruhenden Einrichtungen zu schützen und zu pflegen, und verfügt, daß in Angelegenheiten, die nur auf Grund eines der beiden Bekenntnisse beschieden werden könnten, die konfessionelle Vorfrage nicht nach den Stimmen der sämtlichen Mitglieder, sondern allein nach den Stimmen des betreffenden Bekenntnisses entschieden werde.

Dieser Erlaß bezeichnet den Höhepunkt dessen, was die konfessionelle Richtung innerhalb der unierten Kirche erreichte. Es ist begreiflich, daß er bei den Gegnern dieser Partei die größten Bedenken erregte, zumal da man als ihr letztes Ziel die Aufhebung der Union betrachtete. Dadurch sah sich der König veranlaßt, in einem weiteren Erlaß vom 12. Juli 1853 auf das bestimmteste auszusprechen, daß er nicht daran denke, die Union zu stören oder aufzuheben, und zugleich dem Weitergehen der Lutherischen ein sehr verständliches Halt zu gebieten. In der That hatte die Kabinettsordre von 1852 auch nicht die erwarteten Folgen. Die itio in partes war so wenig geeignet, die Union zu zerstören, daß sie sich überhaupt nicht als anwendbar bewies.

Die Entwickelung der Verfassung der preußischen Landeskirche seit 1873 hat direkt einen Einfluß auf die Union nicht ausgeübt, indem prinzipiell erklärt wurde, daß Bekenntnisstand und Union durch dieselbe nicht berührt werden sollten. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß indirekt die Union dadurch gefestigt worden ist: sie nimmt an dem Gewinne teil, welcher der Landeskirche aus ihrer Organisation erwächst.

Ich habe im Vorstehenden versucht, die thatsächliche Entwickelung der Union zu zeichnen, ohne die Darstellung durch Einmengung der Frage nach Recht oder Unrecht derselben zu verwirren. Doch mögen ein paar Bemerkungen hierüber noch erlaubt sein.

Historisch angesehen, beantwortet sich diese Frage leicht. Die Männer, welche die Union einführten, begingen kein Unrecht: sie handelten in der aufrichtigen Überzeugung, das Beste der Kirche zu fördern; die Gemeinden, welche zur Annahme der Union bestimmt wurden, erlitten kein Unrecht: denn sie waren ebenso wie die Führer von dem Rechte der Union überzeugt, oder ließen sich davon überzeugen. Das Unrecht begann erst, als denjenigen, welche anders dachten, verwehrt wurde, demgemäß zu handeln. Denn auf religiösem Gebiete giebt es nur ein doppeltes Unrecht: Verleugnung der eigenen und Zwang gegen fremde Überzeugung. Hierüber wird eine Meinungsverschiedenheit kaum möglich sein. Anders ist es, wenn man die Frage nach Recht oder Unrecht der Union der protestantischen Kirchen allgemein faßt. Seit 300 Jahren wird diese Frage verschieden beantwortet; es ist mehr als wahrscheinlich, daß man nie zu einer einhelligen Antwort gelangen wird. Sucht man die Ursache hiervon nur in der Streitsucht und Rechthaberei der Theologen, in den „schnöden Unbilden der sog. Konfessionellen" oder in der Verschwommenheit der Unionisten, so begnügt man sich mit einer sehr oberflächlichen Ansicht. Die Ursache liegt vielmehr darin, daß jene Frage nicht auf Grund objektiver Thatsachen beantwortet werden kann, sondern nur auf Grund eines Urteils über den Wert der Einheit und Bestimmtheit der kirchlichen Lehre und der Gleichheit der kirchlichen Ordnungen. Dieses Urteil aber ist naturgemäß stets schwankend. Denn so gewiß es ist, daß für jede sittliche Gemeinschaft ein gewisses Maß gemeinsamer Überzeugung notwendig ist, ebenso gewiß ist es auch, daß eine Gemeinschaft nicht möglich ist, wenn man fordert, daß ihre Glieder in allem und jedem gleich denken und fühlen. Wie groß aber jenes notwendige Maß gemeinsamer Überzeugung sein muß, an welchem Punkt es überschritten wird, so daß das, was Band der Einigung sein soll, Element der Auflösung wird: hierfür giebt es keinen objektiven Maßstab. Deshalb wird als notwendig für die kirchliche Gemeinschaft stets von den einen mehr, von den anderen weniger gefordert werden. Daraus ergiebt sich, daß sowohl die Freunde als die Gegner der Union einen Standpunkt vertreten, der relativ berechtigt ist. Jene sind die Zeugen für die Gemeinsamkeit des protestantischen Bodens, die zu vergessen man lange Zeit in Gefahr war; diese die Zeugen für die Berechtigung der lutherischen, beziehungsweise reformierten Ausprägung des Protestantismus, die zu übersehen man jetzt in Versuchung ist. Überwogen im 16. und 17. Jahrhundert die Gegner der Union, so war das Folge der Verhältnisse: man arbeitete unter lebhaftem Streite gegen abweichende Überzeugungen an der genauen Formulierung der Lehre. Wie hätte man nicht dem Ertrag dieser Arbeit den größten Wert zuschreiben sollen. Die jüngste Vergangenheit dagegen gehörte den Freunden der Union, und auch die nächste Zukunft wird ihnen wohl gehören. Ich meine das nicht in dem Sinne, als sei eine Ausdehnung der Union auf diejenigen deutschen Landeskirchen zu erwarten, welche dieselbe nicht angenommen haben. Dazu fehlt der Anlaß; auch würde der Versuch die lebhafteste Opposition hervorrufen und zu neuen Separationen führen. Aber unbestreitbar scheint mir, daß die Freunde der Union die allgemeine Zustimmung mehr für sich haben, als ihre Gegner. Das tritt gerade auf dem konfessionellen Gebiete an den Tag: keine konfessionell lutherische Landeskirche kann sich schroff gegen Reformierte abschließen: beinahe überall ist die sog. gastweise Zulassung Reformierter zum hl. Abendmahle in Übung. Und wo sie abgelehnt wird, geschieht es nicht, weil die Gemeinden daran Anstoß nehmen, sondern weil sie gegen die Ueberzeugung des Pfarrers verstößt. Auch dies ist durch allgemeine Verhältnisse bedingt. Der moderne Verkehr hat eine viel häufigere Berührung der verschiedenen Konfessionsverwandten herbeigeführt, als früher: es konnte nicht ausbleiben, daß zum Bewußtsein kam, in wie vielen Punkten man einig ist. Dazu kommt, daß der Gegensatz, in welchen das Christentum gegenwärtig gestellt ist, weit abliegt von den Punkten, über welche der Protestantismus des 16. Jahrhunderts sich trennte: die naturgemäße Folge ist, daß ihre Bedeutung anders beurteilt wird, als damals. Endlich hat die Arbeit der Theologie — einschließlich der konfessionell gerichteten — zu dem Resultate geführt, daß niemand die Formulierung, welche das Dogma im 16. Jahrhundert fand, für schlechthin zutreffend hält; auch der überzeugteste Lutheraner giebt zu, daß die lutherischen Bekenntnisschriften seine Überzeugung nicht in demselben Sinne aussprechen, wie die Überzeugung ihrer Verfasser und deren Zeitgenossen. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen der Substanz und der Form des Bekenntnisses ist nichts anderes als das Zugeständnis dieser Thatsache. Ihre Folge aber ist, daß man den Wert der trennenden Formel anders beurteilt, als vordem. Mit einem Worte: ebensosehr wie das beiden protestantischen Konfessionen Gemeinsame für das allgemeine Bewußtsein an Gewicht gewonnen hat, hat das Trennende an Gewicht verloren. Folgt nun aus diesem Wandel, daß die lutherische und reformierte

Eigenart — die ja vorhanden sind, auch abgesehen von dem, was beide Kirchen über das hl. Abendmahl ꝛc. lehren — zu verschwinden haben, oder schon verschwunden sind? Daß das letztere auch auf dem Gebiete der Union nicht der Fall ist, drängt sich jedem Beobachter auf. Und wer möchte im Ernste das völlige Verschwinden beider Typen wünschen: ein solcher Wunsch wäre nichts anderes, als jene von Schleiermacher getadelte Uniformitätssucht, die Verwirklichung eines solchen Wunsches aber ist, wie die Dinge jetzt noch liegen, unmöglich. **Hauck.**

**Unitarismus** (der neuere, englisch-amerikanische). — J. Dan. Rupp, *Ἡ ΠΑΣΑ ΕΚΚΛΗΣΙΑ*. An original History of the relig. Denominations at present existing in the U. St. etc., Philadelphia 1844. J. R. Beard, Unitarism, exhibited in its actual condition, London 1846. O. Fock, D. Socinianismus, Kiel 1847 (I, S. 263—287). Fairbairn, Append. zu Alexanders u. Simons engl. Ausg. von J. A. Dorners „Entwickel. d. L. v. d. Pers. Christi (Hist. of the Developement etc., Edinb. 1861 ff.) II, 3, p. 347 ff. J. H. Blunt, Dictionary of Sects, Heresies etc. (London 1874), Art. Unitarians. J. Martineau, Unitarian Christianity. Ten Lectures on the positive aspects of Unitarian thought and doctrine (mit Beiträgen auch von Armstrong, Binn, Jerson ꝛc.), London 1881. G. Bonet-Maury, Des origenes du Christianisme unitaire chez les Anglais, Paris 1882 (auch englisch: London 1884). J. Stoughton, Religion in England from 1800 to 1850, I (London 1884), p. 23. 211 ff. Goblet d'Alviella, L'évolution contemp. chez les Anglais, les Américains et l. Hindous, Paris 1884 (auch engl.: Relig. Thought in Engl., Am. and India, London 1885). A. Livermore, Art. „Unitarianism" in Schaff-Herzog Relig. Encycl. III, 2419—2422. Drysdale, History of the Presbyterians in England, their Rise, Decline and Revival, London 1889, I, p. 522 ff. 622 ff. Aug. Werner, Der ältere und der neuere Unitarismus: Deutsch-evang. Bl. 1891, S. 610 ff. — Wesentlich übertroffen sind diese Darstellungen durch Jos. Henry Allen, A History of the Unitarians in the United States, in vol. X von Schaffs American Church Hist. Series (New-York 1894), p. 121—249 (Der Band enthält außerdem in s. zweiten Hälfte eine Hist. of the Universalists von Rich. Eddy. — Vgl. auch J. F. Smith, Art. „Unitarism" in d. Encycl. Brit. XXIII, 725 f.

Vgl. den bes. Artikel über Lindsey, Priestley (zu diesem auch die ergänzenden Litteraturangaben unten zum Text) Channing (Bd III, 788, wo zu den Litteraturangaben nachzutragen ist: G. Fischer, Channing as preacher and theologian (in den Discussions in Hist. and Theol. N. York 1880, p. 253—284 und J. W. Chadwick, W. Ellery Channing, minister of religion, Boston 1903. Desgl. d. Art. „Theod. Parker", Bd XIV, 696 ff. (wo zur Litt. beizufügen ist: Altherr, Th. Parker in s. Leben und Wirken [St. Gallen 1894] und A. B. Bruce, Apologetics [Edinb. 1892], p. 136—145]. — Wegen R. W. Emersons s. O. B. Frothingham, History of Transscendentalism in New-England, New-York 1876. F. B. Sanborn, Genius and Character of R. W. Emerson. Boston 1885. J. E. Cabot, Memoir of R. W. E., 2 vols, London 1887. Richard Garnett, Life of R. W. E. (in der Sammlung: „Great Writers"), London 1888. — Vgl. Allibone, Dict. of Engl. and Amer. Wr. etc, Suppl. I, 556 f.; Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philos.[9], IV, 496 f.

Ueber James Martineau handeln: A. W. Jackson, J. M., a biography and study, Boston 1900. W. Manchot: Prot. Monatshefte, 1900, S. 65 ff. O. Pfleiderer, Entwickelung der prot. Theologie seit Kant ꝛc. (1891), S. 434 ff.; O. J. Price, Martineaus Religionsphilosophie (Diss.), Leipzig 1902. J. Drummond u. C. B. Upton, The Life and Letters of J. M., and a Survey of his Philosophical Works, 2 vols., New-York 1902 (s. d. ausf. Anzeige in d. Princeton Rev. 1903, 655 ff.). Vgl. Dict. of National Biogr. Suppl. III (1901), p. 146—150.

Ueber Stopford Brooke s. u. a. E. W. Mayer im ThJB 1898, S. 477 und bes. Steude: Bew. d. Gl. 1899, S. 195—210.

In England fanden antitrinitarische Ideen schon unter Heinrich VIII. Eingang und manche Bekenner, trotz harter Verfolgungen seitens der Staatsgewalt. Unter Elisabeth wurden 1575 zwei Wiedertäufer wegen „arianischer" Gesinnung und Lehrweise verbrannt; desgleichen 1583 der Häretiker John Lewes in Norwich „for denying the godhead of Christ" (Allen, p. 122). Noch unter Jakob I. erlitten 1612 Bartholomew Legate in Smithfield und Edward Wightman in Lichfield den Feuertod — beide als „Anabaptists and Arianizers" (ebd. 123). Ein von den Sozinianern Polens an Jakob I. gesandtes Exemplar des ins Lateinische übersetzten Rakauer Katechismus wurde auf Parlamentsbeschluß 1614 durch Henkershand verbrannt. — Trotz dem allem, und trotz des Erzbischofs Laud Kanones vom Jahre 1640, die den Antitrinitarismus als „a damnable and cursed heresy" verboten (vgl. XI, 313, 7 ff.), verbreiteten sich besonders zur Zeit der großen Revolution, von Holland aus Schriften der Socinianer in beträchtlicher Zahl in England. Die in etwas modifizierte Lehrweise des Socinianismus fand einen gelehrten Schutzredner (oder wenigstens schonenden Beurteiler) an dem latitudinarischen Theologen W. Chillingworth (gest. 1644), sowie einen mit

wiederholten harten Verfolgungen heimgesuchten Konfessor an dem 1662 gestorbenen John Biddle (s. den Art. III, 201 ff.). Noch unter Wilhelm III. wurde das socinianische Bekenntnis von den Toleranzakten von 1689 ausgeschlossen und mit schweren Strafgesetzen belegt. Aber das Aufkommen des Deismus sowie des Clarkeschen Rational-Supranaturalismus — mit seiner sabellianischen Fassung das Trinitätsbegriffs, an welche bekanntlich auch Isaac Newton Gefallen fand (vgl. bei Clarke IV, 103, 39 ff.) — sicherte einem in socinianischer Weise abgeschwächten Dreieinigkeitsbegriff eine weite Verbreitung als privatim gehegter Lehrmeinung sowohl in staatskirchlichen wie in Dissenterkreisen. Die Bewegung trat offen hervor und gedieh zum Bruch mit der englichen Staatskirche, als Theophil Lindsey 1773 — wegen der im vorherg. Jahr seitens des Parlaments erfolgten Ablehnung der Petition um Aufhebung der Verpflichtung auf die 39 Artikel — seinen Austritt aus derselben erklärte und demnächst eine freie Gemeinde auf antitrinitarischer Basis in der Essexstraße in London gründete. Lindsey leitete diese Gemeinde bis gegen die Mitte der 90er Jahre des 18. Jahrhunderts, worauf er sich ins Privatleben zurückzog (gest. 1808), übrigens aber als apologetischer Schriftsteller für seine Sache thätig blieb (Hauptwerke: Conversations upon Christian Idololatry, 1790, worin er auch den Glauben an die Trinität als „götzendienerisch" bekämpft, und „Conversations on the Divine Government 1802, worin er eine Art von System seiner religiösen Ideen giebt (vgl. den Art. von Schoell: XI, 503 f.).

Gleichzeitig mit dieser Wirksamkeit des Londoner Predigers, die den Grund zum süd-englischen Unitarismus legte, wirkte Joseph Priestley für dieselbe Sache im mittleren England (vgl. den Art. in Bd XVI, 53, 1—32, zu dem wir hier einiges Ergänzende nachtragen). Während seiner Lehrthätigkeit als Professor der Litteratur an der Dissenterakademie zu Warrington (c. 1756—1761) wurde er infolge seines Studiums der Schriften des Naturphilosophen David Hartley sowie derjenigen des heterodoxen antideistischen Apologeten Nath. Lardner (s. d. A. XI, 288 f.) irre am calvinischen Kirchenglauben, dem er ursprünglich mit Entschiedenheit angehangen hatte. Er wurde Unitarier und obendrein Anhänger der fast materialistisch klingenden, übrigens doch nicht ernstlich in diesem Sinne gemeinten Lehre Hartleys, wonach die Vibrationen der Hirnnerven als die mechanischen Ursachen des Empfindens und Denkens zu betrachten seien (Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, [2]I, 295 ff.). Andererseits fuhr er doch auch damit fort, in Lardnerscher Weise gegen naturalistischen Unglauben (insbesondere gegen das berüchtigte Systeme de la Nature) und gegen Humeschen Skepticismus zu Felde zu ziehen, und zwar als Verteidiger mancher entschieden supranaturalistischer Lehren, u. a. des Glaubens an ein persönliches Fortleben des Menschen im Jenseits. Er wirkte hierauf zwölf Jahre lang (1768—80) als Prediger einer, gleich ihm, unitarisch gesinnten Gemeinde zu Leeds, sowie weiterhin an einer ebensolchen in Birmingham (1780—91). In die Zeit seines Wirkens am ersteren Orte fallen seine bedeutendsten Arbeiten auf physikalisch-chemischem Gebiete, besonders seine Entdeckung des Sauerstoffs 1774, den er — weil damals noch in den Vorurteilen der irrigen Phlogistontheorie G. E. Stahls befangen — als „dephlogisierte Luft" bezeichnete. Während der Birminghamer Zeit fügte er zur bisherigen, teils naturwissenschaftlichen, teils theologischen Schriftstellerthätigkeit Versuche auch auf dem Gebiete der Politik hinzu. Ein Essay über die republikanische Regierungsform, worin er diese bedingterweise verteidigte, zog ihm die Anklage zu, er sympathisiere mit den Revolutionsmännern Frankreichs. Obgleich dieser Vorwurf nicht in vollem Umfang begründet war, brach doch von seiten des strengmonarchisch gesinnten Birminghamer Volks ein erbitterter Aufruhr gegen ihn los, wobei seine Wohnung, samt seinen Büchern und einer Sammlung wertvoller physikalischer Instrumente, in Flammen aufging (14. Juli 1791). Diese Katastrophe verleidete ihm den Aufenthalt in England. Nachdem er noch einige Zeit zu Hackney bei London in ziemlich kümmerlicher Lage zugebracht, siedelte er 1794 mit seiner Familie nach Pennsylvanien über und widmete das letzte Jahrzehnt seines rastlos thätigen Lebens der Förderung des nordamerikanischen Unitarismus (s. u.). — Für Alt-England wurden während der nächstfolgenden Jahrzehnte die unitarischen Interessen hauptsächlich gepflegt und gefördert durch die Prediger Thomas Belsham (gest. 1829 — zuerst Priestleys Nachfolger in Birmingham; später in London Lindseys Nachfolger und dessen Biograph; s. u.) und Lant Carpenter (Prediger in Bristol, gest. 1840). Während ihres Wirkens erreichte die bis in die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts hinein immer noch gedrückte Lage des britischen Unitariertums allgemach ihr Ende. Schon 1813 wurde das ihre Lehrfreiheit beschränkende und des Öfteren sie mit harten Geldbußen belastende Gesetz aufgehoben; 1825 konnten sie sich zu einem über Englands Grenzen hinausreichenden religiösen Bund

(British and Foreign Unitarian Association) zusammenschließen, und bald nach Carpenters Tod wurde durch Erlaß der sog. Dissenters' Chapels Act (1844) der letzte Rest von Beschränkungen ihrer religiösen Freiheit beseitigt (s. Allen, p. 152 f.).

In Neu-England fand Priestley bei seiner Einwanderung daselbst einen für unitarische Lehren empfänglichen Boden, für dessen Bereitung — besonders in Boston und dessen näherer Umgebung — liberal gerichtete kongregationalistische Prediger wie Jonathan Mayhew (gest. 1766), Ch. Chauncey (gest. 1787), Simeon Howard (gest. 1804), Thomas Barnard (gest. 1812) u. a. mit Erfolg thätig waren (Allen, p. 170 ff.). Priestley selbst (gest. 4. Febr. 1804) hat während der zehn Jahre, die er noch in Amerika (zuerst in dem pennsylvanischen Städtchen Northumberland) verlebte, weniger durch Predigten oder sonstiges persönliches Wirken als durch schriftstellerische Thätigkeit die unitarische Sache zu fördern gesucht. Er schrieb hier u. a. seine Parallele zwischen Jesus und Sokrates (Jesus and Socrates compared, 1803) sowie die vierbändige Auslegung der hl. Schrift (Notes on all the Books of Scripture, 1802—04), die er seinen früheren theologischen Werken größeren Umfangs, namentlich der „Geschichte der Fälschungen des Christentums" und der zweibändigen „Allgemeinen Kirchengeschichte" folgen ließ und wodurch die auf 141 Nummern sich belaufende Gesamtheit seiner Schriften vollzählig wurde. Zu besonderem Ansehen oder Einflusse ist keins seiner theologischen Werke gelangt. Das dankbare Andenken, das seine Bekenntnisgenossen ihm widmen, gilt weniger seinen Bestrebungen auf diesem Gebiete als seiner charaktervollen religiösen Persönlichkeit und seiner Beteiligung an jenem eifrigen und erfolgreichen naturwissenschaftlichen Forschen, wodurch die Lavoisier, Watt, B. Franklin, R. Fulton und andere seiner Zeitgenossen Ruhm erlangten (vgl. Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur, 2. A. 1906, S. 333 ff. sowie die daselbst benutzte Darstellung von M. Pattison Muir, Heroes of Science; Chemists [London 1883], 52—79). — Die dem unitarischen Standpunkt zustrebende Bewegung gewann seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts besonders in Massachusetts und den nächstbenachbarten Neuenglandstaaten eine von Jahr zu Jahr wachsende Ausdehnung. Bostons Prediger fielen der neuen Richtung — die sich damals mit Vorliebe noch „liberale" Schule nannte — nach und nach fast alle zu. Durch Besetzung von fünf der einflußreichsten Professuren am Harvard College mit Vertretern der liberalen Ideen wurde während der Jahre 1806—08 diese Hochschule für den Unitarismus erobert (um eben die Zeit, wo die kirchlich-konservativ gerichteten Kreise der Kongregationalisten von Massachusetts ihr Theol. Seminar zu Andover gründeten). Zur Bildung eigentlicher unitarischer Gemeinden in größerer Zahl kam es erst seit dem zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts. Allerlei Zeitungspolemik zwischen den Organen des Bostoner Liberalismus (z. B. der Monthly Anthology und dem Christian Disciple [seit 1813]) und denen der orthodoxen Richtung beförderte das feindselige Auseinandertreten der Parteien; auf der letzteren Seite war es namentlich der Panoplist (ein während der Jahre 1805—20 erscheinendes streng calvinistisches Blatt), dessen scharfe Artikel (seit 1815) zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit den Anhängern der modernen Häresie mahnten. Daß diese Häresie keine andere sei als die Denk- und Lehrweise der altenglischen Unitarier, wurde den Orthodoxen besonders infolge der Verbreitung von Belshams Memoirs of Theoph. Lindsey (London 1812) im amerikanischen Buchhandel klar. Das vom „Unitarismus in Amerika" handelnde Kapitel dieser Biographie öffnete den strengkirchlich Gerichteten die Augen über das, was sie vor allem von ihren Gegnern schied. In immer dringenderer Weise ergingen nun die Mahnungen an dieselben, auszuscheiden und auf Grund ihrer Sonderlehren sich als neue kirchliche Gemeinschaft zu konstituieren, — wogegen freilich jene noch längere Zeit sich sträubten. Auf entscheidende Weise trug die Predigt, welche der Bostoner liberale Pastor Ellery Channing (geb. zu Newport, Rh.-J. 1780) am 5. Mai 1819 zu Baltimore anläßlich der Ordination des unitarisch gerichteten Geistlichen Jared Sparks hielt, dazu bei, das offene Hervortreten der ebenso gesinnten Prediger und Gemeinden — damals etwa 120 im Staate Massachusetts sowie 9—10 in den Nachbarstaaten — mit ihrem Bekenntnis zum Unitarismus zu befördern (Allen, 195 ff.). Channing wurde von da an Hauptführer der rasch sich ausbreitenden neuen Denomination, zu deren Bezeichnung als „unitarisch" er freilich nur ungern sich herbeiließ. Seine idealistische Geistesrichtung blieb aller schärferen bekenntnismäßigen Ausprägung sowohl seines eigenen Denkens und Lehrens, wie des ihn umgebenden Kirchenwesens stets abgeneigt. „Eine etablierte Kirche", meinte er, „ist das Grab des Intellekts". Lieber als einen Unitarier pflegte er sich einen „liberalen Christen" zu nennen, womit er einen solchen meinte, „der geneigt ist, als Bruder in Christo Alle aufzunehmen, die nach dem Urteil der Liebe

Jesum Christum als ihren Herren und Meister annehmen". In diesem praktisch-philanthropischen Geiste hat er bis zu seinem Tode (2. Okt. 1842) als eifriger Gegner der Sklaverei, sowie als Förderer der Mäßigkeitsbewegung und der Gefängnisreform gewirkt (vgl. Schaffs Artikel: III, 788). — Channings Nachfolger als hauptsächlich einflußreicher Vorkämpfer des amerikanischen Unitarismus wurde Theodore Parker (geb. 1810, gest. 1860), durch welchen die noch verhältnismäßig konservativere Gestalt der älteren unitarischen Schule zur mehr kritisch und subjektivistisch gearteten des modernen Unitarismus fortgebildet wurde. Die von der älteren Schule noch festgehaltene Autorität der Bibel wurde unter Parkers Einfluß preisgegeben und in Verbindung damit eine spekulative Fortbildung des Gottesbegriffs zur Gestalt eines „reinen" (richtiger eines mehr oder weniger stark pantheisierenden) Theismus angestrebt, überhaupt also eine Annäherung an den modernen spekulativ-kritischen Rationalismus Hollands und Deutschlands vollzogen (Näheres s. in dem Art. von Lührs: XIV, 696ff.). — Eine nachhaltig wirksame Ergänzung erfuhr die Thätigkeit dieser berühmtesten Vertreter amerikanisch-unitarischer Kanzelberedsamkeit durch das schriftstellerische Wirken des Dichterphilosophen Ralph Waldo Emerson (geb. 1803 zu Boston, gest. 1882). Dem Predigerberufe hatte auch dieser reichbegabte Genius sich ursprünglich gewidmet, gab aber, nachdem er drei Jahre lang Pastor an der kongregationalistischen „zweiten Kirche" zu Boston gewesen, 1832 sowohl dieses Amt wie seine Mitgliedschaft in der independ. Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft auf, siedelte nach dem Städtchen Concord (Mass.) über und wirkte von hier aus schriftstellerisch sowie durch in Boston gehaltene öffentliche Lehrvorträge für die Sache des Unitarismus. Mittelpunkt seines mit ungemeinem Erfolge betriebenen Wirkens für ein dogmen- und formenfreies individualistisches Christentum wurde der auf seine Anregung in Boston entstandene „transscendentale Klub". Durch Mitarbeit an mehreren vielgelesenen Zeitschriften (zuerst an The Dial, dann seit 1844 an The Atlantic Monthly), durch Veröffentlichung seiner Vortragsserien und nicht am wenigsten durch seine Dichtungen (wie „Nature" 1836) trug er zur Verbreitung seiner „transscendentalistischen" Aufklärungsideen in weitem Umkreis bei (vgl. die Gesamtausgaben seiner Works von Morley [London 1883, 6 Bde] und von Riverside [Boston 1883—84; 12 Bde]). Grundsätzliche Systemlosigkeit ist ein Hauptcharakteristikum von Emersons pantheisierend-mystischer und extrem-individualistischer Weisheit, die weit über die Grenzen der unitarischen Sekte hinaus Liebhaber gewonnen hat. In der neuen wie in der alten Welt ergötzen sich viele Hunderte schöngeistig veranlagter Leser, besonders auch in Freimaurerkreisen, an derartigen keck hingeworfener Sentenzen wie: „Natur, Litteratur, Geschichte sind nur subjektive Erscheinungen"; „Gott erbaut seinen Tempel im Herzen, auf den Trümmern von Kirchen und Religionen"; „Unsere Vernunft darf nicht vom göttlichen Sein unterschieden werden"; „Die reine Sympathie mit den Zwecken des Weltalls ist eine unendliche Kraft und kann weder bestochen noch abgelenkt werden" ꝛc. (vgl. die von H. R. Haweis herausgegebenen „Gems of Emerson" [London 1886]), sowie die Blütenlesen Emersonscher Gedankenblitze, womit der deutsche maurerische Schriftsteller Diedrich Bischoff seine Werke zu verzieren pflegt (z. B. in den Anmerkungen zu „Die Logenarbeit und das Reich Gottes", Leipzig 1904, S. 53ff.). — Noch bei Lebzeiten Emersons gründete einer seiner begeistertsten Anhänger, A. Bronson Alcott in Concord, Mass., eine speziell zur Pflege transscendentalistischer Weisheit bestimmte „Concord School of Philosophy" (1879), die er fast ein Jahrzehnt hindurch leitete, die aber nach seinem Tode (1888) sich auflöste (vgl. Überweg-Heinze a. a. O. 497).

Zu dauerndem Bestand sind einige schon ältere Vereinigungen zur Förderung der amerikanisch-unitarischen Interessen gelangt. So die 1825 zu Boston unter Channings Auspizien gegründete American Unitarian Association (dazu bestimmt „to diffuse the Knowledge and promote the interests of pure Christianity") sowie mehrere später entstandene Vereine (so die Western Conference of Unitarians seit 1852 und die 1865 zu New-York ins Leben getretene National Unitarian Conference, gestiftet zur „promotion of the cause of Christian faith and work) widmen sich mit wachsendem Erfolge der Pflege der unitarischen Interessen. Von den beiden theologischen Bildungsanstalten des amerikanischen Unitariertums trägt die zu Meadville in Pennsylvania (gestiftet 1844) ausschließlich unitarischen Charakter, während die mit der Harvard-Universität verbundene theol. Fakultät oder Divinity School sich seit 1878 für „undenominational" erklärt hat, d. h. auch nicht-unitarische Studierende zuläßt. Eine starke Abneigung gegen bestimmte dogmatische Ausprägung und symbolische Fixierung ihres Lehrbegriffs ist nach wie vor charakteristisch für die amerikanisch-unitarische Theologie.

Dieſelbe vermeidet in vielen ihrer Vertreter es geradezu, ſich als „unitariſch“ zu bezeichnen, bevorzugt vielmehr Namen wie etwa „linker Flügel der Kongregationaliſten“ oder „kritiſch-liberale Theologie“ oder „Schule des undogmatiſchen Chriſtentums“ u. dgl. Auch wird von nicht wenigen unitariſch gerichteten und mit unitariſcher Predigt bedienten Gemeinden doch der Name „unitariſch“ gemieden — ſo daß zwiſchen der Geſamtheit der Anhänger dieſes Bekenntniſſes und den ihnen zunächſt verwandten Denominationen (insbeſondere der kongregationaliſtiſchen) keine ſcharfe Grenzlinie gezogen werden kann und eine genaue ſtatiſtiſche Ermittelung des dermaligen Konfeſſionsſtands der Partei unmöglich iſt. Zu den betr. Angaben bei Carroll (Am. Church Hist. Ser. I, 367), wonach die Unitarier Amerikas im Jahre 1893 ſich auf 420 Gemeinden mit 444 Kirchgebäuden, gegen 510 Geiſtlichen und 68000 „Mitgliedern“ beliefen, bemerkt der Hiſtoriker des Unitarismus (Allen, p. 243) ganz offen: dieſe Zahlen ſeien zu ſtande gebracht durch Hinzunahme von ziemlich vielen, „nur der Sache, nicht dem Namen nach unitariſchen Gemeinden“; unter den 444 Kirchen befänden ſich kaum 197, die ſich ausdrücklich ſelbſt als unitariſch bezeichneten, und bei den 510 Geiſtlichen ſeien einerſeits gegen 20 predigende Frauen, andererſeits mindeſtens 100 überhaupt nur liberal gerichtete aber nicht eigentlich unitariſche Theologen mit inbegriffen. Den Charakter einer freiſinnigen Allerweltskirche, mit ſtark entfeſſeltem Subjektivismus ihrer Vertreter und mit entſprechender Gleichgiltigkeit gegen feſte kirchliche Organiſation, bekundet in der That die unitariſche Denomination in mehr als nur einer Beziehung. Dieſe „Kirche der Intellektuellen“ (wie ſie ſich auch wohl nennen läßt), beſitzt ihr einigendes Band nicht ſowohl an den Satzungen irgendwelcher Aſſoziation oder an ſonſtigen fixen religiös-kirchlichen Überlieferungen, ſondern vornehmlich an der gemeinſamen antidogmatiſchen Tendenz ihrer Redner und der weſentlich übereinſtimmenden Art, wie ihre Journaliſten (in mehreren geſchickt redigierten und einflußreichen Organen wie jetzt beſonders der **Christian Examiner** und die **Unitarian Review**) ſich über religiöſe Probleme und Zeitfragen vernehmen laſſen. „Unitarismus“ bedeutet ihren Anhängern nicht das Feſthalten an einem dogmatiſch beſtimmten Gottesbegriff, ſondern überhaupt nur ſ. v. a. freie und fortſchrittliche religiöſe Denkweiſe (vgl. Frothingham bei Allen, p. 244: **The new Unitarism is neither sentimental nor transcendental nor traditional; it calls itself „unitarian“ simply because that name suggests freedom and breadth and progress and elasticity and joy**“, etc.).

Seit dem Dahinſterben der oben genannten theologiſchen Koryphäen des amerikaniſchen Unitarismus haben zum Teil wieder altengliſche litterariſche Größen die geiſtige Führung des Unitarismus übernommen. Dieſelben ziehen zur Verſtärkung ihrer Poſition auch Vertreter des europäiſch-feſtländiſchen theologiſchen Liberalismus gerne heran und haben beſonders durch Veranſtaltung öffentlicher Vorträge u. dgl. einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die Kreiſe der wiſſenſchaftlich Gebildeten gewonnen. Zur Befeſtigung ihres Anſehens und zur Verbreitung ihrer Anſchauungen trägt namentlich das Inſtitut der **Hibbert-Lectures** Wichtiges bei, ein ſeit 1873 in regelmäßiger Thätigkeit getretener Vortragscyklus (gegründet durch ein Legat des reichen Jamaicapflanzers Rob. Hibbert [geſt. 1849] zum Zweck der Vertretung „antitrinitariſcher Lehren“ und mit der ausdrücklichen Beſtimmung, daß „nur Heterodoxe“ an ihm mitwirken dürften). Max Müller, Abr. Kuenen, O. Pfleiderer u. a. haben zur Förderung dieſes Unternehmens durch mehr oder weniger wichtig gewordene Vorträge bisher beigetragen. — Zu den erfolgreichſten einheimiſchen Vorkämpfern für die unitariſche Sache gehört der noch gegenwärtig in engliſchen wie außerengliſchen ſchöngeiſtigen Kreiſen — wegen ſeiner eleganten Plädoyers für ein wunderfreies, der modernen Entwickelungslehre angepaßtes und ganz aufs praktiſche reduziertes Chriſtentum — vielgefeierte Stopeford A. Brooke (Verfaſſer von Reden über „Glaube und Wiſſenſchaft“, welche an Charlotte Broicher [Göttingen 1898] eine Überſetzerin fanden, von geiſtreichen Eſſays über „**Religion in Literature and Religion in Life**“ [London 1901] u. ſ. w.). Desgleichen der ſeit Anfang 1900 aus dem Leben geſchiedene James Martineau, Brookes hohes Vorbild und geiſtlicher Vater, der nachdem er 1836 mit den zu Liverpool gehaltenen ſechs Vorträgen über „Das Rationale der religiöſen Forſchung“ ſeine Laufbahn auf glänzende Weiſe eröffnet, faſt durch zwei Menſchenalter hindurch teils in Vorleſungen am **Manchester New College**, der theol. Hochſchule des altengliſchen Unitariertums, teils in Reden und Schriften ſonſtiger Art ſein beredtes Zeugnis für ein gemäß modern-unitariſcher Doktrin idealiſiertes und ſublimiertes Chriſtentum abgelegt hat. Drei Werke von internationaler Verbreitung entſtammen der Zeit ſeiner gereifteren ungemein erfolgreichen Schriftſtellerthätigkeit: die **Types of Ethical Theory**

(2 vols., London 1885), eine zweibändige Religionsphiloſophie, betitelt A Study of Religion, its Sources and Contents (Oxford 1887) und ein genialer Beitrag zur theologiſchen Prinzipienlehre: The Seat of Authority in Religion (London 1890). Da in dieſen Werken neben glänzender Diktion auch eine hervorragende ſpekulative Begabung zu Tage tritt, eignen ſie ſich vor allen dazu, einem eindringenderen Studium der Gottes- und Weltanſicht des Unitarismus der Gegenwart zu Grunde gelegt zu werden. Am modernen Materialismus und dem Poſitivismus Comtes und Mills, ja ſelbſt am Spencerſchen Agnoſticismus wird von ihrem Verfaſſer ſcharfe Kritik geübt; ſeine eigne religiöſe Denkweiſe iſt eine weſentlich pantheiſtiſche, getragen von hohem ſittlichem Ernſt, aber verbunden mit weitgehender Neigung zu ſubjektiviſtiſcher Kritik und Hyperkritik bezüglich der geſchichtlichen Grundlagen des Chriſtentums — in welch letzterer Hinſicht er einerſeits franzöſiſchen liberalen Religionsforſchern wie A. und J. Réville ꝛc., andererſeits den jüngeren Ausläufern von Baurs kritiſcher Schule naheſtehend erſcheint (vgl. Pfleiderers vielfach zuſtimmende Würdigung der Martineauſchen Theologie in den JPTh 1889, S. 41 ff., ſowie die mehr kritiſch gehaltenen Ausführungen von Lipſius im ThJB 1888, S. 323 f. und 1890, S. 349 ff.). Im Verhältnis zu manchen ſeiner Bekenntnisgenoſſen, namentlich zu dem radikaler gerichteten Parker (vgl. über dieſen: Lührs, in Bd XIV, 697 f.) ſteht Martineau als der tiefere religiös-ethiſch gehaltvollere Denker da. Doch teilt er mit allen Dogmatikern des neueren Unitarismus die ablehnende Haltung gegenüber jenen Überreſten ſupranaturaliſtiſcher Denk- und Lehrweiſe, welche das ſocinianiſche Religionsſyſtem noch zu konſervieren geſucht hatte, insbeſondere alſo den konſequenteren Rationalismus hinſichtlich der Lehren vom Wunder, von Chriſti Perſon und von den letzten Dingen.

(Herzog †) Zöckler †.

**Universalismus hypotheticus** ſ. d. A. Helvetiſche Konſensformel Bd VII S. 647, 52.

**Univerſitäten.** — Litteratur: Denifle, Univerſitäten des Mittelalters, 1885; Raſhdall, Universities of Europe in the Middle Ages, 1895; Kaufmann, Geſchichte der deutſchen Univerſitäten, 1888/96; Paulſen, Die deutſchen Univerſitäten, 1902; Lexis, Die Univerſitäten im Deutſchen Reich, 1904; Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrhs., 1853/54; Itter, De honoribus sive gradibus academicis liber, 1685; Stein, Die akad. Gerichtsbarkeit in Deutſchland, 1891; Horn, Kolleg u. Honorar, 1897; Akademiſche Freiheit, 1905; Zur Geſch. d. Privatdozenten = Mitteil. d. Geſellſch. f. deutſche Erziehungs- u. Schulgeſchichte, 1901, Heft 1; Dolch, Geſchichte des deutſchen Studententums, 1858; Minerva, Jahrbuch der gelehrten Welt, 1892 ff.; Erman u. Horn, Bibliographie der deutſchen Univerſitäten, 3 Bde, 1904.

Die Univerſitäten ſind ein Erzeugnis des chriſtlichen Geiſteslebens des Mittelalters. „Die Kirche war die Trägerin aller Ideen geiſtigen und geſellſchaftlichen Fortſchrittes, und indem ſie nicht müde ward, dieſe Ideen zu verwirklichen, ſtand ſie weit über allen andern menſchlichen Einrichtungen der Zeit“ (Lamprecht). Danach erſcheint der Streit, ob die Univerſitäten kirchliche oder weltliche Anſtalten waren, müßig: ſie waren beides, entſprechend dem Charakter des chriſtlichen Abendlandes, deſſen Geſchichte die drei Worte: sacerdotium, imperium, studium ausdrücken.

Ihre Entſtehung fällt in das 12./13. Jahrhundert. Der Typus mußte erſt daſein, bevor nach ihm Univerſitäten gegründet werden konnten. Studium generale war der Name, den dieſe frei entſtandenen Lehranſtalten gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts hin annahmen. Man gelangte zu dem Begriff, nachdem die Entwickelung von Paris und Bologna dieſe Art scolae oder studia unterſchiedlich machte von anderen die dann scolae speciales, studia particularia heißen mochten. Die entſcheidenden Thatſachen waren folgende. Erſtens: es waren Unterrichtsanſtalten für all und jeden, der lernen d. h. ſtudieren wollte. Damit hing zweitens zuſammen, daß die Lehre (doctrina, scientia) eine disciplina generalis, eine allgemein giltige, in der ganzen Chriſtenheit brauchbare war. Und dazu kam drittens, daß diejenigen, die den durch die Praxis typiſch gewordenen und für notwendig erkannten Studienkurſus abſolviert hatten, nach einer Prüfung für befähigt erklärt wurden, die gelernte Wiſſenſchaft zu propagieren und überall als anerkannte Lehrer aufzutreten.

Erhielt zufolge dieſer drei Momente der Archetyp, nachdem er ſich befeſtigt hatte, den Namen studium generale, ſo gehörte doch zur Fortdauer des Typs noch etwas, was das Wort universitas ausdrückt. Denn erſt von der Zeit an, wo die Schulen von Paris und Bologna universitates d. h. juriſtiſche Körperſchaften einſchloſſen, kann man den Beſtand dieſer beiden Hochſchulen datieren. Solche organiſierten Verbände von Lehrern

und Schülern entstanden um die Wende des 12. Jahrhunderts, sie drückten den Schulen ein bleibendes Siegel auf, schufen ihre Verfassung, erlangten Privilegien und konsolidierten so den Typ, der seitdem als ein studium generale privilegiatum in der Geschichte seine Rolle spielt.

Die körperschaftliche Verfassung gehörte also mit zum Begriff des Generalstudiums. Der Gesamtverband „universitas magistrorum et scholarium" schloß in sich noch Unterverbände einerseits der Lehrer, andererseits der Scholaren, teilweise auch beider zusammen, wie sie die Namen „Fakultäten" und „Nationen" andeuten. Im Laufe der Zeit wurde die Bezeichnung der Gesamtkorporation zur Bezeichnung der Lehranstalt, und gerade in Deutschland ist von Anfang an studium generale und universitas promiscue gebraucht worden. Niemals aber hat man darunter die Gesamtheit der Wissenschaften verstanden: der Ausdruck universitas litterarum gehört der Neuzeit an. —

Der Archetyp der Universitäten wurde in Paris und Bologna gefunden. Der Grund lag darin, daß um dieselbe Zeit (zu Anfang des 12. Jahrh.s) eine bestimmte Wissenschaft — in Paris die Theologie, in Bologna die Jurisprudenz — nach einer neuen Methode von hervorragenden Lehrern (Abälard, Irnerius) behandelt und dadurch eine neue Ära des gelehrten Studiums begründet wurde. Die Methode bestand in der dialektischen Erörterung des Gegebenen, dort der Kirchenlehre, hier der Rechtslehre: das überlieferte Recht war Gesetz, der überlieferte Glaube war Gesetz; die Aufgabe bestand darin, die Widersprüche zwischen den Autoritäten, den Kirchenvätern wie den Glossatoren, dialektisch zu entfernen, d. h. das Pro et Contra zu disputieren und den Schlußentscheid, die Sentenz zu ziehen.

In dieser dialektischen Methode steckte Leben, sie weckte Leben, sie erzeugte eine Kontinuität der gelehrten Arbeit und sicherte den Schulen zu Paris und Bologna, wohin aus allen Gegenden des Abendlandes die Schüler strömten, die Dauer, die andern gleichzeitig berühmten Schulen, wie Kloster Bec, Laon, Tours, Ravenna, nicht zu teil ward.

Diese neue Methode wurde zur Scholastik, von der Kirche anerkannt und verbreitet zur Beförderung und Bewahrung der Einheit der Lehre auf kirchlich-religiösen, wie auf kirchlich-rechtlichem Gebiet. Das römische Recht kam nur subsidiär in Betracht, soweit sein Studium für das Verständnis des kanonischen nötig war. Entsprechend der mittelalterlichen Idee von Universalmonarchie und Universalkirche standen Theologie und Jurisprudenz im Vordergrunde geistigen Interesses. Dies aber ist der Ursprung des connubium academicum zwischen beiden. —

Privilegien kamen der Universitätsbildung zu gute. Das erste war die sog. Authentica Habita Kaiser Friedrichs I., in Form eines Reichsgesetzes zu Roncalia 1158 erlassen und in das Corpus J. C. aufgenommen. Es besagt, daß diejenigen, welche Studien halber an fremde Orte reisen, den kaiserlichen Schutz genießen und, von der örtlichen Gerichtsbarkeit befreit, entweder vor ihrem Lehrer oder dem Bischof Recht nehmen sollen. Galt dies Privileg auch nicht ausschließlich für Bologna, so wurde es doch gemäß der Bedeutung, die die Rechtschule von Bologna damals schon besaß, von ihr vorzüglich geltend gemacht und trug zu ihrer weiteren Entwickelung wesentlich bei. Weiterhin wurde es die Grundlage für alle Privilegienbriefe, welche Kaiser und Landesherren den späteren Universitäten erteilten.

Ein ähnliches Privilegium erlangten die Schulen von Paris, indem aus besonderer Veranlassung im Jahre 1200 König Philipp August den Scholaren persönliche Sicherheit und Unantastbarkeit ihrer Habe gewährte und sie der Gerichtsbarkeit des Bischofs unterstellte.

Diese Privilegien begünstigten ohne Zweifel die Bildung von Korporationen, die sich ja doch nur unter dem Schutze der höchsten geistlichen und weltlichen Autoritäten festigen konnten. Bald kamen andere, vom Papst erteilte dazu: das Promotionsrecht und das sogen. Residenzprivilegium. —

Die Universität Paris konstituierte sich am Ende des 12. Jahrhunderts aus der Vereinigung der Lehrer der vier Disziplinen: Theologie, Jus, Medizin und Artes, und zwar waren es die, welche auf der Seineinsel im Bezirke von Notre Dame ihre Lehrthätigkeit ausübten, nachdem sie vom Kanzler der Kathedrale in herkömmlicher Weise die Erlaubnis dazu erhalten hatten.

Die Pariser Universität war also eine Magisteruniversität: das Regiment der Lehranstalt lag in den Händen der Lehrer, und was sie regierten quoad studium, das ging die Gesamtheit, die universitas magistrorum et scholarium an.

Nach und nach schlossen die Lehrer desselben Faches noch engere Verbände. Den

Anlaß dazu gab die Promotionsfrage, die statutarisch geregelt werden mußte, was im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts geschah. Um diese Zeit erscheint auch das Wort „facultas" zunächst für die betreffende Disziplin; seit der Mitte des Jahrhunderts überträgt es sich aber auf das Kollegium der Lehrer desselben Faches, und die universitas magistrorum et scholarium erscheint nun in vier Fakultäten gegliedert. Als gemeinsames Oberhaupt des Studiums galt bis Ende des 13. Jahrhunderts der Kanzler von Notre Dame, der das Prüfungswesen beaufsichtigte und die Lizenz erteilte.

Unter den Fakultäten nahm die artistische zwar als Vorstufe zu den oberen drei den untersten Rang ein, jedoch war sie an Mitgliederzahl bei weitem die stärkste. Sie lehrte die hergebrachten artes (septem liberales) und verband damit vorzüglich das Studium der Aristotelischen Schriften. Ihr lag besonders die Pflege der Dialektik ob, die wiederum nur der Theologie den Weg bereitete: dienten doch nach Gregor IX. alle Wissenschaften einzig der Theologie. Die juristische Fakultät traktierte das kanonische Recht, das als ein Anhängsel der Theologie gelten konnte. Die Medizin, vielfach noch zu den artes gerechnet, hatte ihre Hauptpflegestätte allerdings weniger in Paris, als in Montpellier und Salerno. In Paris überwog durchaus das philosophisch-theologische Schulstudium, und die Artisten bildeten den Grundstock der Universität.

Ebenfalls in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts wurden für die Zwecke der Verwaltung und der Disziplin die Scholaren in vier Nationen eingeteilt. Es ist wohl kein Zweifel, daß damit eine Nachahmung der in Italien voraufgegangenen freien Nationenbildung beabsichtigt wurde, um Ordnung in das Chaos der studierenden Jugend zu bringen. An der Spitze jeder Nation stand ein von ihr gewählter Prokurator, während alle vier sich unter einem gemeinschaftlichen Rektor vereinigten.

Somit umfaßte das Generalstudium in Paris eine doppelte Korporationsbildung: einmal rücksichtlich des Lehrzwecks die Magister- und Scholarenuniversität mit ihren vier Fakultäten, sodann die unter einem gemeinsamen Scholarenrektor vereinigte, in vier Nationen gegliederte Studentenschaft. Da nun die artistischen Magister zugleich noch Scholaren in den oberen Fakultäten waren, so ergab sich für sie eine zwiefache Korporationszugehörigkeit: als Komponenten ihrer Fakultät gehörten sie zum corpus magistrorum, als Scholaren der oberen Fakultäten aber zugleich zu den Nationen. Erwägt man nun, daß die Mehrzahl der Schüler überhaupt Artisten waren, so ist ersichtlich, daß die ganze philosophische Fakultät in den Nationen enthalten war und daß außerhalb derselben nur die Lehrer der oberen Fakultäten standen. Auf diese Weise bekamen die Artisten bald das Übergewicht an der Universität. Zunächst (um 1274) machte sich der Nationenrektor auch zum Haupt der Artistenfakultät, die mit den vier Nationen quasi identisch wurde. Um dieselbe Zeit mögen sich dann auch die andern Fakultäten je einen Vorsteher (Dekan) gegeben haben. Sodann unterwarf sich der Rektor der Artistenfakultät die Mediziner und Dekretisten und nach längerem Widerstreben endlich auch die Theologen, so daß von 1341 ab der ursprüngliche artistische Nationenrektor als Haupt der ganzen Universität auftritt.

Diese Entwickelung gelangte zum Abschluß, kurz bevor die erste deutsche Universität (Prag 1347) gegründet wurde. —

Der Bologneser Typ entwickelte sich in anderer Form, weil hier der Schulunterricht andere Art hatte als jenseit der Alpen. In Frankreich war er seit Karl d. Gr. unlöslich verbunden mit den Klöstern und Kirchen, so daß Lehrer wie Schüler ipso facto zum geistlichen Stande zählten.

In Italien dagegen hatten sich von der Römerzeit her Laienschulen erhalten, und wenn daneben auch Kirchenschulen existierten, so besaßen sie doch keineswegs das Monopol. Besonders gab es Laienlehrer in den lombardischen Freistaaten, wo die städtische Politik ehrgeizigen Leuten Aufstieg versprach. Auch in Italien waren die sieben freien Künste die Grundlage der geistigen Bildung. Aber während im Norden das Hauptgewicht auf die Dialektik gelegt wurde in ihrer Anwendung auf Metaphysik und Theologie, trieb man hier vorzüglich Grammatik und Rhetorik in Anwendung auf die Rechtskunde, d. h. zur Abfassung juridischer Instrumente als Vorbereitung auf den Beruf des Sachwalters und Notars. Rom, Pavia, Ravenna, Bologna waren Orte, wo das Recht im Rahmen der artes gelehrt wurde. Seit den Zeiten des Irnerius nun (1100—1130) hörte in Bologna das Recht auf ein Zweig der Rhetorik und Element der liberalen Erziehung zu sein, es wurde eine selbstständige Doktrin und erzeugte eine neue Klasse von Studierenden, reifer an Alter und selbstständiger als die sonstigen Scholaren des frühen Mittelalters. Hier liegt der Grund für die Entstehung der (juristischen) Studentenuniversität in Bologna.

Der Aufschwung des Rechtsstudiums in Italien ist an den Namen des Irnerius geknüpft. Bald nach ihm erhielt es einen neuen Anstoß in anderer Richtung. Um 1142, um dieselbe Zeit als Petrus Lombardus in Paris seine Sentenzen herausgab, erschien in Bologna das Dekretum Gratians, die „concordantia distantium canonum". Beide Werke sind Anwendungen der dialektischen Methode von Abälards „Sic et Non", beide wurden die von der Kirche anerkannten Textbücher sowohl für das Studium der Theologie als des Kirchenrechts. Und ebenso wie Irnerius das Studium des weltlichen oder kaiserlichen Rechts von den artes geschieden hatte, so machte Gratian das kanonische oder päpstliche Recht zu einer Sonderwissenschaft neben der Theologie.

Durch Gratians Auftreten erhielt nun Bologna als Rechtsschule doppeltes Gewicht: Laien und Kleriker von Süd und Nord zogen herbei. Die spekulative Theologie kam dagegen nicht auf, ihr Hauptsitz war und blieb Paris. In Bologna herrschte praktische Wissenschaft, der Geist des Diesseits, die Fragen der Investitur, des Verhältnisses zwischen Kaiser und Papst, von Feudalstaat und bürgerlicher Freiheit wurden erörtert, während in Paris theoretische Wissenschaft, der Geist des Jenseits überwog, Fragen über die Einheit der Vernunft, über Transsubstantiation, über die Realität der Universalien auf der Tagesordnung standen.

Alle diese Umstände bewirkten, daß Bologna und nach ihr die übrigen südlichen Hochschulen den laienhaften, demokratischen Charakter von Studentenuniversitäten erhielten, während Paris und Oxford nebst ihren Abkömmlingen hierarchisch regierte Magisterschulen wurden.

In Bologna waren es die studierenden Fremden, die sich zur Wahrnehmung ihrer gemeinsamen Interessen in „Nationen" zusammenschlossen, wahrscheinlich um dieselbe Zeit, als in Paris die Magisteruniversität anhub. Das Muster ihrer Vereine gaben die städtischen Zünfte ab; wie diese wählten sie sich einen Rektor, dem consiliarii zur Seite standen, schwuren ihm Gehorsam und unterstellten sich seinem Gericht. Insofern modifizierten sie des Rotbarts Privileg, das sie zwar vom örtlichen Gerichte eximierte, ihnen aber nur die Wahl ließ zwischen dem Forum des Bischofs oder ihres Meisters. Die Professoren wurden also ausgeschaltet, und das bischöfliche Gericht blieb einzig für die Kleriker unter den Studenten.

Noch vor der Mitte des 13. Jahrhunderts verschmolzen die Korporationen zu zwei großen (juristischen) Universitäten der Citramontani und Ultramontani, innerhalb deren die verschiedenen Nationen mit ihren freigewählten consiliarii noch ein selbstständiges Leben lebten; sie erhielten sich mit ihren beiden Rektoren bis zum 16. Jahrhundert hin, während auf anderen von Bologna abgeleiteten Hochschulen die Reduzierung auf eine Universität (scil. scholarium) mit einem Rektor schon früher eintrat.

Die Rechtslehrer standen zunächst außerhalb der Universität. Wohl mochten sie, da die Leitung des Studiums doch in ihrer Hand lag, zu Prüfungszwecken, besonders seit Honorius III. 1219 den Archidiakon mit der Verleihung der Lizenz beauftragt hatte, ein collegium doctorum vorstellen, zur Organisation eines solchen kam es jedoch erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, als es notwendig erschien, der erstarkten Scholarenuniversität ein korporatives Gegengewicht der Lehrer zu geben. Allmählich gerieten sie aber, da die Studenten sie wählten und in Verbindung mit dem Stadtmagistrat besoldeten, derart in Abhängigkeit, daß der rector scholarium auch rector studii wurde und selbst die Professoren seiner Gerichtsbarkeit unterwarf. Seitdem mochte auch das Bolognaer Generalstudium einer universitas magistrorum et scholarium gleichen. Erst Anfang des 14. Jahrhunderts traten die Artisten (inkl. Mediziner) zu einer (dritten) Universität zusammen; und als 1360 Innocenz VI. ein studium generale in theologia bewilligte, da verbanden sich die Magister der Theologie zu einer Genossenschaft, während ihre Studierenden der Universität der Artisten beitraten.

Soviel über den Bolognaer Archetyp des Generalstudiums: hier die Scholarenuniversität, in Paris die Magisteruniversität. Ihre beiderseitigen Abkömmlinge unter den primären, frei entstandenen Universitäten trugen natürlich den Charakter des Vorbildes. —

Parallel mit Paris und in offenbarer Nachahmung, wenn auch sonst selbstständig, entwickelte sich vom 12. Jahrhundert her das Generalstudium in Oxford. Seine Besonderheit liegt in der Stellung des Kanzlers, der als Vertreter des Bischofs, d. h. der Kirche dem Pariser Kanzler vergleichbar war, darüber hinaus aber auch die Stellung des Rektors innehatte. Die Ursachen für diese Eigentümlichkeit der englischen Universitäten sind bei Rashdall nachzulesen.

Als primäre, bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene Generalstudien sind

in Italien Reggio, Modena, Vicenza, Padua, Vercelli, in Frankreich Orléans und Angers zu nennen. Es ist bezeichnend, daß sie alle zunächst nur Rechtsschulen waren, also bloß eine Fakultät besaßen: die Rechtswissenschaft war eben das Lieblingsstudium der Kleriker des 13. Jahrhunderts, die Kirche selbst ein großes Rechtsinstitut. Cambridge dagegen, ein Ableger von Oxford, besaß wie dieses alle vier Fakultäten. Medizinische Generalstudien entwickelten sich in Salerno und Montpellier. In Montpellier gesellten sich dazu im 13. Jahrhundert artistische und juristische Fakultäten, und mit Rücksicht auf diese erteilte Nikolaus IV. 1289 für Montpellier noch einen Stiftungsbrief, obwohl hier das Generalstudium „ex consuetudine" schon längst bestand.

Als sekundäre Universitäten mögen nun diejenigen betrachtet werden, die nach einem der Archetype absichtlich von der Landesherrschaft oder vom Kaiser oder vom Papst oder von ihnen zusammen gegründet wurden unter Verleihung eines Stiftbriefes mit eben den Privilegien, die für das Bestehen eines Generalstudiums als notwendig erkannt waren. Hießen jene ersten so ex consuetudine, so wurden es diese ex privilegio. Den Reigen eröffneten nach Bolognaer Typ die Hochschulen der pyrenäischen Halbinsel (Palencia, Salamanca, Lissabon-Coimbra), wo sich zuerst das Bedürfnis fühlbar machte, den Einheimischen das Reisen auf ausländische Hochschulen zu ersparen. Es waren Generalstudien „respectu regni", also nicht sowohl internationale, als vielmehr Landesuniversitäten. Ihre Anzahl betrug am Ende des Mittelalters 13.

Allen Ländern voran eilte Italien mit der Errichtung von Generalstudien. Abgesehen von Neapel, wo Kaiser Friedrich II. 1224 ein solches mit allen vier Fakultäten begründete, und von Rom, wo Innocenz IV. 1244/5 das Generalstudium der röm. Kurie für Theologie und Rechtswissenschaft ins Leben rief, verdankten die übrigen ihre Entstehung der Initiative städtischer Munizipien, die sich hierbei von fiskalisch-politischen Beweggründen leiten ließen. An ihnen behaupteten das Rechtsstudium und nächst ihm das medizinische den Vorrang. Im ganzen besaß Italien während des Mittelalters schon an 20 Generalstudien.

In Frankreich wurde Toulouse die erste nach Pariser Muster gestiftete Universität (1229). Ihr Urheber war der Papst, und ihre Stiftung ist geschichtlich insofern bedeutsam geworden, als sie der Vorstellung Raum gab, der Papst könne auf Bitten eines Landesherrn oder einer Stadt Generalstudien gründen. Und von dieser Vorstellung war es nur ein kleiner Schritt bis zur Entwickelung der Theorie, daß eine Universität überhaupt nicht ins Leben treten könne ohne einen Stiftbrief des Papstes oder wenigstens seines Mitregenten im mittelalterlichen Weltstaat, des Heiligen Römischen Kaisers. Auf Toulouse folgten im 14. Jahrhundert noch vier neue Generalstudien: Avignon, Cahors, Grénoble, Orange, doppelt so viele aber im 15. Auf ihre Verfassung gewann neben dem Pariser auch der Bolognaer Typ einigen Einfluß, insofern als die Vertreter der Nationen, die Prokuratoren oder Konsiliarier, neben dem Rektor und der Magisterkorporation an der Leitung des Studiums teilnahmen. Auf die Wahl der Lehrer hatten indes die Studenten keinen Einfluß. Bemerkenswert ist ferner, daß mit Ausnahme von Paris der Bischof durch einen Kanzler oder Scholastikus fast überall bedeutenden Einfluß behauptete. Auf diesen französischen Typus ging aber die Verfassung der deutschen Universitäten zurück.

In Deutschland hebt die Universitätsgeschichte erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts an, indem Karl IV. 1348 in seinem Kronland Böhmen mit päpstlicher Bewilligung zu Prag ein Generalstudium eröffnete und damit gewissermaßen den Schlußstein legte für die deutsche Besiedelung; denn von nun an beginnt die nationale Gegenwirkung der Cechen, welche nach 60 Jahren den Exodus der Deutschen erzwang. Man wird übrigens bei jeder Universitätsschöpfung besondere Beweggründe aufzudecken haben. In Konkurrenz mit Prag erhob sich 1365 die Universität Wien. Es folgten sodann, als in der Zeit des Schismas die Universität Paris sich zerstreut hatte, Heidelberg 1386, Köln 1388, Erfurt 1392. Im nächsten Jahrhundert versuchte zuerst Bischof Joh. v. Egloffstein 1402 zu Würzburg die Gründung einer Universität, sie überlebte ihren Urheber nicht und wurde 1582 vom Fürstbischof Julius mit Hilfe der Jesuiten zum zweiten Male gestiftet. Dagegen gedieh das Studium in Leipzig, wo die Landgrafen von Thüringen 1409 die aus Prag vertriebenen deutschen Magister und Scholaren seßhaft machten. Zehn Jahre später begründeten mecklenburgische Herzöge in Verbindung mit der Hansestadt Rostock die erste Hochschule in dem neuen Kolonialgebiet jenseit der Elbe. Hiermit war die erste Periode deutscher Universitätengründung abgeschlossen. Besetzt war: der Südwesten mit

Heidelberg, der Westen mit Köln, das Centrum mit Erfurt und Leipzig, der Norden mit Rostock, der Osten mit Prag, der Südosten mit Wien.

Noch im 14. Jahrhundert griff die Universitätsbildung über die Ostgrenze des Reiches hinaus: Prag und Wien erweckten Nacheiferung bei den Königen von Polen und Ungarn, die in Krakau, bezw. in Fünfkirchen und Ofen-Pesth Hochschulen errichteten, freilich ohne daß diese Stiftungen in jenen noch etwas zweifelhaften Kulturländern zu rechtem Gedeihen kamen.

Auf der entgegengesetzten Seite des Reichs erhielt Löwen 1425 die erste niederländische Universität.

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts hob in Deutschland eine zweite Periode eifriger Universitätengründung an. Die Ursachen waren zweifellos mehr politische, als wissenschaftliche, ähnlich wie bei der Errichtung der Universitäten in den italischen Freistaaten des 13. Jahrhunderts. Das römische Recht hielt durch die Pforten der neuen Universitäten seinen Einzug in Deutschland zur Unterdrückung der heimischen Rechte und zur Stärkung absoluter Fürstengewalt. Greifswald, die Schöpfung Rubenows und Stiftung pommerscher Herzöge, war 1456 die erste der neuen Universitäten dieser Periode. Es folgten Freiburg im Breisgau 1457, Basel 1460, Ingolstadt und Trier 1472, Tübingen und Mainz 1477, alle mit päpstlichen Stiftungsbriefen. Eberhard von Württemberg erbat sich 1484 von seinem Verwandten Kaiser Friedrich III., der z. Z. als Flüchtling vor Matthias Corvinus im Reiche umherirrte, noch einen zweiten Stiftungsbrief für Tübingen, in welchem besonders das Studium des „kaiserlichen" Rechtes betont wurde zur Bändigung der „effrenes subditorum animi". Hieran knüpften antipapale Juristen und Vorkämpfer der Staatsgewalt die tendenziöse Lehre, daß die Privilegierung einer Fakultät des römischen Rechts Reservatrecht des Kaisers sei.

Am Ende des 15. Jahrhunderts waren also alle größeren Territorien Deutschlands mit Ausnahme von Kursachsen und Brandenburg im Besitz einer Universität. Brandenburg trug sich allerdings Anfang der 90er Jahre mit dem Plane einer Universitätsgründung, jedoch kam ihm Kursachsen, das bei der Teilung der sächsischen Lande im Jahre 1486 seine Leipziger Universität abgegeben hatte, noch zuvor mit der Gründung von Wittenberg 1502; die Brandenburgische Hochschule trat dann erst 1506 zu Frankfurt an der Oder ans Licht. Beide Universitäten besaßen sowohl päpstliche als kaiserliche Stiftbriefe; sie waren die letzten mittelalterlichen Gründungen in Deutschland.

Außerhalb Deutschlands wurden noch errichtet: in den nordischen Ländern die Universitäten von Upsala, 1477 auf Betreiben des Klerus, und Kopenhagen, 1478 unter König Christian I., beide nach deutschem Muster, natürlich mit päpstlicher Konfirmation. In Schottland waren es die Bischöfe, die während des 15. Jahrhunderts drei Universitäten ins Leben riefen: St. Andrews 1413, Glasgow 1450, Aberdeen 1494. Auf diese Weise bedeckten bis zum Ende des Mittelalters fast drei Viertelhundert Generalstudien die christliche Welt. Die Verfassung aller führt zurück auf die beiden Archetype Paris und Bologna mit denjenigen Abweichungen, wie sie die geographischen, politischen und zeitlichen Verhältnisse mit sich brachten.

Wir betrachten nun die Grundzüge der Verfassung der deutschen Universitäten. Sie sind alle gegründet: die ältesten nach Pariser Vorbild, die späteren mit Benutzung der Statuten ihrer Vorgängerinnen wie Wien, Köln, Erfurt, Leipzig. Regiert wurde die Lehranstalt von den Magistern der vier Fakultäten, die zum concilium plenum zusammentraten. Daß in Wien der humanistisch gesinnte Kaiser Max I. 1501 eine Art fünfter Fakultät in dem collegium poetarum et mathematicorum mit dem Recht der Dichterkrönung schuf, blieb ein vereinzelter Fall. Jeder Fakultät steht ein Dekan vor, der ganzen Universität der Rektor, früher gewählt von und aus der Gesamtheit der Magister und Scholaren, später bloß noch von und aus den magistri regentes. Die Aemter wechselten halbjährlich. Jede Fakultät (und Nation) verehrte ihren Schutzheiligen und feierte sein Jahresfest. Die Universität selbst beging die kirchlichen Festtage, eine Sitte, die sich zur Bekundung des geistlichen Charakters der Universität bis ins 18. Jahrhundert erhielt.

Die Nationeneinteilung haben nur Universitäten des 14. Jahrhunderts, sie umfaßte aber neben den Scholaren auch die Magister. Weil bei der mit der Mehrung der Universitäten sich mindernden Frequenz ein natürliches Bedürfnis dazu nicht vorlag, so verschwanden sie im 15. Jahrhundert. Daß sie Frankfurt 1506 mit der Gesamtverfassung noch von Leipzig kopierte, ist belanglos. Formell bestanden sie in Leipzig bis 1830.

Keine Universitätsgründung war möglich ohne eine Ausstattung mit Renten und

Liegenschaften: geistliche und weltliche Gewalten gingen dabei Hand in Hand. Gewöhnlich war die Inkorporierung einer Kollegiatkirche; auch ganze Pfarrdörfer wurden überwiesen. In erster Linie mußte für die Subsistenz der Professoren und für Gebäude gesorgt werden. Theologen und Juristen waren gewöhnlich kirchliche Pfründner, denen das Residenzprivilegium zu gute kam, sonst salariati. Der Bedarf an Lehrern war nicht erheblich: 2—4 Theologen, 3—6 Juristen, 2 Mediziner (ein „theoricus", ein „practicus") genügten. Größer war, entsprechend der Schülermenge, die Anzahl der artistischen Lehrer, wohl 20—30; der Stamm derselben war besoldet, eingewiesen in das sog. collegium.

Collegia hießen die der Universität überlassenen Gebäude, in denen die Verwaltung domizilierte, actus und lectiones gehalten wurden, wo auch Lehrer und Schüler Wohnung und Kost hatten. Soweit die Kollegien (die noch heute bestehenden englischen colleges) nicht Platz boten, wurden die Scholaren in Kontubernien oder Bursen untergebracht, Privatpensionen einzelner Magister unter Aufsicht der Universität. Das Alleinwohnen in der Stadt war im allgemeinen verboten.

Zu den besoldeten Lehrern und Kollegiaten, denen in erster Linie der öffentliche Unterricht oblag und die actu regentes (scil. cathedram) hießen, kamen unbesoldete Magister, die teils als Hilfslehrer in der Artistenfakultät ihr „biennium komplierten" (eine Lehrverpflichtung, die ihnen bei der Promotion auferlegt wurde), teils als Baccalare in den oberen Fakultäten die für die weitere Promotion erforderliche Thätigkeit als Probekandidaten ausübten, teils auch solche, die freiwillig in Anwartschaft auf eine besoldete Lektur dienten.

Der Unterricht selbst war danach von zweierlei Art. Der ordentliche, öffentliche Unterricht wurde von den besoldeten Professoren als sog. lectio im Auditorium erteilt; daneben bestand der außerordentliche, private Hilfsunterricht in den Kollegien und Bursen, an dem sich sowohl die ordentlichen wie die Hilfslehrer beteiligten. Hierbei handelte es sich einerseits um Vorbereitung der jungen Scholaren für die lectiones (Einübung der lateinischen Sprache), andererseits um Wiederholungen (repetitio, resumptio) der öffentlichen Lektionen.

Den Vorlesungen wurden kanonische Bücher zu Grunde gelegt: in der Theologie die Sentenzen des Petrus Lombardus, in der Rechtslehre das Corpus juris, in der Medizin Hippokrates, Galen und Avicenna, bei den Artisten besonders die philosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. In der Interpretation befolgte man im allgemeinen den mos italicus:

Praemitto, scindo, summo casumque figuro,
Perlego, do causas, connoto et objicio;

man nannte das „magistraliter legere". Eine gute Erklärung giebt Thorbecke (Gesch. d. Univ. Heidelberg 1886). Zum theoretischen Unterricht der lectiones, d. h. der Überlieferung des wissenschaftlichen Stoffes, kam der praktische der disputationes, d. h. der Übung im dialektischen Gebrauch, in der Reproduktion des Stoffes. Auch die Disputationen waren öffentliche und private. Besonders die Artisten hatten sie zu üben: einen Tag in der Woche disputierten die Magister, am Sonntag die Bakkalare. Auch die Lehrer der oberen Fakultäten waren zu solchen offiziellen Musterdisputationen verbunden, die als sog. Zirkulardisputationen reiheum gingen. Öffentlich waren auch die Inauguraldisputationen der Promovenden. Die privaten, häuslichen Übungsdisputationen fanden in den Kollegien und Bursen statt, besonders abends (disputationes serotinae). Alljährlich sollte die geistliche Ritterschaft ein mehrtägiges Festturnier begehen in der sog. Disputatio quodlibetica. Zum Leiter wurde ein besonders geschickter Magister quodlibetarius gewählt. Ein solcher war aber nicht immer zur Hand, daher fiel diese Glanzleistung der Universität oft aus und hörte im 16. Jahrhundert ganz auf. —

Der ganze Unterrichtskursus war zugeschnitten auf die Erlangung der Meisterschaft im Lehren. Daher der Titel magister und doctor, dieser in Italien, jener mehr in Frankreich beliebt, doch war magister auch synonym mit dem späteren professor. Die deutschen Universitäten übernahmen beide, ausschließlich verblieb der „magister" am Ende den Artisten. Zur Bezeichnung diente das große M und D vor oder hinter dem Namen des Inhabers, mit oder ohne Hinzufügung der Fakultätslettern. Seit der humanistischen Periode verbindet sich der magister artium mit dem doctor philosophiae, um im 18. Jahrhundert ganz zu verschwinden. Jetzt wird es auch üblich, das D. durch Dr. zu ersetzen. Nur die prot.-theol. Fakultät verharrt beim alten Brauch, wohl aus rein äußerlicher Veranlassung, die bei den Katholiken nicht gegeben war. Es war, daß die Kandidaten der

Theologie, die meist den Magistergrad in der philos. Fakultät erwarben, anfingen, sich Doktoren zu nennen mit dem üblichen Dr. vor dem Namen. Von ihnen huben sich nun, um Verwechslungen vorzubeugen, die wirklichen Doktoren der Theologie mit dem alten D. ab.

Zum Magister und Doktor gelangte man in älterer Zeit nur gradatim und rite, d. h. nach Erwerbung der niederen Grade des Bakkalars und Lizentiaten; promotio per saltum wurde erst in der Neuzeit üblich. Übrigens war die Lizentiatur ursprünglich kein besonderer Grad: sie bezeichnete bloß das Zwischenstadium der licentia assumendi insignia doctoralia. Zur Ersparung der Promotionskosten begnügten sich viele mit der Lizenz. Erst vom 17. Jahrhundert an findet sich, wie bei Itter nachzulesen ist, zuerst in Straßburg die Licentiatura als besonderer Grad. In der Artistenfakultät hat er nie Bedeutung gewonnen. Der Bakkalar (irrigerweise mit bacca und laurus zusammengebracht, aber wohl von bachelier = bas chevalier abzuleiten) verschwand im 18. Jahrhundert von den meisten deutschen Universitäten, Leipzig kennt ihn noch im 19. Er ward ersetzt durch das Reifezeugnis der Gymnasien.

Im theologischen Kursus des Mittelalters hatte der Bakkalar große Bedeutung. Das Studium umfaßte Bibel und des Lombarden Sentenzen. Demgemäß bestanden zwei Stufen des Bakkalariats: auf der ersten las der b. biblicus oder cursor unter Leitung seines Lehrers über einige biblische Bücher, auf der zweiten der b. sententiarius oder formatus die Sentenzen. Ohne diese Lehrthätigkeit der Bakkalare ist der mittelalterliche Unterricht gar nicht denkbar.

Dem Promotionsakt ging noch die disputatio aularis, solennis oder inauguralis voraus, gewissermaßen eine öffentliche Prüfung, in der der Kandidat vor dem ganzen akademischen Coetus sein Können zu beweisen hatte. Dem Kanzler waren die Kandidaten zu präsentieren, er hatte als Aufsichtsinstanz die Erlaubnis zur Promotion zu geben. Indes hinderte das nicht, daß schon zu Felix Platters Zeiten längst das Wort galt: Sumimus pecuniam et mittimus asinum in patriam — die Doktoren in Montpellier sagten: in Germaniam. Der Actus doctoralis fand gewöhnlich in der Kirche statt unter Entfaltung großen Ceremoniells: feierliche Prozession, Glockengeläut, Musik, Kerzen, Überreichung der symbola doctoralia, als birretum, liber apertus et clausus, anulus doctoralis, epomis, osculum, nachdem der Kandidat noch eine quaestio gelöst und auf die Szepter der Universität den Doktoreid geleistet. Am Ende eine gratiarum actio des Doctor novellus, darauf Verteilung von „chirotecis" und feierlicher Abzug. Das convivium doctorale, vom Dekan der Fakultät auf Kosten des Doktors ausgerichtet, beschloß den Akt.

Die Impositio birreti bedeutete die Verleihung der facultas hic et ubique docendi; jeder Promovierte war also eo ipso habilitiert für das akademische Lehramt. Indes schon frühzeitig sank die Würde zu einem bloßen Ehrentitel herab, der gewisse Prärogativen im kirchlichen und bürgerlichen Leben nutzbar machte. Seit dem Ausgange des Mittelalters schufen sogar kaiserliche Pfalzgrafen nicht bloß gekrönte Dichter, sondern auch Doktoren, die man aber als sog. Doctores bullati auf Universitäten nicht honorierte. Die Folge war: daß der Titel für Geld zu haben war und im Werte sank und daß die Habilitation noch besondere Leistungen erforderte.

Das Promotionsrecht war zugleich das aus dem Korporationsprinzip fließende Kooptationsrecht der Magister. Ursprünglich auf eine Universität bezogen wurde es im 13. Jahrhundert durch päpstliche Privilegierung, später gewohnheitsrechtlich als facultas ubique docendi allgemein anerkannt, bis Mißbrauch und Eifersucht die sog. „Nostrifikation" erheischten.

Zu den integrierenden Privilegien der Universität, für deren Aufrechterhaltung sog. Konservatoren zugleich mit dem Kanzler vom Papste bestellt wurden, gehörte das Recht, sich Statuten zu geben und über alle Supposita die akademische Gerichtsbarkeit auszuüben. Diese, vom Rektor entweder allein gehandhabt oder in Gemeinschaft mit der Gesamtheit oder einem Ausschuß der Lehrer (concilium plenum, consistorium, Senat), umfaßte die zivile, einschließlich Matrimonialsachen, und kriminelle; doch lagen die Verhältnisse in dieser Hinsicht hier und da verschieden.

Aus dem Korporationsprinzip floß drittens das Selbstverwaltungsrecht über die den Universitäten verliehenen Besitztümer. Freilich erwiesen sich die Gelehrten dabei vielfach als schlechte Haushalter.

Zu diesen Hauptprivilegien kamen noch einige sonderliche minoris momenti, die teils die Einkünfte der Lehrer erhöhen, teils ihnen Ehrenvorrechte gewähren sollten. So

genossen sie Freiheit von bürgerlichen Lasten und Steuern, hatten für ihren Haushalt freien Bier und Weinschank, als promovierte Doktoren standen sie im Adelsrang, was wohl die Juristen durchsetzten, als sie nach Einführung des römischen Rechtes die Staatsverwaltung in ihre Hände bekamen und auch das Titelwesen in Schwung brachten. Besonders geehrt war die Stellung des Rektors. Mit dem Prädikat „Magnificus" begrüßte zuerst (wie Schreiber in der Geschichte der Universität Freiburg berichtet) der Kardinal Nik. Cusanus den ersten Rektor der Baseler Hochschule. Ähnliche spezifische Prädikate nahmen die Dekane („Spectabilis") und die Fakultäten oder — wie sie sich später in besserem Latein bezeichneten — Ordines selbst an. —

Abgesehen von den primären Universitäten, wo gleichzeitig Tausende von Scholaren anwesend gewesen sein mögen, hat der Zudrang zu den Studien in keiner früheren Periode solche Höhe erreicht wie heutzutage. Zumeist studierten Angehörige des geistlichen Standes; erst gegen Ende des Mittelalters, als das Reichsfürstentum eine zentrale Landesverwaltung schuf und das Aktenschreiben der Juristen anfing, suchte auch der Bürgerstand Universitätsbildung. Die meisten deutschen Universitäten werden mit einigen Hunderten Studierender zufrieden gewesen sein, während die 21 Universitäten des heutigen Deutschen Reichs im Winter 1905/6 zusammen 41 938 immatrikulierte Studenten, durchschnittlich also je 2000 zählten. Die Artistenfakultät war naturgemäß die stärkste; die theologische Fakultät mag anfänglich die juristische an Frequenz übertroffen haben, vom 15. Jahrhundert ab aber kehrte sich das Verhältnis um; die medizinische Fakultät kam in Deutschland kaum in Betracht, ihr Aufschwung erfolgte erst im 19. Jahrhundert. Heute bildet die philosophische Fakultät die eigentliche universitas litterarum, neben welcher die drei anderen nur Fachschulen sind.

Zur Immatrikulation war im Mittelalter eine besondere Vorbildung nicht erforderlich, das Wissen der Trivialschule genügte. Mit 15 Jahren und darunter und mit sehr ungleichen Kenntnissen bezogen die beani („Gelbschnäbel") die Universität, deren nächste Aufgabe die Zurichtung dieser ungleichartigen Masse für die höheren Studien war. Der Immatrikulation ging voran oder folgte auch nach die abenteuerliche Ceremonie der Depositio (scil. cornuum). Die Scholaren trugen wie die Magister klerikale Tracht; sie hatten es mit geistigen, nicht weltlichen Dingen zu thun, und zwischen geistig und geistlich unterschied das Mittelalter noch nicht. Geistlich, klösterlich war auch ihr Leben in den Kollegien, Burſen und Pädagogien, geregelt durch eine strenge Hausordnung. Lektionen hörten sie 2—3 des Tages, dazu kamen die häuslichen Resumptionen, die exercitia und disputationes. Honorarzahlung im heutigen Sinne kannte man nicht. Die Lektionen der oberen Fakultäten wurden von den dazu angestellten besoldeten Professoren gratis erteilt; nur in der Artistenfakultät war bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts eine den einzelnen Vorlesungen und Übungen angepaßte Taxe (collecta, pastus, minervale) zu entrichten.

Im übrigen stand zwar das ganze akademische Leben zufolge der Korporationsprivilegierung im Zeichen der libertas scolastica, aber von einer „akademischen Freiheit", wie sie die neuere Zeit dem Staate gegenüber beansprucht, konnte keine Rede sein. Die Universitäten waren „gefreyete Schulen" nach außen hin, im Innern aber durch kirchliche Sitte, Statuten und Eidesleistungen aller Art streng gebunden in Lehre, Lernen und Leben. Das verhinderte zwar nicht Übertretungen, im Gegenteil — das Gesetz schafft erst den Verbrecher —, aber niemand gestand akademischer Lizenz ein Recht zu an Stelle der kirchlich-klösterlichen und zünftischen Zucht. —

Soviel von den mittelalterlichen Universitäten. Ihr scholastisches Gefüge erschütterten zuerst die Angriffe der Humanisten, die Reformation warf sie über den Haufen, zerstörte sie geradezu, und es galt einen Wiederaufbau, den auf protestantischer Seite Melanchthon, auf katholischer die Jesuiten besorgten, die nach dem Trienter Konzil erkannt hatten, woran es fehlte. Zur Reformation waren übergetreten: Wittenberg, Erfurt, Tübingen, Heidelberg, Basel, Leipzig, Frankfurt, Greifswald, Rostock; ferner Kopenhagen, Upsala. Reformation und Gegenreformation riefen neue Universitäten ins Leben. Die protestantisch-lutherischen Landesherrschaften errichteten, natürlich nun ohne päpstlichen Konsens, wohl aber mit kaiserlichem Privileg: Marburg 1527, Königsberg 1544, Jena 1558, Straßburg 1566 (zuerst als Sturmsche Akademie mit philosophischen Graden, seit 1621 Universität), Helmstedt 1576, Altdorf 1578 (wie Straßburg erst Akademie, seit 1623 Universität). Katholische Neugründungen waren: Dillingen 1554, Braunsberg 1565, Olmütz 1574, Würzburg 1582, Graz 1586.

Auf reformierter Seite entstand 1580 die Nassauische Landeshochschule in Herborn,

für die der kaiserliche Bestätigungsbrief aber der hohen Kosten wegen nicht eingelöst wurde.

Der Hauptsitz der reformierten Kirche waren nächst der Schweiz die Niederlande. Dort galten seit 1536 Genf und Lausanne als calvinistische Hochschulen, hier Leyden, gegr. 1575, und Franecker, gegr. 1585.

In Schottland kam zu den drei alten Universitäten noch eine vierte in Edinburgh 1583, während Irland 1591 endlich die schon im 14. Jahrhundert geplante (katholische) Universität Dublin entstehen sah.

In Italien schufen die Jesuiten zu Rom unter den Augen des Papstes die berühmte Gregorianische Universität im Collegium Romanum 1582.

Die erste, natürlich katholische Universität auf amerikanischem Boden errichteten die Spanier 1551 in Lima (Peru).

Der religiöse Eifer der Universitätengründung ruhte auch im 17. Jahrhundert nicht. Es entstand Gießen 1607 als Stiftung lutherischen Bekenntnisses gegenüber dem reformiert gewordenen Marburg, desgleichen Rinteln 1621. Auf katholischer Seite: die Benediktineruniversität in Salzburg 1622, die Jesuitenakademien (mit philos.-theolog. Kursus) in Paderborn 1615, Molsheim 1618, Osnabrück 1630 (schon 1633 von den Schweden zerstreut), Bamberg 1648; dazu 1635 die ungarische Nationaluniversität in Tyrnau (1777/83 nach Ofen-Pest verlegt, die heutige Staatsuniversität Budapesth).

In Livland errichtete der Schwedenkönig 1632 die Universität Dorpat; eine zweite schwedische Gründung folgte 1640 zu Abo in Finnland (heute Helsingfors). Die niederländisch-reformierten Universitäten vermehrten sich um Groningen 1614, Utrecht 1636, Harderwijk 1648.

Nordamerika sah im Jahre 1636 die Anfänge seiner ersten nach englischem Vorbild gegründeten Universität im Harvard-College zu Cambridge.

Mit dem 30jährigen Kriege war die Gründungsperiode konfessioneller Universitäten zu Ende gegangen. Als Nachzügler können noch gelten auf protestantischer Seite: Duisburg (reform.) 1655, Kiel 1665 und Lund 1666; auf katholischer: Innsbruck 1672.

Die Verfassung der Universitäten blieb wie sie war; ihre korporative Selbstständigkeit ging freilich dem Landesherrn gegenüber in die Brüche, der Prozeß der Verstaatlichung hatte begonnen. Auch die Lehrweise blieb dieselbe mit Lektionen und Disputationen, nur der Vorbereitungs- und Hilfsunterricht wurde auf andern Fuß gestellt. Der Inhalt der Lehre änderte sich bloß insofern, als erstens neben der Aristotelischen Philosophie dem Humanismus Raum gegeben und zweitens die scholastische Theologie auf den Reformationsuniversitäten durch die Lutherisch-Melanchthonsche bezw. Calvinsche ersetzt wurde: Exegese, loci communes und controversiae waren die drei Prüfungsfächer der künftigen Kirchendiener. „Melanchthons System lutherischer Dogmatik und angepaßter Aristotelischer Philosophie wurden Gemeingut der Universitäten des 16. und 17. Jahrhunderts".

Den Unterricht erteilten jetzt allgemein besoldete Lehrer auch in der Artistenfakultät. Die Mittel zur Besoldung wie überhaupt zur Errichtung der neuen Universitäten wurden vielfach säkularisiertem Kirchengut entnommen. Jeder professor publicus hatte etwa drei- bis viermal wöchentlich zu lesen, was dem damaligen Stande der „Wissenschaft" entsprach. Dazu kam aber die Arbeit der Disputationen, Deklamationen, Prüfungen der Promovenden und Stipendiaten und mancherlei Privatunterricht. Das Internatsleben in Kollegien und Bursen hatte aufgehört, für Landeskinder sorgten Stipendiatenanstalten. Wo nicht ein akademisches Gymnasium oder Pädagogium mit der Universität verbunden war, bestand die Vorschrift, daß der junge Student sich einen „privatus praeceptor" zu wählen hatte, der ihn ad studia anleitete und quoad mores beaufsichtigte. Aus diesen Privatpräzeptoren gingen die heutigen Privatdozenten hervor.

Indes fungierten die Professoren auch selbst als Privatlehrer, da sie Studenten Wohnung und Kost gaben; sie ersetzten damit die früheren Resumptionen. Eine neue Einrichtung entstand in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in sogenannten Privatkollegien. Zunächst waren es freie Disputierkränzchen in der juristischen Fakultät, unter Leitung eines älteren Studenten oder auch eines nicht angestellten Doktors, hervorgegangen aus praktischem Bedürfnis, dem die langen und breiten, unmethodischen und ziellosen öffentlichen Lektionen nicht genügten. Es kam dahin, daß die Professoren selbst solche collegia, zunächst als disputatoria und examinatoria einrichteten; im 17. Jahrhundert wurden daraus c. lectoria, die dann allmählich die lectiones publicae überflüssig machten. Damit zog sich der akademische Unterricht aus dem Auditorium in die Privathäuser zurück und wurde nun nicht mehr gratis erteilt, sondern gegen Entgelt.

Dies der Ursprung der Privatvorlesungen und des Kollegienhonorars. Man kann die Entwickelung an den gedruckten Vorlesungsverzeichnissen verfolgen, die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts mehr oder weniger regelmäßig erschienen.

Die Universitäten verloren in dieser Epoche ihren allgemeinen internationalen Charakter: statt des Namens studium generale wurde die humanistische Bezeichnung academia gebräuchlich. Und ihre Aufgabe war die Ausbildung von Kirchen- und Staatsdienern, wobei die landeskirchlichen Interessen so überwogen, daß sämtliche Lehrer auf die Bekenntnisschriften verpflichtet wurden. Diese Entwickelung vollzog sich zusammen mit der des absoluten Territorialfürstentums. Aus politischen, konfessionellen und fiskalischen Gründen gerieten die Universitäten unter die Hand der Fürsten, des Staates: daß man ihnen das Korporations- und Selbstverwaltungsrecht beließ, geschah aus Bequemlichkeit und mit jederzeitiger Nichtbeachtung.

Während die protestantischen Fakultäten als Fachschulen für die Geistlichen galten und demnach die Vorbildung zum Predigtamt Hauptsache wurde, richtete die Gegenreformation zur praktischen Ausbildung ihres Klerus im kirchlichen Kultus nach den Beschlüssen des Tridentinums Seminare ein und überließ ihren Fakultäten die scholastische Verteidigung des alten Glaubens und die Bekämpfung der Reformation. Die Rückwirkung auf den Protestantismus war die, daß das Bibelstudium wieder zurücktrat hinter der Dogmenscholastik und daß die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts die eine große Kirchenspaltung erweiterte zu einer vielfältigen Zerklüftung. Am dogmatischen Gezänk der Universitätstheologie scheiterte schließlich die Reformation, nachdem sie den Keim des Verderbens schon mit ihrer römisch-rechtlichen Verstaatlichung in sich aufgenommen. Die notwendige, unheilvolle Folge war der 30jährige Krieg.

Der Ruhm Wittenbergs erblaßte nach Melanchthons Tode. Für die Pflege der Wissenschaften gewannen die von Lehrstreitigkeiten weniger aufgewühlten calvinistischen Hochschulen Heidelberg und Straßburg Bedeutung, insonderheit aber die niederländischen Universitäten, die seit 1580 etwa die ganze geistige Kultur Deutschlands auf ein paar Menschenalter hin beeinflußten. Über Straßburg und Heidelberg, wo vielfach Franzosen lebten und wirkten, drang französischer Einfluß ein, besonders auch der Ramismus, um den Thron des „alten heidnischen Götzen Aristoteles" zu erschüttern. —

Nach dem 30jährigen Kriege handelte es sich abermals, wie nach den Stürmen der Reformation, um einen Wiederaufbau der Universitäten. Wie Deutschland sich von den wirtschaftlichen Verwüstungen erholen mußte, so galt es auch, sich der geistigen Besitztümer wieder bewußt zu werden, Umschau zu halten, zu sichten unter den alten Inventarstücken scholastisch-aristotelischen Fabrikats und Neues zu wählen. An theologischen Streitigkeiten hatte man den Geschmack verloren: Spener und Francke lenkten die Universitätstheologie zum Bibelstudium und praktischen Christentum zurück. Neben dem römischen Rechte begann man die heimischen zu studieren, so daß Thomasius den Doctor juris utriusque jetzt in diesem Sinne deuten wollte. Durch Grotius, Pufendorf, Thomasius kam das Natur- und Staatsrecht dazu. Die neuere Philosophie eines Cartesius, Spinoza, Leibniz, der Aufgang der naturwissenschaftlichen Forschung, die Erfindung eines neuen mathematischen Kalküls — alles dies pochte an die Tore der Universitäten, Einlaß begehrend. Nicht minder die deutsche Sprache, die zuerst Thomasius zum Entsetzen der Leipziger Zopfgelehrten statt der lateinischen Unterrichtssprache eingeführt hatte. Es ist das Zeitalter des Polyhistorismus. Gelehrte Zeitschriften entstehen, die kritisch referieren; fast jede Universität schuf sich nach und nach ein solches Organ, in welchem zugleich unter dem Titel „Gelehrte Nachrichten" Kenntnis gegeben wird von dem wissenschaftlichen Leben der Universitäten. Jetzt erst fangen sie an, eine Bedeutung für das allgemeine litterarische Leben zu gewinnen, die ihnen bisher fremd war. Sie selbst traten dadurch in näheren Verkehr, die Bezeichnung der „Gelehrten-Republik" kam auf, und ein Zunftgeist des Gelehrtenstandes erwachte. Freilich trat das katholische Deutschland, in welchem die Ratio studiorum der Jesuiten noch lange maßgebend blieb, dabei zurück, besonders isolierte sich Österreich seit 1648 geistig und litterarisch. Immerhin gelang die geistige Regeneration Deutschlands rascher als die wirtschaftliche. Französischer Einfluß ist dabei im Spiel: der Hof Ludwigs XIV. lieferte ein neues Bildungsideal, das des vollendeten Hofmannes, dem vor allem konfessionelle Indifferenz eigentümlich war. Vorzüglich für die Juristen. Derzeit entstand auch das Sprichwort: Juristen sind schlechte Christen. Hatte noch im Zeitalter des Konfessionalismus die Geistlichkeit die Staatsgeschäfte beeinflußt, so bildeten sie jetzt allein die regierende Kaste. Demgemäß stand das juristische Studium durchaus im Vordergrunde, die Theologie trat dagegen zurück, besonders seitdem der Pietismus zum Rationalismus verwässert worden war.

Thomasius war der Bahnbrecher der neuen Zeit. Er und Francke, beide als Neuerer aus Leipzig vertrieben, gaben der neuen brandenburgischen Universität Halle (1693) ihren Charakter, und sie behielt Jahrzehnte lang die Führung, bis sie mit dem Tode dieser beiden Männer und durch die Vertreibung des Philosophen Wolff ihren guten Ruf als wissenschaftliche Freistatt verlor und von der 1734 in Göttingen errichteten Universität überholt wurde. Halle hatte den protestantischen Charakter statutenmäßig noch festgehalten, es sollte eben, da Frankfurt mit dem kurfürstlichen Hause reformiert geworden war, die Lehranstalt der lutherischen Geistlichkeit sein; Göttingen dagegen, von England aus begründet, vermied von vornherein alle Engherzigkeit, schloß das sonst übliche Zensurrecht der theologischen Fakultät über die „weltlichen" Fakultäten aus und promovierte sogar gleich zu Anfang einen Juden zum Dr. med.

In diese Periode des scheidenden Konfessionalismus und des Überganges zur Aufklärung fiel auf protestantischer Seite noch die Gründung der Universität Erlangen (1743). In Breslau hatten 1702 die Jesuiten die letzte ihrer Akademien auf deutschem Boden errichtet; sie stand natürlich, ebenso wie die vom Bischof Adolf 1734 in Fulda eröffnete Hochschule abseits von den Neuerungen der Zeit.

Auf der westlichen Halbkugel waren 1701 im Yale College zu New Haven die Fundamente der zweitältesten und nächst Harvard bedeutendsten nordamerikanischen Universität gelegt worden, während im spanischen Mittelamerika die Dominikaner 1721 eine zu Habaña mit päpstlicher Bewilligung aufmachten.

Das Zeitalter Friedrichs d. Gr. ist das der Aufklärung. Die Wolffsche mathematisch demonstrierende Philosophie hatte die Universitäten erobert und beeinflußte den Lehrbetrieb aller Fakultäten. Sie war es, die die „akademische Freyheit der Lehren, die nicht wider Gott und den Staat sind", durchsetzte und die Vernunft zur Appellinstanz machte für alle wissenschaftliche Arbeit. Die Universitäten hörten auf, die Wissenschaften im Sinne der Alten zu tradieren, sie gelangten vielmehr zur Erkenntnis, daß sie Wissenschaft zu erzeugen hatten. Von Halle war die libertas philosophandi ausgegangen, in Halle begann auch die Rationalisierung des Dogmas, die Kritik der Bibel und der Bekenntnisschriften und damit die Preisgebung des konfessionellen Prinzips. Das Erbe der Reformation: die Entwickelung des individualistischen Denkens kam zu Ehren; es galt Semlers Satz, daß das Wesen und der Endzweck der Religion lediglich die Moral, mithin die Ausbildung der eigenen freien Persönlichkeit sei. Durch diese innere Umwandlung war der kirchlich-konfessionelle Charakter der Universitäten schon preisgegeben, sie hörten auf Institute zur Beaufsichtigung und Fortpflanzung des Landeskirchentums zu sein, der Religionsrevers der „weltlichen" Lehrer wurde endlich offiziell abgeschafft (in Gießen z. B. am 31. Okt. 1777), nachdem man sich mit ihm schon längere Zeit hindurch durch rationalistische Deutung abgefunden hatte. Am Ende des Jahrhunderts konnte das Preußische Landrecht Schulen und Universitäten als Veranstaltungen des Staates proklamieren, nachdem der Staat selbst besonders infolge der Einwirkungen, die von der Schöpfung der nordamerikanischen Union ausgingen, konfessionslos und paritätisch geworden war.

Die norddeutsche protestantische Aufklärung schlug ihre Wellen auch nach Süden in die katholischen Länder. Man machte den Jesuiten zum Vorwurf, daß sie hinter der Zeit zurückblieben. Kurfürst Maximilian Joseph von Bayern ernannte daher den Freiherrn von Ickstatt 1746 zum Direktor und 1. Professor juris in Ingolstadt mit der Aufgabe, das Unterrichtswesen zu reformieren. Gleichzeitig geschah in Wien unter dem von Maria Theresia berufenen Freiherrn van Swieten eine Reformatio studiorum, deren Wirkung ein satirisches Gedicht „Gemitus Barbariei exterminatae" 1752 verherrlichte. Die geistlichen Stifter mit ihren Universitäten Würzburg, Trier, Mainz und Erfurt folgten nach. Nur das alte Köln behielt seinen character indelebilis. Während die fast erstorbenen Universitäten Erfurt, Mainz und Trier in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh.s eine Art von Wiederauferstehung feierten, mußte sichs Köln gefallen lassen, daß ihm seit 1777 in Bonn eine neue kurkölnische Universität aufklärerischen Wesens zur Seite gesetzt wurde. Vorsichtiger verfuhr und in Anlehnung an die Kirche der Koadjutor von Fürstenberg, der in Münster 1773 nach Aufhebung des Jesuitenordens mit päpstlicher Genehmigung eine katholische Universität ausbaute, die sich den Forderungen der Neuzeit nicht verschloß, aber doch nicht dem Illuminatismus und Febronismus mit ihren Extravaganzen verfiel. An der Ostgrenze seines Reiches errichtete Kaiser Joseph II. 1784 in Lemberg eine deutsche Universität, ohne bezeichnenderweise die päpstliche Bestätigung nachzusuchen. Erwähnt sei endlich noch die mit kaiserlicher Bewilligung 1781 erfolgte Erhebung der herzogl. Militärakademie in Stuttgart zur Hohen Karlsschule.

Die Veränderungen, die das 18. Jahrhundert dem Universitätsbetrieb beſcherte, waren kurz folgende.

Die Wiſſenſchaften gründen ſich auf die Autonomie der menſchlichen Vernunft und befreien ſich von Tradition und kirchlicher Bevormundung. Ariſtoteles tritt ab und macht der neueren Philoſophie Platz, die in Kant ihren Höhepunkt erreichte. Die humaniſtiſchen Studien, beſonders des Griechiſchen, wurden durch Erneſti und Gesner neubelebt und führten zur Philologie und Altertumswiſſenſchaft. Seitdem erſchien die philoſophiſche Fakultät den drei „oberen" mehr als gleichwertig.

Kanoniſche Texte werden den „Vorleſungen" nicht mehr zu Grunde gelegt, ſondern ſyſtematiſche Vorträge der einzelnen Wiſſenſchaften in Anlehnung an moderne Lehrbücher gehalten. Hippokrates und Galen weichen dem Mikroſkop, dem anatomiſchen Theater, botaniſchen Gärten. Die lateiniſche Unterrichtsſprache wird ſeit Thomaſius und Wolff mehr und mehr durch die Mutterſprache erſetzt. Damit und mit der ſchlolaſtiſch-dialektiſchen Schulung um der Theologie willen verfiel auch das Disputationsweſen. Die alten ſtatutariſchen lectiones publicae wurden verdrängt durch die collegia privata, die, früher bloß geduldet, jetzt ſogar unter Feſtſetzung von Honorartaxen vorgeſchrieben wurden. Von akademiſchen Graden erhielt ſich nur noch der des Doktors und in der proteſt.-theol. Fakultät der des Lizentiaten. Hier war die Verleihung der Doktorwürde von jeher an eine feierliche kirchliche Handlung mit Predigt des Doktoranden geknüpft geweſen. Dieſer Brauch verfiel mit manchem andern akademiſchen Zeremoniell, der Actus doctoralis unterblieb, und es kam dahin, daß die theologiſche Doktorwürde — denn als ſolche galt ſie, die nicht um Geld feil war — faſt nur noch honoris causa verliehen wurde.

Die Korporationsverfaſſung blieb im allgemeinen erhalten, ihre Rechte wurden freilich immer bedeutungsloſer, nachdem die Univerſitäten dem Organismus des modernen Staates, der ihnen die Selbſtverwaltung abnahm, eingefügt waren. Bei Göttingen behielt der Staat die Beſetzung der Profeſſuren von vornherein in ſeiner Hand, und wenn anderwärts und bis in die neueſte Zeit hinein von den Fakultäten Vorſchläge entgegengenommen werden, ſo geſchieht es aus Zweckmäßigkeitsgründen, weil ſonſt „vix constare poterit Patrono de eruditione et qualitatibus personarum, quibus professio deferatur (Carpzov, Jurisprud. eccles. II, tit. XXV).

Um die Wende des 18. Jahrhunderts ſtand es ſo, daß die deutſchen Univerſitäten ſich aus dem Zuſtande der Verſumpfung und Verachtung, dem ſie erlegen waren, herausgearbeitet hatten und die geiſtige Führung der Nation antraten. Zu beachten iſt jedoch, daß ſie während des 18. Jahrhunderts immer noch ohne eigentliche eigene Initiative lediglich Gefäße der neuen Geiſtesſtrömung waren.

In den weſtlichen Ländern hatte die neuere Philoſophie und Aufklärung keinen Einfluß auf die Univerſitäten gewonnen. Die theologiſchen Fakultäten Frankreichs waren durch die Tridentiniſchen Seminare lahmgelegt worden, die Artiſtenfakultäten aber, aus dem Zuſammenhang mit der Theologie gelöſt, zu collèges geworden im Sinne unſerer Gymnaſien, ſo daß von der Univerſität eigentlich nur noch juriſtiſche und mediziniſche Fachſchulen übrig waren. Die Revolution vollzog dann die Auflöſung noch formell durch Aufhebung aller Univerſitäten. Im konſervativen England blieben die alten gut fundierten Hochſchulen bei ihrer mittelalterlichen College-Verfaſſung, und hier wie in Frankreich befanden ſich die führenden Geiſter, die den Fortſchritt der Wiſſenſchaften herbeiführten, außerhalb der Univerſitäten.

Im Oſten von Deutſchland herrſchte noch tiefes Dunkel trotz Peter dem Großen und ſeinen energiſchen Nachfolgerinnen. Allerdings war ſchon 1755 in Moskau die erſte ruſſiſche Univerſität begründet worden, aber Dorpat hatte ein ganzes Jahrhundert hindurch geruht und erhob ſich erſt wieder zu Anfang des 19. Jahrhunderts.

In Amerika entſtanden ſeit der Mitte des Jahrhunderts die College-Univerſitäten in Princeton 1746, Philadelphia 1749 (auf Anregung B. Franklins), die Columbia-Univerſität in New York 1754 und die Staatsuniverſität zu Albany N. Y. 1784, deren Organiſation ſich Napoleon I. zum Vorbild der Université de France genommen haben ſoll.

Das 19. Jahrhundert leitete ſich ein mit den Folgewirkungen der franzöſiſchen Revolution. Schon hatte die Univerſität Straßburg wie die übrigen franzöſiſchen Hochſchulen ihr Ende gefunden, die franzöſiſche Invaſion ferner Trier, Mainz, Bonn und Köln aufgelöſt. Stuttgart war 1794 zu Gunſten Tübingens wieder eingezogen worden. Der Reihe nach verſchwanden ſodann, z. T. infolge der Säkulariſation, die Univerſitäten Fulda 1802, Bamberg 1803, Duisburg 1806, Altdorf und Dillingen 1809, Salzburg, Rinteln und

Helmstedt 1810, Erfurt 1816, Münster und Paderborn 1818. Frankfurt und Wittenberg wurden, jenes 1811 mit Breslau, dieses 1815 mit Halle vereinigt. Ingolstadt war schon 1800 unter den Wirkungen der Aufklärung nach Landshut verlegt worden und kam 1826 in die bayerische Hauptstadt.

Hingegen entstanden in Preußen die neuen Universitäten zu Berlin 1809/10 und Bonn 1818. Bonn wie Breslau zeigen den Gegensatz des Jetzt zum Einst besonders deutlich in dem friedlichen Nebeneinander zweier verschieden konfessioneller theologischer Fakultäten. Auch Tübingen erhielt 1817 eine kathol.-theologische Fakultät zu seiner protestantischen. Statt der aufgehobenen bischöflichen Universität in Münster schuf der preuß. Staat zur Ausbildung des rheinisch-westfälischen katholischen Klerus eine theologisch-philosophische Akademie, die neuerdings durch Hinzufügung einer juristischen Fakultät zum Range einer Universität erhoben wurde. Eine ähnliche Anstalt wie in Münster errichtete der Staat gleichzeitig in Braunsberg für die ermländische Geistlichkeit an Stelle des vergangenen Collegium Hosianum. Neu entstand als Gründung des neuen Deutschen Reiches 1872 die Universität Straßburg, die seit kurzem, wie Breslau, Bonn und Tübingen, 2 theologische Fakultäten besitzt.

In Oesterreich wurden einige unter den Josephinischen Reformen in Lyzeen verwandelte Universitäten, wie Graz und Innsbruck wiederhergestellt. Eine Neugründung erfolgte 1875 in Czernowitz, während die Prager Universität 1882 in eine deutsche und eine czechische gespalten wurde. Ungarn erhielt 1872 in Klausenburg seine 2. Landesuniversität.

In der Schweiz hatte die Universität Basel durch wechselvolle Zeiten ihr Dasein behauptet. Ihr traten als deutsche Schwestern seit 1832 und 1834 an die Seite die alten hohen Schulen von Zürich und Bern, während in der französischen Schweiz die calvinistischen Akademien von Genf und Lausanne 1873 bezw. 1891 zu Universitäten ausgestaltet wurden.

In Frankreich hatte Napoleon I. das gesamte Unterrichtswesen zu einem großen Organismus der Université de France zusammengefaßt, in welchem die einzelnen juristischen und medizinischen Fachschulen aufgehoben waren. Die dritte Republik hat seit 1896 die Wiederherstellung der einzelnen Universitäten nach deutschem Vorbild betrieben. (Staatsuniversitäten in: Aix, Besançon, Bordeaux, Caen, Clermont-Ferrand, Dijon, Grenoble, Lille, Lyon, Marseille, Montpellier, Nancy, Paris, Poitiers, Rennes, Toulouse.).

In England wurde 1832 die Durham University gegründet, ferner 1836 die University of London, zunächst als Prüfungs-Universität, im Jahre 1903 reorganisiert übt sie jetzt auch eine Lehrthätigkeit aus, wie seit 1893 die University of Wales.

Spanien besitzt folgende Universitäten, die alle auf ein mehrhundertjähriges Alter zurückblicken: Barcelona, Granada, Madrid, Oviedo, Salamanca, Santiago, Sevilla, Valencia, Valladolid, Zaragoza.

Italien hat teils staatliche, teils sog. freie Universitäten in: Bologna, Cagliari, Camerino, Catania, Ferrara, Genua, Macerata, Messina, Modena, Neapel, Padua, Palermo, Parma, Pavia, Perugia, Pisa, Rom, Sassari, Siena, Turin, Urbino — offenbar mehr als genug.

In Norwegen entstand 1811 die Universität Kristiania; in Belgien Gand 1816, Lüttich 1817 und 1834 die freie Universität in Brüssel; in Holland 1876 die städtische Hochschule von Amsterdam.

Im übrigen verbreiteten sich während des 19., des wissenschaftlichen Jahrhunderts die Universitäten über die ganze Welt. In Rußland wurden errichtet Charkow, Kasan, Warschau, Petersburg, Kiew, Odessa, Tomsk; auf der Balkanhalbinsel 1837 Athen und in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts Jassy, Bukarest, Belgrad, Sofia. Auch die Türkei besitzt seit 1900 in Konstantinopel eine Art von Universität.

Indien erhielt Hochschulen zu Bombay und Madras (1857) und Lahore (1882). Auf den Philippinen wurde die schon seit Jahrhunderten bestehende Dominikanerschule in Manila 1857 Universität. Japan hat seit 1868 eine Universität in Tokio und seit 1895 eine zweite in Kyōto, Australien seit 1850 in Sydney, seit 1853 in Melbourne.

In Nordamerika entstanden zahlreiche neue Universitäten, die aber nicht alle den Namen verdienen. Zu erwähnen sind: die Ann Arbor U. in Michigan, die Universitäten von Boston und Chicago, die Johns Hopkins U. in Baltimore, die Berkeley- und die Leland Stanford U. in California, die Cornell-U. in Ithaka; dazu in Canada die Universitäten Montreal und Toronto.

In Südamerika entwickelte sich seit 1849 in Montevideo eine Universität, Argentinien hat eine in Buenos Aires.

Für Afrika ist zu erwähnen außer der französischen Akademie zu Algier (1879) die muselmännische Hochschule El Azhar in Kairo (Statut von 1896) und etwa noch die 1873 gegründete Universität in Kapstadt, an der indes keine Vorlesungen, sondern wie in Indien nur Prüfungen abgehalten werden.

Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß diese Ausstreuung von Kulturzentren über die ganze Erde vornehmlich dem Ruhm zu verdanken ist, den sich die deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert erworben haben. Die Zeit des banausischen Brotgelehrten, den Schiller noch in seiner berühmten Jenaer Antrittsrede kennzeichnete, war durch Kant zu Ende gegangen. Die Kantsche Philosophie brachte die Aufklärungsperiode zum wissenschaftlichen Abschluß, und sein „Sapere aude!" wurde zum Leitmotiv der wissenschaftlichen Arbeit, wie sie sich von nun an in den Universitäten konzentrierte. Der Berliner Universität wurde die Wahrheitsforschung als belebendes und treibendes Element in die Wiege gelegt, und sie trug vorzüglich bei zu dem großartigen Aufschwung der Geisteswissenschaften, der historisch-kritischen Behandlung der Theologie und Jurisprudenz in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Die zweite Hälfte gehört mehr der naturwissenschaftlichen Forschung an: was sie geleistet, liegt vor unsern Augen. Dieser rege Eifer hat zu einer Spezialisierung der Wissensgebiete, zu einer Detailkrämerei geführt, ob deren dem Einzelnen der Zusammenhang mit dem Ganzen verloren geht. Die historische Forschung schleppt ein ungeheures Material zusammen, und jeder Kärrner fühlt sich als Gelehrter und im Dienste der „Wissenschaft". Wir stehen schon vor der Frage: cui bono? und man erkennt die Notwendigkeit, wie vor 200 Jahren wieder einmal Inventur zu machen, den Gewinn zu sichten und sich zu überlegen, ob es so weiter gehen kann.

Die Einheit von Forschung und Lehre soll den eigentümlichen Charakter der deutschen Universitäten ausmachen, und zwar so, daß diese sowohl aus jener entspringt, als auch zu ihr hinführt. Steht aber die Forschung, wie es betont wird, im Vordergrund, so folgt, daß das Was und Wie der Lehre dem forschenden Lehrer zu überlassen sei, daß also mit dem Prinzip der freien Wissenschaft — und eine andere giebt es nicht — auch die Lehrfreiheit gegeben ist. Man kann nun aber finden, daß damit die Universitäten einen doppelten Charakter angenommen haben, der mit sich selbst uneins ist. Sie sind doch auch staatliche Unterrichtsanstalten zur Ausbildung von Beamten aller Art, besonders im Justiz- und Schulwesen; daneben halten sie in ihrer Fakultätsverfassung an der mittelalterlichen Überlieferung fest, auch Ärzte und Kirchendiener auszubilden, obwohl einerseits die Ausübung der Heilkunde und zwar mit Recht ein freies Gewerbe ist, da der Staat weder Wissenschaft noch Kunst, also auch keine Heilkunst patentieren kann und darf, andererseits der Kirche selbst als einem auf sich beruhenden Rechtsinstitute außerhalb des konfessionslosen Staates die Heranziehung des Klerus eher obliegen möchte als dem Staate. Wenn man nun zugiebt, daß die wissenschaftliche Forschung zur Ausbildung der „Fachleute", wie es Juristen, Ärzte und Geistliche sind, nur in sehr loser Beziehung stehe, so macht man zur Rechtfertigung der scheinbaren Unstimmigkeit geltend, daß auch diese Praktiker eine möglichst vertiefte wissenschaftliche Bildung haben und wenigstens mit den Problemen der Wissenschaft bekannt sein müßten. Nun ist aber klar, daß die bloße Bekanntschaft mit den Problemen keine Befriedigung gewährt, vielmehr Überdruß erzeugt und dem Gerede vom Bankerott der Wissenschaft Nahrung giebt; befriedigend ist für Praktiker nur der geordnete Besitz eines sicheren Wissens. Autoritätslose Wissenschaft ist nichts Fertiges, Wissenschaft kann man nicht lernen, nur die Methode, wissenschaftlich zu forschen, kann gelehrt werden. Daran ist aber den Praktikern nicht gelegen. Die Juristik ist wesentlich Praktik und so lange keine Wissenschaft, als der Staat um seines Bestehens willen eine positive Rechts- und Staatslehre vorschreibt. Die Heilkunst, auf die es doch wohl ankommt, ist ebenfalls reine Praktik; soweit aber die Medizin Wissenschaft ist, gehört sie seit Johannes Müller, dem Physiker und Physiologen, ganz und gar zur Naturwissenschaft. Was aber die Theologie für eine Wissenschaft sei, ist heutzutage noch strittig. De Lagarde erklärt sie für eine historische Disziplin, für ein Wissen um die Religion überhaupt, nicht ein Wissen um den Protestantismus oder Katholicismus. Dazu bedürfe es aber keiner besonderen theologischen Fakultäten. Andererseits müsse man sich klar darüber sein, daß, wenn die Wissenschaft die Grundanschauungen der christlichen Theologie als irrig bezeichne, jede Beschäftigung mit der Wissenschaft die christliche Theologie auflöse. Sollten demnach die staatlichen theologischen Fakultäten nach wie vor die Geistlichen ausbilden, so könne das nur zum Schaden der Kirche geschehen. In

der That hat auch „die Unreinlichkeit der Überzeugungen auf protestantischem Gebiete" bereits zu einem bedenklichen Theologenmangel geführt.

Von der Reformbedürftigkeit unserer Universitäten ist seit langem die Rede; angefochten wird namentlich auch die Lehrweise, die ihr Schwergewicht immer noch in den großen akroamatischen Vorträgen hat, da an den sog. Seminarübungen und Practicis doch nur eine sehr beschränkte Zahl von Studenten teilnehmen kann. Darum wird, was bisher als ihr Vorzug galt, von manchen als ihr Grundfehler betrachtet, daß sie ein Gemisch seien von Akademie, Universität und Fachschule, wodurch sie zu jenen unförmlichen, unübersichtlichen Gebilden geworden, die man universitates litterarum nennt, die an Frequenz den primären, aber auf sehr einfachen Studienverhältnissen beruhenden Generalstudien nichts nachgeben, auch wie diese wieder „Lehranstalten für alle" heißen können, sich aber von ihnen dadurch unterscheiden, daß sie — keinen Charakter, weil kein Ethos, haben. Sie wollen alles sein, und darum steht zu befürchten, daß sie mole ruunt sua. Die Reform könnte in der Richtung der Beschränkung liegen, statt in der fortschreitenden Erweiterung, darin daß alles Fachschulmäßige und Praktisch-Technische ausgeschieden wird und daß sie ohne Fakultätensonderung einfach Unterrichtsanstalten für Geistes- und Naturwissenschaften werden, in denen — mit De Lagardes Worten — das Wissen um das Wissen, d. h. die Ergebnisse der Wissenschaft denen mitgeteilt werden, die nach solchem Wissen verlangen.

Mit der jetzigen Form der Lehrfreiheit hängt natürlich die der Lernfreiheit und die ganze sog. akademische Freiheit der Studierenden eng zusammen.

Der Scholar des Mittelalters war Schüler; der Student ist ein Gewächs der neuen Zeit. Seit der Gründung der Melanchthonschen und der Jesuiten-Gymnasien wurde die früher kaum sichtbare Grenze zwischen Schule und Universität deutlicher: der Student unterschied sich vom „Pennal", er ward sich seiner höheren Würde so bewußt, daß die Aufnahme des zur Universität gelangenden Pennälers (Bachanten oder Feux) in den vornehmen Stand der „Purschen" eine Fülle der gröbsten Mißhandlungen seitens der „Schoristen" mit sich führte. Der Pennalismus, der seit Beginn des 17. Jahrhunderts auf den protestantischen Hochschulen grassierte, bildet wohl das dunkelste Blatt in der Geschichte der Universitäten. Er ward 1661 abgeschafft durch Vereinbarung zwischen den einzelnen Universitäten, nachdem schon der Regensburger Reichstag 1654 dagegen Stellung genommen. Indes dauerte das Treiben unter dem Namen des Nationalismus fort. Die Studenten, einer offiziellen Organisation im Rahmen der Universität ermangelnd, bildeten landsmannschaftliche Verbände, die, sofern sie landsmännischen Zusammenschluß und gegenseitige Hilfeleistung bezweckten, ihre Berechtigung hatten, ja 1677 in Königsberg sogar zwangsweise eingerichtet wurden; indes arteten sie unter der nunmehr Mode werdenden Berufung auf die „akademische Freiheit" aus in Gesellschaften, deren Prinzip Saufen, Unzucht, Schlägereien und Verhöhnung aller guten Sitten zu sein schien. Der sog. „Komment" ward ihr Gesetzbuch, der „honorige Bursch" in phantastischem Kostüm mit dem Raufdegen an der Seite terrorisierte die Musenstadt. Zu ihnen gesellten sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, als mit der Freimaurerei die Geheimbündelei überhaupt in Deutschland einzog, die nicht viel besseren „Studentenorden". Diese zuchtlosen Landsmannschaften (die mit den mittelalterlichen Nationen weder Zusammenhang noch Ähnlichkeit haben) übertrugen sich ins 19. Jahrhundert. Fichte eiferte gegen sie in seiner Berliner Rektoratsrede „über die einzig mögliche Störung der akad. Freiheit". In Berlin entstand daher auch die erste Reaktion, indem hier ein Kreis von Studierenden eine neue Verbindung unter dem Namen „Burschenschaft" einging. Die Gegnerschaft gegen das alte wüste Treiben organisierte sich nach den Freiheitskriegen in Jena 1815 zur allgemeinen deutschen Burschenschaft, und zwar auf demokratisch-konstitutioneller Grundlage, während die Landsmannschaften im Gegensatz dazu „Corps" bildeten auf monarchisch-absoluter. Die Wirkungen der Karlsbader Beschlüsse verschärften diesen politischen Gegensatz, der sich bis auf die heutige Zeit übertragen hat. Seit den 40er Jahren zersplitterte sich die deutsche Studentenschaft immer mehr. Neben Burschenschaften und „Corps" entstand eine Unmenge neuer Verbindungen, mit „Prinzipien" und „Couleuren", deren Variierung und Differenzierung allmählich schwierig geworden, einander befehdend oder ignorierend, rivalisierend in Nichtigkeiten und äußerem Schein, aber gelegentlich pochend auf die „akademische Freiheit", die sie als Burschenherrlichkeit, als die Ungebundenheit und Selbstherrlichkeit des studentischen Lebens verehren. Das Couleurstudententum umfaßt indes doch bloß die Minderheit der Studierenden, die große Mehrzahl steht außerhalb der „Verbindungen". Seit zwei Jahrzehnten zeigt sich daher das Bestreben, an den einzelnen Universitäten Studentenausschüsse zu bilden zur

Gesamtvertretung der studentischen Interessen. So lange freilich die partikularistischen Neigungen der Verbindungen, die man schlechterdings aus dem Universitätsrahmen verweisen und unter das Polizeigesetz stellen sollte, vorherrschen und die akademischen Behörden selbst den studentischen Wichs, Komment und Kommers goutieren, hat eine ernsthafte Organisation der Studentenschaft nur geringe Aussichten.

Die akademische Gerichtsbarkeit ist aufgehoben, das Band zwischen Universität und Student ziemlich locker geworden, die freie Wissenschaft und Forschung hat es nicht fester geknüpft. Der Student besucht nach Belieben die Vorträge einzelner Lehrer, denen er persönlich fremd bleibt, er besucht sie auch nicht, wenn er sich nur durch Vorausbezahlung des Honorars auf der seit dem dritten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts zu diesem Zwecke eingerichteten Universitätsquästur die für die Staatsprüfungen erforderliche Testierfähigkeit verschafft hat. Es ist daher wohl kein Zweifel, daß unsere mit Instituten und Sammlungen aller Art z. T. überreich ausgestatteten Universitäten zwar ausgezeichnete Anstalten für die wissenschaftliche Forschung sind, daß aber der Unterrichtsertrag an allgemeinwissenschaftlicher, wie an Fachschulbildung bei der Mehrzahl der Studierenden nicht im rechten Verhältnis steht zu dem Aufwande an Mitteln. Darauf müßte geachtet werden, wenn einmal der Anfang geschehen sollte zu Universitätsreformen. **E. Horn.**

**Unreinheit** s. d. A. Reinigungen Bd XVI S. 564, 42.

**Unschuldige Kinder, Fest derselben.** — Augusti, Denkwürdigkeiten I, S. 304 ff.; vgl. auch Gueranger, L'anné liturgique, I[e], 1880, S. 366 ff.

Das Fest der Unschuldigen Kinder (Festum Innocentum; auch Natale Infantum, Necatio Infantum, *ἡμέρα τῶν ἁγίων ιδ' χιλίαδων νηπίων*) feiert die griechische und die röm. Kirche zum Andenken an die Opfer des Bethlehemitischen Kindermords. Dieselben wurden sehr frühzeitig als christliche Märtyrer betrachtet; so schon bei Irenäus, Adv. omn. haer. III, 16, 4, Tert. adv. Valent. 2 und Cyprian, Ep. 58, 6 und vielen Späteren. Wann die Feier ihres Gedenktags üblich wurde, läßt sich nur annähernd bestimmen. Die röm. Depositio martyrum von 354 hat den Tag noch nicht (s. Mommsens Ausgabe in den ASG I, S. 631). Im 5. Jahrhundert gedachte man der unschuldigen Kinder lediglich bei der Besprechung der Anbetung der Magier am Epiphanienfeste (s. Prudent. Cath. XII de Epiph.; Augustin Serm. 199, 373 und 375 in Epiph.; Leo M. Serm. 31, 32, 33, 35, 38 in Epiph.; Fulgentius Rusp. Homil. de Epiph. deque Innocentum nece etc.). Dagegen hat das Kalendarium von Karthago, das Mabillon aus einer Handschrift des 7. Jahrhunderts herausgegeben hat (Vet. Anal. 1723 S. 167), beim 28. Dezember den Eintrag: s. infantum quos Herodes occidit. Diesen Tag hat die römische Kirche festgehalten, wogegen die griechische Kirche den 29. Dezember feiert. Seit dem Beginn des MA. gehört das Fest zu den allgemein gefeierten Hauptfesten, s. Caroli Cap. 81, 19 von 810—813, S. 179. Es erhielt im Verlauf eine Oktave; über Eigentümlichkeiten des Rituals s. Microlog. 36, MSL 151, S. 1005. **(Zöckler †) Hauck.**

**Unsterblichkeit.** — I. Neuere Werke zur Orientierung: 1. Wolfg. Menzel, Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, 2 Bde, 1870 (A. Die Symbolik des Sonnenjahrs als Unterlage der heidnischen Unsterblichkeitslehren, B. Die orientalische, altgriechische, altdeutsche Unsterblichkeitslehre). 2. Edm. Spieß, Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, 1877 (zuerst Sachordnung: Vorstellungen über Wesen, Ursprung, Bestimmung, Schicksal der Seele; Tod, Bestattung, Gräbersymbolik; theoret. Gründe des Unsterblichkeitsglaubens. Sodann die einzelnen Völkergruppen: Naturvölker, Aegypter, Chinesen, Indier, Perser, Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Slaven, Juden, Islam. Die christliche Lehre dient als Maßstab. Litteratur reichhaltig und übersichtlich geordnet, aber nicht gleichmäßig verarbeitet). 3. Herm. Schultz, Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit. 1861. 4. H. Cremer, Ueber dem Zustande nach dem Tode (biblisch-theologisch, populär), 5. Aufl. 1898. 5. J. W. Rink, Vom Zustande der Seele nach dem Tode, 3. Aufl. 1878 (darin die Briefe Lavaters an die Kaiserin M. Feodorowna, aus denen die „Briefe aus der Hölle" (1884) entlehnt zu sein scheinen). 6. Leonh. Schneider (kathol.), Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker, 7. Aufl. 1883 (reiches historisches und litterarisches Material, dessen Analyse und Verarbeitung zwar nicht durchweg auf der Höhe der Forschung steht, aber doch die Hilfsmittel der protestantischen Philosophie (nicht Theologie) u. manche Ergebnisse d. Psychologie geschickt verwertet (I. Psychol. Voraussetzungen. II. Nichtchristl. Völker. III. Christl. Lehre; a) bibl. Eschatologie; b) christl. Philosophie; c) neuere Philosophen u. Klassiker [von Klopstock bis Tiedge; ferner Shakespeare,

Milton, Young, Calderon]). 7. Vom philoſophiſchen Standpunkt: Fechner, Büchlein von dem Leben nach dem Tode, 1836, 2. Aufl. 1866; Zend-Aveſta, 1851; J. H. Fichte, Idee der Perſönlichkeit und der individuellen Fortdauer, 1855; Teichmüller, Unſterblichkeit der Seele, 1879 (im Anſchluß an Leibniz und Herbart); Wilmarshof, Das Jenſeits, ein wiſſenſchaftlicher Verſuch zur Löſung der Unſt.frage, 1863—66; E. Naville, La vie éternelle, 4. Aufl. 1884. Beachtenswert: Schopenhauer, Welt als Wille und Vorſt. II, 4, cp. 41: Ueber die Unzerſtörbarkeit unſeres Weſens an ſich; vgl. auch Parerga I, 137. — Eine hiſtoriſch-kritiſche Darſtellung der philoſophiſchen Unſterblichkeitsbeweiſe mit Quellenbelegen giebt D. Fr. Strauß, Glaubenslehre, 1840, II, 106—110. 8. Wichtige hiſtoriſche Einzeldarſtellungen: Erwin Rohde, Pſyche, Seelenkult und Unſterblichkeitsglaube bei den Griechen, 2. Aufl. 1898; Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorſtellungen des alten Iſrael und des Judentums, 1892; Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Iſrael, 1898; Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Gl. der alten Aegypter (Der alte Orient, II, 1). — Endlich 9. Ueberſicht über die ältere Litteratur und Geſchichte der Lehre: Flügge, Geſch. d. Lehren vom Zuſtande der Menſchen nach dem Tode, 1799—1800.

II. Die Lehre des ATs. Der Zuſtand nach dem Tode wird Pſ 88, 11—13 („Wirſt Du an Toten Wunder üben? Erſtehen Schatten, Dich zu preiſen?"), Pſ 19, 15—20, im Hiobbuche, als problematiſch, wo nicht als Negation des Lebens, geſchildert. Der Jahvismus fand im alten Iſrael die Vorſtellung von einem Schattenreich (Scheol) als Element des allgemein-ſemitiſchen Ahnenkults und Seelenglaubens vor (vgl. Grüneiſen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Iſraels, 1900; Robertſon Smith, Die Religion der Semiten, 1899). Aber weder in die Verheißungen, deren ſich die Patriarchen getröſten durften, noch in die Motivierung der moſaiſchen Geſetzesvorſchriften fließen unmißverſtändliche Andeutungen einer individuellen Fortdauer ein. Auch Elias giebt ſich mit dem Schickſal des allgemeinen Todes der Individuen zufrieden (1 Kg 18, 4; vgl. mit Gen 25, 8). Die Erzählung von ſeinem Entrücktwerden iſt unbeſtimmt wie die Andeutung vom Lebensende des Henoch und die Sage vom Heimgang des Moſe. Vereinzelt iſt die Idee des Verluſtes urſprünglicher Unſterblichkeit infolge der Sünde (Gen 2, 17; 3, 22; 6, 3; Wei 1, 13; 2, 24). Sonſtige Anklänge an poſitiven Unſterblichkeitsglauben tragen, zumal bis zum Ende des Exils, den Stempel dichteriſcher oder redneriſcher Ausdrucksweiſe. „Die Errettung aus der Scheol" oder „vor dem Tode" iſt Bewahrung vor Todesgefahr (Pſ 33, 19; 103, 4; vgl. 73, 23 ff.; Spr 10, 2. 17. 28); das „ewige Leben" iſt „Länge der (irdiſchen) Tage" (Pſ 21, 7; 22, 27; 30, 4; 37, 28; 41, 13. Vgl. noch Neh 2, 3; Bar 1, 11; Pſ 72, 7; 91, 16; 21, 5). Freilich den Frommen errettet Gott vom Rachen der Unterwelt in das Land der Lebendigen; die Wege des Lebens ſtehen ihm offen und ins Lebensbuch iſt er gezeichnet (Pſ 16, 10; 27, 13; 36, 9 f.; 69, 29; Jon 2, 3. 7; Da 12, 1). Aber der Sinn ſolcher Wendungen zielt auf die Beziehung des Frommen zu Gott, in deſſen Gemeinſchaft er Leben und Genüge hat, dem gegenüber nicht Himmel und Erde, nicht Tod und Vergänglichkeit ihn bekümmern (Pſ 73, 23—26); Gott ſelbſt iſt „das Leben" des Frommen (Dt 30, 20). Sofern nun der Tod nicht bloß das natürliche Lebensende, ſondern zugleich Strafe für die Sünde iſt (Gen 3; Pſ 90), ſo verbanden ſich nach und nach mit jenen durch den allgemeinen Geiſterglauben unterſtützten Anklängen beſtimmtere Vorſtellungen von der Aufhebung dieſer allgemeinen Strafe, d. h. von einer Überwindung des Todes im Sinne einer Auferſtehung. Schon früher hatte ſich aus den Vorſtellungen vom Totenreich (Scheol), dem „Unterſten der Erde", vom „Lande der Staubbewohner", vom „Verſammeltwerden zu den Vätern" — der Gedanke einer ſelbſtſtändigen jenſeitigen Exiſtenz (etwa im Sinne der homeriſchen Hadesſchatten) herausgebildet. Das zeigt die Erzählung von der Samuelerſcheinung (I, 28), ſowie das Wort Jakobs Gen 37, 35. Auch an dieſer hoffnungsloſen Stätte der Negation alles Lebens iſt Gott allgegenwärtig wirkſam (Pſ 139, 8), aber Wunder wirkt er nicht mehr (88, 11. 13). Die dort herrſchenden Beziehungen der Menſchen untereinander bleiben unbeſtimmt. Die Rang- und Wertunterſchiede quiescieren (Hi 3), ſie alle ſind רְפָאִים („Schlaffe", d. i. kraftloſe Schattenbilder); aber auch dort werden die Leute von Rang erkennbar ſein, die Könige auf Thronen ſitzen (Jeſ 14, 4 ff.). Man kann, auf Grund ſolcher Andeutungen, das altt. Totenreich ſowohl als ein Fortleben, wie als ein Nichtſein bezeichnen: aber gegen beide Begriffsformeln bleibt neutral das Bundesverhältnis zu Gott. Gerade die entſchiedene Frömmigkeit rechnet öfters mit dem Tode als einem Uebergang in das Nichtſein (Pſ 73; 102, 25 ff.; Hi 7, 8—10; 14, 7—12; 16, 22). Daneben wäre es naturgemäß, wenn ſich auch die Hoffnung auf eine neue, vollkommenere Exiſtenzform jenſeits des Grabes, zu welcher die diesſeitige ſich als Vorſtufe oder Prüfung verhält, frühzeitig ausgebildet hätte. Aber ſpärlich und unbeſtimmt ſind die Zukunfts-

gedanken, welche in der vormakkabäiſchen Zeit von ſolcher Heilshoffnung inſpiriert wurden. Die Hauptſtelle Hi 19, 25ff. geht nach Ewald, Dillmann, H. Schultz auf die poſthume Ehrenrettung Hiobs durch Gottes Sachwaltung. Vielleicht liegt eine Textverderbnis vor. Die Stelle lautet: „Mein Erlöſer lebt und der nach mir noch ſein wird, wird auftreten über meinem Grabesſtaub. Und nachdem meine Haut, dieſe da! dahin iſt und ich meines Fleiſches bar bin, werde ich Gott ſchauen (oder „ſchaue ich“ אֶחֱזֶה): den ich ſchauen werde mir zum Heil und meine Augen ſehen werden und nicht eines Fremden (Hahn und Schultz: „nicht mehr als feindlichen“); ſchon verzehren ſich [aus Sehnſucht danach] meine Nieren in meinem Buſen“. Der Wortlaut läßt beide Deutungen zu: Gott wird dem Toten nachträglich Recht verſchaffen (H. Schultz) und: Gott wird ihn im Jenſeits entſchädigen (Dillmann). Eine dritte Auffaſſung: „ich ſelbſt werde es noch hienieden klar durchſchauen, daß und wie Gott nach meinem Tode als mein Anwalt auftreten wird“, habe ich in „Pſychologie des Unſterblichkeitsglaubens“ (Stud. z. vergl. Religionswiſſenſch. II, 1894, S. 199—203) exegetiſch begründet (vgl. Kattenbuſch, ThLZ 1894, 12). Daneben eine vierte, dem Begriff des „Gottſchauens“ entſprechend: trotz der ſcheinbar ſicheren Nähe des Todes wird ihm Gott doch noch einmal „ſein Antlitz zeigen“ (Pſ 30, 4—10), ihn noch einmal aus der Todesgefahr retten. — Bei der allmählichen Ausbildung beſtimmterer Jenſeitshoffnungen hat die prophetiſche Ausdrucksweiſe und die Übertragung des Ideals nationaler Wiedergeburt auf die individuelle Erneuerung einen Anteil, der teils mit der Ethiſierung des Perſönlichkeitsverhältniſſes zu Gott (Jer 31) zuſammenhängt, teils ſprachlich bedingt iſt. Ausſprüche wie Hoſ 13, 14; Jeſ 25, 8; 26, 19, poetiſche Wendungen wie 1 Sa 2, 6 und Gleichniſſe wie das von dem öden Totenfelde, welches durch den belebenden Hauch Gottes zu neuem Daſein gerufen wurde (Ez 37) — führten zu der beſtimmten Lehre von einer „Auferſtehung vieler (Da 12, 2) ſei es, daß mit dieſen „Vielen“ eine Auswahl der Gerechten oder eine intenſive Bezeichnung der Geſamtheit (wie Rö 5, 15 im Vergleich zu V. 12) gemeint ſei. Hierbei iſt nicht die ſpätere rabbiniſche Begründung der Unſterblichkeit als Maßſtab anzulegen, da dieſe in Analogieſchlüſſen und gewagter Allegoreſe auf andere Stellen zurückzugreifen pflegte, z. B. auf Dt 22, 7; 33, 6, — freilich auch auf Ex 3, 6 (vgl. Wünſche, Die Vorſtellungen vom Zuſtande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern, JprTh 1880, S. 366). Vielmehr ſetzen die allegoriſchen Deutekünſte ſchon auf anderem Wege eingebürgerte Vorſtellungen voraus. Die Ablehnung der Auferſtehungshoffnung im Koheleth iſt kein Beweis gegen eine gleichzeitig herrſchende entgegengeſetzte Strömung. Freilich, das Gericht, an welches Koheleth den Jugendmut mahnt (11, 9f. 3, 22), iſt kein jenſeitiges (vgl. indeſſen P. Kleinert, D. Prediger Salomo, Progr. 1864, S. 31ff.); der Lebensgeiſt, welcher, im Gegenſatz zum irdiſchen, der Erde verfallenden Leibe, im Tode Gott zurückgegeben wird, iſt der das All durchwaltende ſchöpferiſche Gottesodem. Aber ſchwerlich deckt dieſes Buch die zeitgenöſſiſchen Geſamtanſchauungen eines Volkes, in welchem die Prophetie und Apokalyptik von Hoſea bis Daniel das Jenſeitsideal entwickelt hat. Mit dem Meſſiasbilde gewann auch die Jenſeitshoffnung feſtere Umriſſe; freilich nicht ohne mythologiſche Anſätze zu begünſtigen, z. B. die Klaſſifizierung der Engel (Da 10, 13; 12, 1ff. 8, 16; 9, 21; 10, 13. 21). Über den Zuſammenhang dieſer nachexiliſchen Auferſtehungslehre mit der altperſiſchen Religion iſt das Dunkel noch nicht völlig gelichtet (vgl. Menzel S. 238—244; Spiegel, Stud. üb. d. Zendaveſta [II. Zur perſiſchen Eſchatologie]; A. Kohut, Jüdiſche Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abh. vom Parſismus, 1866; Was hat die talmudiſche Eſchatologie aus d. Parſismus aufgenommen? ZdmG XXI, 1867, S. 552ff.; Hübſchmann, Die perſiſche Lehre v. Jenſeits u. jüngſten Gericht, JprTh 1879; Böcklin, Verwandtſch. d. jüd.-chriſtl. mit d. perſiſchen Eſchatologie; E. Stave, Einfluß des Parſismus auf das Judentum, 1898). Die trefflichen Arbeiten von Hübſchmann, Wünſche (ſ. o.) und P. Gröbler (Die Anſichten über Unſterblichkeit und Auferſtehung in der jüd. Litt. der beiden letzten Jahrh. vor Chr., ThStK 1879, S. 651ff.) geben einen umfaſſenden Einblick a) in die perſiſche, b) in die vorchriſtlich-jüdiſche (apokryphiſche und pſeudepigraphiſche), c) in die talmud. Unſterblichkeitslehre. Die Ähnlichkeiten ſind auffallend, der hiſtoriſche Zuſammenhang nicht ſicher. Kohut meint, der Parſismus habe mehr vom Judentum entlehnt, als umgekehrt; zu erſterem gehöre die Lehre von den 7 Paradieſen und der Hölle, ferner daß „am Ende der Welt vor dem Eintreffen des Heilers ſchwere Plagen eintreten werden; zu letzterem die anſtößigen Partien, derentwegen ſchon Maimonides gegen einzelne Talmudiſten polemiſierte, z. B. „die für die Frommen beſtimmten fetten Mahlzeiten“. Die Selbſtſtändigkeit jüdiſchen Denkens erhelle aus Stellen des hagadiſchen Teils des Talmud und Midraſch, wie: „Die Weiſen haben keine Ruhe hier

wie dort, da sie von Geistesentwickelung zu Geistesentwickelung schreiten". „In der zukünftigen Welt findet kein Essen, kein Trinken statt; vielmehr erfreuen sich die Frommen am Lichtglanz der göttlichen Majestät". „Alle israelitischen Propheten weissagten bloß von der Zeit der Erlösung; das eigentliche Jenseits aber hat kein Auge erschaut außer Gott" (Berachot 34b). Soweit Kohut. Thatsächlich liegen aus dem vorchristlichen Judentum Denkmäler einer dreifachen Stellung zur Unsterblichkeitslehre vor, ungefähr entsprechend den Anschauungen der Pharisäer, Sadducäer, Essäer; aber nur die danielisch-pharisäische kann als Ausdruck der herrschenden israelitischen Frömmigkeit gelten. Ein Ergebnis dieser Entwickelungslinie ist das 2. Makkabäerbuch, wo der Glaube an die Auferstehung aller Israeliten als moralische Pflicht angesehen wird (12, 43—45): gerade weil der Tod Strafe für die Sünde ist (7, 18. 32. 38) und thatsächlich alle, die Guten wie die Bösen, sterben, so wird Gott die Leiber der Frommen auferwecken. Noch in diesem Buch (um 100 v. Chr.?) ist die Peinigung der Frevler kaum ein Nebenmotiv der Auferstehungserwartung (7, 17 ff. V. 31 ff.); hingegen scheint diese Vorstellung schon im Judith (2. Jahrhundert v. Chr.?) als Kristallisation geläufiger Redeweise ausgeprägt zu sein (16, 20 f. nach Jes 66, 24); im 4. Esra (unter Domitian) tritt sie stark hervor. Während nun im Baruch, Sirach, Tobit, 1. Mak keine Abweichungen von der älteren mosaischen Scheollehre vorliegen, so ist die Jenseitshoffnung der prophetisch-apokalyptischen Richtung in einzelnen Pseudepigraphen (Henoch, Psalmen Salomos, 4. Esra, Apok. Baruch) weiter ausgestaltet worden. Von den chronologisch getrennten Gruppen der Henochweissagungen lehrt nur c. 37—71 (vor 64 v. Chr.) eine schlechthin allgemeine Auferstehung, während die älteren capp. 1—36 und 72—105 (um 110 v. Chr.) ebenso wie die Psalmen Salomos (um 60 v. Chr.) nur eine Auferstehung der Frommen erwähnen; hingegen lehrt das 2. Makkabäerbuch im Danielschen Sinne die Auferstehung aller Israeliten, der Bösen wie der Guten (6, 26; 7, 4. 14; vgl. 11, 29; 14, 37 ff.). Das Gesamtergebnis aus der apokryphischen und pseudepigraphischen Litteratur ist die successive Ausbildung der Lehre von einer allgemeinen und konkreten Auferstehung: ein selbstbewußtes Leben im Zwischenzustand, ein seliges im lichten Paradiese, ein unseliges im finstern Hades; Wiedersehen nach dem Tode und Gemeinschaft mit den Frommen aller Zeiten. Auserwählte Fromme, wie Henoch und Elias, genießen schon vor dem Gerichtstage vollkommene Gottesgemeinschaft, andere geringere Grade bewußten Daseins; dem Gericht geht eine allgemeine Auferstehung voran; es endigt mit der Vernichtung der Gottlosen; die Vergeltung wird sinnlich gedacht. Das Wiederbelebtwerden wie das Gericht ist unentrinnbar (Henoch 61, 5). Die Ausdrücke „ewiges Leben", „Paradies", „Auferstehung", „Verklärung" fangen an, sich als feste Begriffe aus der Hülle bildlicher Einkleidungsform zu lösen. Scharf bestimmbare Wendepunkte in diesem Prozeß treten nicht hervor. Wie das Bild des messianischen Reiches überhaupt, so schillert zunächst auch die Auferstehungsidee zwischen Diesseits und Jenseits, plötzlicher Gottesthat und allmählicher Entwickelung. In den Psalmen Salom. prävaliert noch die bildliche Redeweise: die Seligkeit ist nicht verschieden vor und nach der Auferstehung, die Heiligen sind selbst das Paradies und das ewige Leben, sogar die „Auferstehung" kann als Hyperbel gefaßt werden (14, 6 und 3, 16, v. 5 v. 19). Ähnlich verschwommen die (alexandrinische) jüdische Sibylle (v. Chr.) und die (palästin.-pharis.) Jubiläen (1. Jahrh. n. Chr.). Anders und bestimmter im Henochbuch. Nach dem mittleren Henoch ist das Paradies (im Osten zwischen Himmel und Erde) Sammelort aller Seligen (61, 12), nach den anderen Abschnitten nur für Henoch und Elias bestimmt. Der Hades liegt im Westen. Von einer Verklärung redet erst der noachitische Zusatz ep. 108. Nach der jüdischen Apokalypse Esras (4. Esra) giebt es für einige ein direktes Hinübergehen aus diesem Leben in jenes erwartete: so neben Henoch und Elia Mose, Esra und der Messias. Auch sonst erscheint der Übergang ins Jenseits unvermittelt. 7 Tage wird die Erde menschenleer sein, dann findet Auferstehung, Gericht, Verdammnis der Mehrzahl statt, unter Ausschluß aller Fürbitte; dem Ort der Ruhe, da die Seligen 7fache Freude genießen, steht gegenüber der Ort der 7fachen Qual für die anderen. Im ganzen entspricht dies der pharisäischen Ansicht. Die Sadducäer leugneten die Auferstehung und auch die Dauer der Seele im pharisäischen Sinne, d. h. in Verbindung mit einem Leibe (συναφαίζει nach Jos. Ant. XVIII, 1, 4; vgl. Bell. Jud. II, 12; Mc 12, 18; AG 23, 8), darum aber nicht gerade die Dauer schlechthin, die sie vielleicht nur problematisch beließen (wie Koheleth) oder ignorierten (vgl. Wünsche S. 370). Auch die talmudische Lehre unterscheidet die bloße Fortexistenz der Seele von dem Wunder der Auferstehung, welche Leib und Seele wiederum dauernd vereinige, und zwar durch eine Gottesthat, die nicht minder unbegreiflich sei als die Zeugung und die Entstehung des Regens (Wünsche

a. a. O. S. 374. 377). Die Eſſäer ſcheinen eine natürliche Seelenunſterblichkeit gelehrt zu haben (*ἀθανατίζουσι τὰς ψυχάς*, Jos. Ant. XVIII, 1, 5; Bell. jud. II, 18, 11; vgl. Mt 10, 28). Auch Philo hielt die Seele für weſentlich unvergänglich und nur zeitweiſe in den Kerker (Sarg, Grube) des Leibes eingeſchloſſen. Durch ſpiritualiſtiſche Pſychologie unterſcheidet ſich die alexandriniſche Eſchatologie von der phariſäiſch-paläſtinenſiſchen; ſo im pſeudoſalomoniſchen Weisheitsbuche (zwiſchen 150 und 50 v. Chr.), welches die natürliche Unſterblichkeit, bis zur Andeutung einer Präexiſtenz (8, 19 f.), mit der phariſ. Hoffnung auf eine mit Wiederbelebung und Endgericht verbundene Neugeſtaltung der Dinge kombiniert. Der Tod iſt Folge der Sünde, durch des Teufels Neid entſtanden, dem Menſchen an ſich unnatürlich; wer aber fromm und gerecht, dem iſt er Gabe Gottes und ein Glück. Denn der Geſtorbene kehrt zu ſeiner wahren Exiſtenzform zurück; ein „Paradoxon" vollzieht ſich (5, 2): nur die *ἄφρονες* meinten, des Todes Schrecken ſeien mehr als bloßer Schein (3, 2), während doch das Sterben ein Übergehen in „Gottes Hand", in die *εἰρήνη* der wahrhaften, körperloſen Exiſtenz iſt (4, 7). Nach talmudiſcher Anſicht haben die Abgeſchiedenen ſchon vor dem Endgericht von den Vorgängen auf Erden Kenntnis; und auch nach dem Gericht und durch dasſelbe bleibt für eine Klaſſe der Gerichteten ein Zwiſchenzuſtand mit Gelegenheit zur Beſſerung und Läuterung (Reinigungsfeuer nach Sach 13, 9; vgl. 1 Sa 2, 6); die erſte Klaſſe bilden (nach Schammai) die vollkommenen Frommen, welche nie ſündigten (nicht bloß im Sinne von Si 49, 5) und ins Lebensbuch verſiegelt werden, während die dritte Gruppe, die vollendeten Frevler, in das Buch der Verdammnis eingezeichnet und dem Ort der Qual, der Gehenna, überliefert werden (Wünſche S. 377—381; A. Edersheim, Life and time of Jesus the Messiah, 1884, II, 792). Ausführlicher (als Wünſche) handelt über den Unterſchied zwiſchen der Lehre Hillels von der Schammais Edersheim II, 791—796, On eternal punishment, according to the rabbis and the new Testament). Auch die Schule Hillels, obwohl ſie die Zahl der abſolut Verworfenen einſchränkte, lehrte doch, daß die Seelen der ſchweren Sünder unter den Israeliten und Gojim nach 12monatlicher Qual im Gehinnom durch Feuer vernichtet, ihre Leiber von den Gerechten zu Staub zertreten werden (vgl. Mal 4, 3) und auch die begnadigten Klaſſen der Übertreter werden dort geſtraft und zwar einſtweilen „von Ewigkeit zu Ewigkeit". — In den nachchriſtlichen Jahrhunderten ſchwankt die vorherrſchende Doktrin zwiſchen 1. Ewigkeit der Höllenſtrafen, 2. abſoluter Vernichtung (a) äußere, b) innere Verbrennung). 3. Anſätzen zur Lehre von der Wiederbringung und 4. Anſätzen zur Lehre von einer allmählichen, ſtufenweiſen Läuterung, Umſchmelzung, Verklärung. Zu Jeſu Zeit war die vorherrſchende Anſicht der „Ewigkeit der Strafen" zugeneigt; auch hat Jeſus derſelben nicht widerſprochen, woraus noch nicht folgt, daß er ſich nicht in prinzipieller Differenz mit einzelnen Hauptpunkten gewußt habe (ſ. III; gegen Edersheim S. 792. 796).

Litteratur: 1. Zur Orientierung: Die geſchichtlichen Werke über die Religion Israels, beſ. (außer Guthe, Stade und Holtzmann) Marti (1897) und Budde (1900); ferner Robertſon Smith, Religion der Semiten (deutſch 1899); Cheyne, Die Religion des nachexiliſchen Judentums (deutſch 1898); Herm. Schulz, Altteſt. Theologie, 2. 1878, S. 345 ff. 653 ff. 807 ff. Vorausſetzungen der chriſtl. Lehre v. d. Unſterblichkeit, 1861, beſ. IV, § 8—14, S. 206 ff.; Grüneiſen, Schwally, Wünſche a. a. O. 2. Spezielles: Köſtlin, De immortalitatis spe, quae in libro Jobe app. dic., 1846; Redslob, Der Grundcharakter der Scheol bei den Hebräern, Ilgens ZhTh, VIII, 1838; Örtel, Hades (exeget.-dogmat.), 1863; A. Wahl, Unſterblichkeits- und Vergeltungslehre des altteſt. Hebraismus, 1871; Bidder, Ueber Kohelets Stellung zum Unſterblichkeitsglauben, 1875. 3. Aus der älteren Litteratur: Oehler, Veteris Test. sententia de rebus post mortem fut., 1846; Hahn, De spe immort. sub veteri Test. gradatim exculta, 1845; Böttcher, De inferis rebusque post mortem futuris, I, 1, 1846.

III. Das Neue Teſtament. — In den Kampf zwiſchen ſadducäiſcher Negation und phariſäiſcher Eſchatologie greift Jeſus wie Paulus zu Gunſten der letzteren ein (Mt 22, 23 ff.; AG 23, 6 ff.). In dem entſcheidenden Wort Jeſu Mt 22, 32 wird die religiöſe Bedeutung der Unſterblichkeitslehre durch direkte Beziehung auf das Gottesbewußtſein bekräftigt und vertieft. Der Seelenzuſtand, welcher dem Endgericht folgen wird, richtet ſich nach dem ethiſchen Unterſchiede zwiſchen Gerechten und Ungerechten; der letzteren harrt ewige *κόλασις*, jener ewige *ζωὴ* (Mt 25, 46). Der Begriff *ζωὴ αἰώνιος* fluktuiert zwiſchen „everlasting" und „eternal" d. h. der extenſiven Endloſigkeit eines glückſeligen Daſeins in einem jenſeitigen Fortleben und der vergeiſtigten Exiſtenzform einer immanenten Seligkeit, deren Intenſität jedes Bedenkens über das Zeitlich-Künftige überhebt (Jo 5, 24). Daß der Begriff *ζωὴ αἰώνιος* im Sinne des 4. Evangeliums auch dem Geiſt der ſynoptiſchen Gleichniſſe nicht fremd iſt, folgt ſchon aus ſolchen Ausſprüchen, wie Mt

22, 32; Mc 12, 29ff.; in ihnen ſpricht ſich das Erhabenſein über die bloß empiriſtiſchen Glaubens- und Hoffnungsideale aus. Dazu ſtimmt die Gegenſätzlichkeit, mit welcher Jeſus den Phariſäern begegnet. Die Jenſeitslehre der Phariſäer, ſo reicher Bilderfülle ſie ſich bediente und ſo unlösbare Kontraſte die wörtliche Auffaſſung darbot, war des Unterſchiedes zwiſchen Bild und Idee ſich nicht bewußt; die Heilshoffnung verſchmolz entweder (Pſ. Salom.) mit dem Reiz der Dichtung, oder ſie löſte aus dieſer kraß-ſinnliche Zukunftsgedanken aus (wie in der Schule Schammais), und der Phariſäismus blieb deshalb ungeeignet, die Volksgemeinde klar über das zu orientieren, was im Jenſeits ihrer harre. Darum unterſcheidet ſich Jeſu Jenſeitsideal von dem phariſ. a) durch die Vergeiſtigung und Ethiſierung des Auferſtehungszweckes und demgemäß auch der Mittel (Mt 16, 25f.); b) durch die bewußte Unterſcheidung zwiſchen bildlicher Einkleidung und intelligiblem Gehalt (vgl. Mt 11, 14f. mit 13, 9—13); dazu kommt c) ein Hinausgehen über die Schranken der Volksgemeinde zu einem die Menſchheit umſpannenden Ideal (Mt 8, 11; 21, 43; 24, 31ff.), wodurch auch das tranſcendente Zukunftsbild ein univerſaleres Gepräge erhält: an die Stelle des ſummariſch-peremptoriſchen Gerichts der frommen Israeliten über die Heiden tritt der motivierte Urteilsſpruch des Menſchenſohnes auf Grund des verantwortlichen Selbſtzeugniſſes der Angeklagten (25, 31—46; 12, 37; vgl. Jo 12, 47f.). Neben dieſer ethiſchen Vertiefung und dogmatiſchen Klärung finden ſich Anklänge an die Idee einer Metempſychoſe (Mt 11, 14; 17, 12). Die Lehre von der Reinkarnation früherer Propheten als Herolde der meſſianiſchen Endzeit war allmählich ſo tief in das Volksbewußtſein eingewurzelt, daß ſelbſt Herodes Antipas die Identität Jeſu mit dem von ihm ermordeten Täufer für möglich hielt (14, 2; Lc 9, 7—9). Seele und Leib werden ſcharf unterſchieden (Mt 10, 28), aber ſo, daß über der natürlichen Vergänglichkeit des Leibes und der Unvergänglichkeit der Seele als höheres der Allmachtswille Gottes ſteht. Das Wort an den Schächer von der Paradieſesausſicht (*σήμερον* Lc 23, 43), die Schilderung des Endgerichts und die Anſpielung auf die bevorſtehende Aufrichtung des Meſſiasreiches (Mt 16, 27) ſind vielleicht ähnlich wie das Hadesgleichnis Lc 16 bildlich zu verſtehen. Ein neuer Faktor, durch den die Jenſeitshoffnung beſtimmt wurde, war der Glaube an die faktiſche Auferſtehung Chriſti. Aber die Reflexionen, welche ſich im 4. Evangelium an die Terminologie *ἀνάστασις*, *ζωή*, *ἐγείρεσθαι* knüpfen, widerſprechen dem von Jeſus gegebenen Ideengehalt nicht, und auch bei Paulus ſind es nur Phantaſie und Reflexion, welche das ſonſt identiſche Jenſeitsideal um mehrere Züge bereichern. Auch bei ihm wechſelt der Wiederbelebungsgedanke 1 Ko 15, 20 bald mit der Idee eines einfachen Übergangs in das Jenſeits Phi 1, 23, bald mit der beſtimmten Vorſtellung eines Verwandeltwerdens 1 Ko 15, 51. Aber ob der erneuerte, verklärte, geiſtige Menſch, welcher trotz der Verweſung ſeiner äußerlichen Hülle ſelig in das Jenſeits hinübergeht, im Sinne Pauli richtiger bezeichnet werde als wahrhafte Natur und eigentliches Selbſt (2 Ko 4, 16), als neue Pflanzung über den Trümmern des alten Menſchen (1 Ko 15, 35—55) oder (vgl. Rö 11) als ein Pfropfreis an dieſem letzteren: dieſe Frage iſt ebenſowenig beantwortbar wie jene, ob das „Hinübergehen" der Seele, um „daheim zu ſein bei dem Herrn" (2 Ko 5, 8), ein Hinüberſchlummern, ein Hinüberträumen oder ein waches Eingehen in die andere Seinsſphäre ſei (vgl. hierzu Weizel, Urchriſtl. Unſterblichkeitslehre, ThStK 1836; Stähelin, JdTh 1871; Köſtlin, ebendaſ. 1877). Den Ideenkreis geläufiger Bilder, z. B. von dem „Buch des Lebens" (Phi 4, 3), dem „Stachel des Todes" und ſeinem „Eingeſchlürftwerden in den Sieg" 1 Ko 15, 54f. hat Paulus, wenn auch vielleicht nicht mit eigenen Zuthaten, ſo doch mit eigentümlichen Schattierungen bereichert, die im Kontext der Geſamtdarſtellung zu dem Lebenswahrſten und Ergreifendſten zählen, was je geſprochen worden: ſo das Bild des Geſäetwerdens in Schwachheit und Dürftigkeit und des Aufgehens in Kraft und Glanz (vgl. S. Sanhedrin fol. 90$^b$, nach Wünſche a. a. O. S. 368), — des Überkleidetwerdens mit neuer Behauſung, der allmachtsweiſen Verklärung des Leibes, des plötzlichen Verwandeltwerdens nach dem Klange der Poſaune, des Entrücktwerdens in des Himmels Wolken. — Auch iſt zweifellos, daß P. ſeine Bilder teilweiſe in ſtrengerem, dem phariſäiſchen Realismus ſich näherndem Sinne gefaßt wiſſen will. Aber es wäre verfehlt, wollte man aus dem (mechaniſchen) Bilde der graduellen Helligkeitsdifferenz der Geſtirne 1 Ko 15, 41 ſchließen, daß P. den Auferſtehungsleib als ein nicht ſpezifiſch verſchiedenes, ſondern bloß in ſeiner Vitalität geſteigertes Analogon des irdiſchen Leibes angeſehen wiſſen wolle; oder aus dem (organiſchen) Bilde des Weizenkornes V. 37, daß er den Auferſtehungsleib nicht als ein neugeſchaffenes Duplikat des verweſenden Leibes, ſondern als die naturgeſetzmäßig aus jenem hervorkeimende Selbſterneuerung gedacht habe. — Die neuteſtamentliche Unſterblichkeitslehre liegt diesſeits ſolcher

weitausſchauenden Begriffsklaſſifizierung, und ſoweit Paulus Abgrenzungen giebt, hat er ſich gelegentlich berichtigt (2 Th 2, 2 f., vgl. 1 Th 4, 15 f.; 1 Ko 15, 51). Der nämlichen Schranke bildlicher Ausdrucksweiſe iſt das eſchatologiſche Buch κ. ε., die an plaſtiſchen Bildern reiche Joh.-Apokalypſe unterworfen. Sie ſtellt a) ein mehr als tauſend Jahre währendes Ausruhen der Mehrzahl der Seligen von aller Thätigkeit 14, 13 bis zur zweiten Auferſtehung 20, 5 ff., von dem nur wenige ausgenommen ſind V. 4, während einzelne einer noch früheren Wiederbelebung 11, 11 entgegenſehen, b) die unmittelbar bevorſtehende Verwirklichung der endgiltigen Beſeligung für alle frommen Dulder (vgl. 3, 11—21 mit 12, 10—12) unvermittelt nebeneinander. Je heiliger und ernſter hier die Veranſchaulichungen für das künftige Leben geſtaltet ſind, um ſo weniger eignet ſich ſolch Bilderſchmuck zu Fachwerken für logiſche Klaſſifizierung; vielmehr entſpricht es dem Erkenntniszweck dieſer Zukunftsbilder, wenn ſie als poetiſcher Abdruck heiligen Empfindens wiederum dazu verwendet werden, den Tiefgehalt der geweihten Rede zu würzen. Der dogmatiſche Wert der apokal. Unſterblichkeitslehre liegt in dem (durch eine möglichſt getreue, d. h. geſchickt-freie Überſetzung wiederzugebenden) Geſamtcharakter der Darſtellung, welche den Höhepunkt des Ernſtes chriſtlicher Zukunftshoffnung lebenswahr ausſpricht. Selbſt die Unterſcheidung der erſten und zweiten Auferſtehung c. 20, des erſten und zweiten Todes 2, 11; 20, 14, ſowie zwiſchen der zeitlichen Herrſchaft der auferweckten Märtyrer auf Erden (Chiliasmus) und dem jenſeitigen unvergänglichen Leben — ändert an dieſer Beurteilung nichts. — Soweit jene Unterſcheidungen nicht fließende Bilder ſind, ſondern, wie 20, 3—7, auf ausdrücklicher Zeitdifferenziierung beruhen, haben ſie ihr Vorbild, ja ihren Urſprung in den vorchriſtlichen Meſſiaserwartungen (Daniel, Sibylle, Henoch; vgl. 4. Esra und Baruch), wo ebenfalls nach Epochen unterſchieden wird; das Chriſtlich-Apokalyptiſche liegt außerhalb jener zeitlichen Berechnung, deren Wert nur archäologiſches und kulturhiſtoriſches Intereſſe hat. Fließend ſind auch die Vorſtellungen „Auferſtehung der Gerechten" Lc 14, 14 und Auferſtehung der Guten zum Leben, der Böſen zum Gericht, Mt 25, 46; Jo 5, 29; das Verhältnis von Hades und Gehenna Mt 11, 23; Mc 9, 43. Finſternis Mat 8, 12 und Feuerhölle 13, 42; 5, 22. Dieſer wechſelnden Ausdrucksweiſe würde man nicht gerecht, wollte man darüber entſcheiden, ob Jeſus das Nachleben der Verdammungswürdigen weniger körperhaft aufgefaßt wiſſen wolle als das der engelgleichen Seligen: ein ſcharfer Begriff eines nichtkörperhaften Lebens liegt der urchriſtlichen Anſchauungsweiſe fern. Im ganzen iſt die Verſchiedenheit in den Unſterblichkeitsideen der einzelnen Lehrtropen des NTs verſchwindend gegenüber der Identität. Die mannigfachen Bildformen, in denen die Zukunftshoffnung realiſtiſch ausgemalt wird, werden faſt durchgängig in derſelben Weiſe auch auf die geiſtig-ſittliche Neuſchöpfung, wie ſie ſchon in dieſer Welt vollzogen werden ſoll, angewendet: *παλιγγενεσία, καινὴ κτίσις, ἀνάστασις, ζωοποίησις, ἐνδύσασθαι, διόρθωσις, ἀνανεοῦσθαι, αὐξάνειν, πληροῦσθαι, δοξάζεσθαι.* Vgl. Mt 19, 28 und AG 3, 21 mit Tit 3, 5; ferner 2 Pt 3, 13 und Apk 21, 1 mit Eph 4, 24; 2 Ko 5, 17; ſodann 1 Ko 15, 21 mit Kol 2, 12 f. Rö 6, 4 f.; auch 1 Ko 15, 55 mit Hbr 2, 14 f. Auch die Bilder gehören dahin, welche an den geſchichtlichen Zukunftsſieg des Chriſtentums oder an die ſchon durch dasſelbe vollzogene Neuſchöpfung anknüpfen und von hier aus (der ſog. zweiten Schöpfung) einen Ausblick auf das Jenſeits, als dritte Schöpfung Jeſ 65, 17; Apk 21, 1; 2 Pt 3, 13, eröffnen; ſo das *σκηνοῦν* Gottes in der Menſchheit; vgl. Joh 1, 14 mit Apk 21, 3 und beide mit 2 Ko 6, 16. Erſcheint nach dieſem Vergleich das „Einwohnen Gottes in den Menſchen" (*ἐν* und *μετά*) als ebenſo zukünftig wie gegenwärtig, werdend wie ſeiend, tranſcendent erwartet wie immanent geworden, — als ebenſo auf die zweite wie auf die dritte Schöpfung bezüglich, ſo erhellt der bildhafte Charakter dieſer entſchiedenſten (und demgemäß jeder andern) Inhaltscharakteriſtik des unſterblichen Lebens; zumal wenn wir der altteſtamentl. Lehre vom Wohnen Gottes unter ſeinem Volke Le 26, 11 f. und ſeinem Geſehenwerden von Einzelnen Nu 12, 8; Ex 24, 10, zuerſt Mt 5, 8 und Jo 1, 18, ſodann 1 Ti 6, 16 gegenüberſtellen. Auch das Bild von dem guten Hirten und einigen Hüter der einen Herde, welches die Anwendung auf die 1., 2. und 3. Schöpfung zuläßt, dient, wie ſchon Pſ 80, im Deuterojeſaja, Ezechiel, Pſ Salom., ſo nach der Anſchauungsweiſe des NTs zunächſt der Veranſchaulichung der geiſtig ſittlichen Leitung, deren immanenter Wert aber mit dem tranſcendenten Zukunftsideal eines gotterfüllten Unſterblichſeins kombiniert wird (vgl. Jo 10, 16 mit 14, 2; Hebr 13, 20).

Litteratur: Außer den „Bibl. Theol." von Weiß, Beyſchlag, Holtzmann, und den ſchon erwähnten Abhandl., ſowie der bei Dorner, Glaubenslehre II, § 151 ff. und Rink, Vom Zuſtande nach dem Tode, 1878, erwähnten Litteratur ſind beachtenswert: Zeller, Die Lehre des

NT vom Zuſtande nach dem Tode. Theol. Jahrb. 1847; Woldemar Schmidt, De statu animarum, 1861; Pfleiderer, Paulinismus I, 3 und 7; Teichmann, Pauliniſche Vorſt. von Auferſtehung u. Gericht in Verh. z. jüd. Apokalyptik, 1897.

VI. Vor- und außerchriſtl. Unſterblichkeitslehre. Die Vorſtellung von der Unvergänglichkeit wurde von den Kulturvölkern des Altertums in mannigfacher Weiſe auf die Menſchenſeele bezogen. Ob die Unendlichkeitsidee früh (M. Müller) oder ſpät ſich entwickelt hat (Lubbock, Tiele), und auf welchem Wege ſie dem Geiſte der Urvölker geläufig wurde, hängt von Charakter und Sprache der einzelnen Völker ab. War erſt die Anerkennung einer höheren Macht lebendig, achtete man ſtaunend auf den Lauf der Geſtirne und die Jahreszeiten, ſo war die Möglichkeit gegeben, die Unendlichkeitsidee zu konzipieren und auf das menſchliche Leben zu übertragen: aber dies geſchah in verſchiedener Weiſe, in ungleichem Maße. Dem Charakter der Inder entſprach jene Ideenentwickelung mehr als dem der ſemitiſchen Völker und ſelbſt der Ägypter. Die Phönizier in ihrem weltlichen Sinn machten kaum einen Anſatz über die Schranken des Diesſeits hinauszulauſchen, während die Ägypter, obwohl auch ihr Jenſeits nur eine mumienhafte Fortſetzung des volkstümlich beſchränkten Diesſeits war, doch dem Ernſt des Todes und der Unſterblichkeit mehr Rechnung trugen. Die Perſer, in ihrem Sinn für Ehre, Kampf, Tugend betrachteten das irdiſche Leben als Mittel zur Erreichung eines ſittlichen Zweckes, welcher über den Tod hinausreicht und erſt im Jenſeits ganz erfüllt wird; die Inder hingegen lenkten das Auge des Geiſtes von dem Scheindaſein dieſer Welt hinweg auf das wahre, nicht körperhafte, nicht endliche, ſondern wandelloſe Sein, dem gegenüber dieſe irdiſche Zeitwirklichkeit mit ihrem Wechſel und ihrer Vergänglichkeit nur ein Traum iſt. Mehr realiſtiſch dachten über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit die Völker des Abendlandes: Griechen, Römer, Germanen; aber ſie gaben den Göttern, was der Götter iſt, und der reiche Kranz ihrer Mythen barg hundertfache Ahnungen und Anſpielungen auf die Möglichkeit einer anderen Anſchauungsweiſe, wonach der wahre Zweck des Lebens nicht dem Diesſeits angehört. Ganz ablehnend zum Unſterblichkeitsglauben verhält ſich auch die altchineſiſche Reichsreligion nicht, obwohl Confutſe, der pietätsvolle Reformator dieſer Religion, ſich ſtets weigerte, über das Schickſal der Seelen nach dem Tode ein beſtimmtes Urteil zu fällen. Die älteſte Anſicht ſcheint geweſen zu ſein, daß von den zwei Seelen, die jeder Menſch hat, eine in die Erde, die andere in den Himmel wandert. Die Seelen der Vorfahren dachte man beim Opfer anweſend. Hingegen lehrt der Taoteking des Laotſe eine überzeitliche Seinsform, welche dem göttlichen Prinzip (Tao = Weg, Wort, λόγος) und dem „h. Menſchen" zukommt. („Der h. Menſch dauert wie Himmel und Erde; wie dieſe lebt er nicht ſich ſelbſt. Weil er nichts Selbſtiſches hat, ſo kann er ſein Selbſt vollenden".) Vgl. Vict. v. Strauß, Laotſes Taoteking, I, 6. 7. 21; Pfizmaier, Die Taolehre von den wahren Menſchen und den Unſterblichen (SWA 63 u. 64). — Die altägyptiſche Unſterblichkeitslehre gründet ſich auf den Kampf des Sonnenlichts mit der Finſternis und den Sieg des erſteren. Oſiris, vom Bruder Set getötet, wird von Horos, ſeinem Sohn gerächt und lebt im Totenreich fort wie ſein Sohn in der Oberwelt. Sterben iſt hier Verklärung zum Licht, nachdem des Todes Dunkel überwunden. Der Sonnenmythus wird 1. mit dem Wiedererwachen des Naturlebens kombiniert, 2. als Bild des einzelnen Menſchenlebens angeſehen. Die Lichtſeelen nehmen teil am Kampfe und erfreuen ſich in ihrer Verklärung der Nähe des ſiegreichen Urlichtes. Später erſt tritt der Vergeltungsgedanke, das Totengericht und der indiv. Unſterblichkeits- und Reinkarnationsglaube in den Vordergrund. An ſeine Stelle tritt in der Periode des eindringenden Hellenentums die troſtloſe Totenklage und dazu die Beſorgnis, der Vergeſſenheit als dem zweiten Tode zu verfallen. Aus der zahlreichen Litteratur: R. Lepſius, Totenbuch der Aegypter, 1842; Uhlemann, Das Totengericht b. d. alten Ägyptern, 1854; Brugſch, Die ägypt. Gräberwelt, 1868; Religion und Mythol. der alten Ägypter, 1891; Wiedemann, Rel. d. Aeg., 1890. — Zur älteren Unſterblichkeitslehre der ſemitiſchen Völker, welche allen Menſchen das gleiche Los des Eingangs in die Unterwelt zuwies, aber nur göttlichen Weſen aktuelle Geiſtexiſtenz zuſchrieb (jedoch nach altarabiſcher Idee ruht die Seele der Unbegrabenen nicht): Krehl, Die Religion der vorislamit. Araber, 1863; Wellhauſen, Reſte arab. Heidentums, 3. Aufl.; Eb. Schrader, Die Höllenfahrt der Iſtar, 1874; Oppert, L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens, 1874; A. Jeremias, Hölle und Paradies bei d. Babyloniern, 1903. Über die an altarab. und chriſtl. Vorſtellungen ſich anlehnende Unſterblichkeitslehre des Islam vgl. Sprenger, Mohamm. Lehre und Leben, 1861—1865, Kap. 6. 7. 11 ff.; Wolff, Muhammedan. Eſchatologie; A. v. Cremer, Geſch. der herrſchenden Ideen des Islam, 1868. Über die altariſchen Unſterblichkeitsanſchauungen,

den Unsterblichkeitstrank (soma) und die Geisterlehre (devas, asuras), vgl. Max Müller, Ursprung und Entw. der Religion, 1880, S. 258—266; Essays, I, S. 68 ff.; W. Geiger, Die Mythen vom Tod und vom Jenseits bei den Indogerm. (Nord und Süd, Nr. 32). Über die ältere vedische Lehre, in der zwar die Unsterblichkeitshoffnung hervortritt und die Vergeltungsidee schon anklingt, von Seelenwanderung aber keine Spur ist: H. Graßmann, Rigveda übersetzt, mit krit. u. erl. Anm., 1876, bes. II, Lied X, 129. 118. 126; A. Ludwig, Die philos. und relig. Ansch. der Veda in ihren Entw., 1875. Zur brahmanischen Vendantalehre (Brahmanas, Upanischads, Sûtras), in welcher die Ideen der irdischen und nachzeitlichen Wiedergeburt und der Seelenwanderung zum Zweck der Läuterung, Strafe und Erlösung ausgebildet vorliegen, vgl. Lassen, Ind. Altertumskunde, 2, 1875; Weber, Ind. Stud. II, 206—229; Deussen, Das System der Vedanta, ein Comp. der Dogm. des Brahm., 1883; Wuttke, Gesch. des Heidentums, II, S. 393 ff.; Oldenberg, Buddha, 1881, S. 44. Über den Buddhismus, im Kampfe mit dem Brahm., und seine mehr neutrale als abweichende Stellung zur Unsterblichkeit, „auf der Messerschneide zwischen Sein und Nichts", vgl. Oldenberg, Buddah, S. 273 ff. 291; Wuttke S. 569; M. Müller, Essays I, 254 (Über die Bed. des Nirwâna) 277 (Über den buddh. Nihilismus). Über den Parsismus und seine Lehre von den als Schutzgeister fortlebenden Seelen (Fravaschis) und ihrer Präexistenz, sowie von den personifizierten Ormuzdfunktionen, den „heiligen Unsterblichen" (amescha çpenta) z. B. Reinheit, Weisheit, amĕrĕtat (= „langes Leben" [Darmesteter] oder „Unsterblichkeit" [Tiele]): Spiegel, Eranische Altertumskunde, II, 1873; M. Müller, Essays I, 62 ff.; Tiele, Godsdienst van Zarathustra, Haarlem 1864; Darmesteter, Haurvetât et Ameretât, ess. sur la mythol. de l'Aveste, Paris 1875; Hübschmann, IprTh 1879 (sucht nachzuweisen, daß die Unsterblichkeits- und Wiederbr.lehre des Bundehesch in den Hauptpunkten auf die älteren Bestandteile des Aveста zurückgehen. Av. XIX, 89 und 92 f.: „Wenn alle Toten auferstehen, Unsterblich alles Leben wird, Wenn sich nach Wunsch die Welt erneut ꝛc."). W. Brandt, Das Schicksal der Seelen nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorst., IprTh 1892. — Über die altgermanische Lehre: Jakob Grimm, Deutsche Mythologie, 2, 1844; Ad. Wuttke, Deutscher Volksabergl., 1860; W. Schwartz, Der heutige Volksabergl. und das alte Heidentum, 1862; Menzel a. a. O. Zur griechisch-römischen Mythologie, der Lehre der Orphiker, Pythagoreer, Platons (im Phädon), Pindars, der Stoiker, sowie den eleusinischen Mysterien: 1. Die größeren Werke von Welcker, Preller, Schöman, Leop. Schmidt, und bes. Erwin Rohde, Psyche (2. Aufl.); 2. Ernst Curtius, Die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens bei den Griechen und dem ganzen indogermanischen Völkerkreise (Gelzers Monatsbl. 1861); Teuffel, Die homerischen Vorstellungen von den Göttern und vom Leben nach dem Tode, 1848; Nägelsbach, Nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis Alex., 1857; Maaß, Orpheus (Untersuchungen zur griech., röm., altchristl. Jenseitsdichtung und Religion); Thiemann, Die platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entw., 1892; Runze, Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens, 1894, S. 124—131; W. Voigt, Gesch. der Unsterblichkeitsidee in der Stoa, 1900 (die doppelte Stellung der Stoa beruht teils auf den zwei Elementen ihrer Psychologie, dem göttlichen Ursprung der Seele und ihrem Resorbiertwerden in die Weltseele bei der Welterneuerung mittels ἐκπύρωσις [Cicero = diu mansuros esse aiunt animos, semper, negant], teils auf inkonsequenter Anlehnung an den Volksglauben; S. 22 ff.). — Hartung, Religion der Römer, 1836; E. Gerhard, Die Unterwelt; etrusk. Totenkiste im Königl. Museum zu Berlin (Archäol. Zeitg. 1845); Aldenhoven, Quae fuerint Romanorum de condit. post obitum fut. op. vulg., 1855. — Während die griech.-röm. Religion auf Anpassung semitischer Anschauungen an die arische Urüberlieferung beruht, so sind die Jenseitsanschauungen der letto-slawischen, keltischen, peruanischen, mexikanischen Religionen denen der Naturvölker ähnlich und wie diese für die genetisch-psychologische Darstellung der Motive des Unsterblichkeitsglaubens geeignet (s. VII). — Vgl. noch Chr. H. Weiße, Geschichte des Unsterblichkeitsglaubens unter den Völkern des Altertums, Z. f. Philos. 1836.

V. Die dogmatischen Theorien. Bei oberflächlicher Formulierung des Problems fragt sich, 1. ob die Seele des Menschen unsterblich oder sterblich sei. Eine rundweg bejahende Antwort auf diese Frage erteilen die dogmatischen Anhänger der meisten Religionssysteme und auf philos. Reflexionsstandpunkt a) manche griechische Philosophen, insbesondere die Orphiker, Pythagoreer und einzelne Stoiker; b) die anthropol. Dualisten im Anschluß an Cartesius, Leibniz, Wolff, Kant; so Malebranche, M. Mendelssohn, H. Brougham (1835); c) die Persönlichkeitsphilosophen, welche, obwohl mehr an Fichte und Hegel als an Her-

bart anknüpfend, im Gegenſatz zu jenen das Perſönliche als unzerſtörbare Realität betrachten; ſo Chr. H. Weiße, J. H. Fichte, Göſchel, Schaller, Roſenkranz, Ulrici. — Mit Nein ſtimmen Epikur, Lucrez, Pomponatius, Spinoza, das système de la nature, Hume, Wieland, Hegel, Schleiermacher, Feuerbach, Dühring, Strauß, die Materialiſten; auch Planck (Teſtament eines Deutſchen, 1881). Schwankend bleiben Voltaire, La Mettrie, Fries, Darwin, Mach, Verworn. Indeſſen anfechtbar iſt wie die Problemſtellung, ſo dieſe ſummariſche Beantwortung und die Citierung der Zeugen. Schon daß Platon wirklich die Unſterblichkeit lehre, bezweifelt Teichmüller. Vgl. dagegen F. Bertram, Die Unſterblichkeitslehre Platons, Z. f. Philoſ. 1878. Ferner K. Fr. Hermann, De partibus animae immortalibus sec. Platonem, 1850; A. Bullinger, Des Ariſtoteles Erhabenheit über allen Dualismus und die vermeintl. Schwierigkeiten ſeiner Geiſtes- und Unſterblichkeitslehre, 1878. Schlottmann, Vergängl. und Unvergängliches in der Seele nach Ariſtoteles, 1873). Entſprechen nicht Schleiermachers, J. G. Fichtes, Hegels und Schopenhauers Ideen über die Ewigkeit des Geiſtes dem nach „Unſterblichkeit" dürſtenden Empfinden mehr als die endloſe Fortdauer des Individuums im Stil des vorkantiſchen Rationalismus? Kaum irgend ein Philoſoph behauptet abſolute Vernichtung (nicht einmal Mainländer), und ſelbſt Demokrit, Epikur und Pyrrho laſſen die Stimme der Hoffnung nicht ſchlechtweg verſtummen. Umgekehrt wird ſchlechthinige Unſterblichkeit, welche den Satz, „der Menſch iſt ſterblich", aufhöbe, von niemand behauptet. Zieht man aber die Ideen der Neuplatoniker, des Joh. Sc. Erigena, J. G. Fichte, Schelling, K. Chr. Fr. Krauſe, Fr. v. Baader, G. Th. Fechner heran, ſo zeigt ſich die ſummariſche Frageſtellung als völlig verfehlt. Daher 2. wie wird das Fortleben des an der Menſchenſeele Unvergänglichen gedacht? Der natürlichen Unſterblichkeit, welche einer anfangsloſen Präexiſtenz entſpricht oder wenigſtens als Korrelat der natürlichen Vererbbarkeit durch Zeugung (Traducianismus) gedacht wird, ſteht gegenüber das Fortleben nach Gottes Willen trotz natürlicher Sterblichkeit; alſo das übernatürliche Geſchenk einer geiſtigen (oder zugleich leiblichen) Wiederbelebung, wobei dauerndes Abhängigſein von göttlicher Gnade vorausgeſetzt wird. Auch in letzterem Falle kann das Eintreten in den Zuſtand der Seligkeit entweder für alle (Cyprian) oder doch für die Patriarchen, Propheten, Märtyrer (Irenäus, Tertullian) ſogleich mit dem Tode ſtattfinden; nach anderen Kirchenvätern iſt zwiſchen Tod und Auferweckung ein Zwiſchenzuſtand anzunehmen (Juſtinus, Hilarius, Cyrill. von Alex.), der entweder verſchwindend kurz (Hilar. in Pſ 65. 22: wenigſtens die Märt. werden ſogleich der ewigen Seligkeit teilhaft) oder andauernd iſt und während deſſen entweder ein Seelenſchlaf (Pſychopannychie: Henoch 100, 5; 91, 10; 92, 3; vgl. Da 12, 2. 13; Apk 14, 13; Luther: „verisimile exceptis paucis omnes dormire insensibiles", Brief an Amsdorf 13. Jan. 1522; Calvin dagegen) oder — für die minder Gerechten — eine Läuterung, ſei es durch jenſeitige Reinigung (Purgatorium, Fegefeuer nach Sach 13, 9; 1 Ko 3, 13; Jud 23), ſei es durch Seelenwanderung (Metempſychoſe, Rekurrenztheorie) oder doch Leibeswandlung (Metamorphoſe, Transmutation, Transformation, Verklärung) ſtatthaben wird. Eine weitere Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen über das Jenſeits ergiebt ſich (bei Hilarius, Ambroſius, Auguſtin, Gregor v. Naz., Chryſoſt., Hieron.) aus der Kombination von „Paradies" und „Abrahams Schoß", Wiederbelebung der Seele und Wiedererſtattung des Leibes, Warten und Anſchauen Gottes. (Vgl. Wünſche S. 517—523.) Neben die Idee der allgemeinen Auferſtehung tritt die Vorſtellung einer partiellen Erweckung (Chr. H. Weiße vgl. Wei Sal. 5, 15) oder doch einer Einſchränkung der leiblichen Erneuerung auf die Frommen (Weiß, Bibl. Theol.). Dogmengeſchichtlich ſpielt in dieſe Frage die Kontroverſe zwiſchen den Phthartolathren und Aphthartodoketen, zwiſchen Creatianismus, Traducianismus, Generatianismus und Präexiſtenzianismus ſowie über die Ewigkeit der Höllenſtrafen ein (vgl. die „Schutzſchriften" „für die Ewigkeit der Höllenſtrafen" um die Mitte des 18. Jahrhunderts). Gegen die Meinung, daß Gebet und Almoſen den Toten nützen (2 Mk 12, 44 f.), ſind ſchon früh einzelne, wie der Presbyter Aërius in Sebaſte, aufgetreten; ſeit Anerkennung der Lehre vom Purgatorium 1439 nahmen Totenmeſſen und Exequien überhand. Leibniz getraute ſich nicht „zu ſchwören, daß es nicht irgend ein Analogon gebe zu einem Purgatorium" (Ep. 34. 37 f. an Fabricius). Daß das höll. Feuer ein hyliſches ſei, galt nach dem Zeugnis des Lactanz und Auguſtin als allg. Tradition, welcher nur Aug., Greg. v. Nyſſa und Ambroſius widerſprachen (Wünſche S. 522). — Zum Streit über den Seelenſchlaf vgl. (außer der bei Spieß angef. Litteratur): Tim. Seidel (Abt in Halberſtadt), Vom Schlafe der Seele nach dem Tode, 1754; Benzky, Widerlegung des Seelenſchlafes, 1755; Chyträus, De morte et vita aeterna, 1590, II, 46 ff. — und für die Seelenwanderung: Leſſing, Erz. des Menſchengeſchlechts;

Herder, Dialog über Palingeneſie und Seelenwanderung (Zerſtreute Blätter); Joh. Fr. v. Meyer, Blätter f. höhere Wahrh., 1830, I, 244 ff.; Chr. Fourier, Passions de l'âme. Zu dem Beſten, was die Wiſſenſchaft für Aufhellung der Art und Weiſe des geiſtigen Fortbeſtehens geleiſtet hat, gehört die Zuſammenſtellung der konkreten Bilder, welche uns den Gegenſatz zwiſchen dem Bleibenden und dem Veränderlichen veranſchaulichen und zur Reflexion anregen. Vgl. Schopenhauer a. a. O.; Perty, Die myſtiſchen Erſcheinungen in der menſchl. Natur; Du Prel, Philoſophie der Myſtik, 1884. Wichtiger für das Grundproblem iſt die teleologiſche Erörterung: 3. wozu die Gewißheit eines unvergängl. Daſeins notwendig ſei? a) dem individual-eudämoniſtiſchen Wunſche, das liebe Ich zu konſervieren, hat Schleiermacher (dem Worte des Herrn Mt 16, Jo 12 gemäß) den Satz entgegengeſtellt: „Wer nicht gelernt hat, mehr zu ſein als er ſelbſt, der verliert wenig, wenn er ſich ſelbſt verliert". Aber dem pſychiſchen Lebensdurſt, welcher möglichenfalls egoiſtiſch iſt, ſtehen zur Seite b) die Sympathien der Freundſchaft und Familienliebe, die Hoffnung auf Wiedervereinigung mit den Heimgegangenen, die Sehnſucht nach unvergänglichem Genuſſe des Idealen, wie es die Kulturarbeit der Menſchheitsgeſchichte in Kunſt, Wiſſenſchaft, Gemeinweſen, Kultus geſchaffen hat. Aus jenem geſelligen Sinn für ſelbſtloſes Gemeinſchaftsleben und aus dieſer äſthetiſchen Sehnſucht nach unvergänglicher Teilnahme an dem Idealen entwickelt ſich c) der ethiſche Wille, dauernd mitzuarbeiten an der Realiſierung der Idee, und der Glaube an die Zielſtrebigkeit und Zweckwahrheit alles ſittlichen Thuns und Leidens. Dieſe Wahrheit ſcheint in Frage geſtellt, falls eine Vernichtung des ethiſchen Kulturlebens bevorſtünde, wo „alle lebenden und vernünftigen Weſen nebſt allen ihren Leiſtungen, den Staatenbildungen, den Werken der Kunſt und Wiſſenſchaft, nicht bloß aus der Wirklichkeit ſpurlos verſchwunden ſein, ſondern auch kein Andenken in irgend einem Geiſte zurückgelaſſen haben werden, da mit der Erde natürlich auch ihre Geſchichte zu Grunde gehen muß" (Strauß, v. Hellwald u. a.). Vor allem nötigt d) der Gedanke der allg. Weltharmonie, das Wunder des Daſeins im ganzen, zu der religiöſen Bewunderung Gottes als des Weiſen und Gütigen; ſowohl dieſe bewundernde Gottesgewißheit als deren Kehrſeite, der Durſt der Menſchenſeele nach dem lebendigen Gott, würde bei Annahme der Vergänglichkeit betrogen werden: daher um der Wahrheit des Gottesgedankens willen der Ausblick auf unvergängliches Leben unentbehrlich iſt. — Auch mit dieſer teleologiſchen Erläuterung der Motive des Unſterblichglaubens iſt das Problem nicht erſchöpft, da das Bedürfnis nach ewigem Leben weder von allen in gleicher Weiſe empfunden wird, noch, wenn dies annähernd der Fall wäre, die Möglichkeit ausſchlöſſe, daß der Menſchengeiſt gerade bei vollkommener Reife ſein ethiſches und religiöſes Genüge in der immanenten Mitarbeit an den ewigen Ideen ſuche und finde. Daß abgeſehen von dieſer, von J. G. Fichte, Hegel, Fries, Schleiermacher betonten immanenten und intenſiven „Ewigkeit des Geiſtes" noch eine tranſcendente und extenſive „Unſterblichkeit der Seele" zu erwarten ſei, ſuchen zu begründen die 4. nach dem Warum fragenden

VI. Beweiſe für die Unſterblichkeit, welche faſt durchweg den Beweiſen für Gottes Daſein analog ſind. 1. Der Beweis e consensu gentium (vgl. mit Cicero: a) Roskoff, Das Religionsweſen der roheſten Naturvölker, 1880, S. 23—34, b) Peſchel S. 147; [Lubbocks Bericht über die Antwort des Arafuru (S. 175): „Es iſt noch nie ein Arafuru nach ſeinem Tode zu uns zurückgekehrt" beruht auf ungeſchickter Frageſtellung und mangelhafter Beobachtung; Anſätze zum Unſterblichkeitsglauben ſind ſo allgemein, wie zur Religion überhaupt]; c) Baſtian, Beiträge zur vergl. Pſychologie 1868, S. 272 ff.) ſcheitert z. B. an der negativen Stellung der Phönizier und des Buddhismus und hat kaum den Geltungsbereich des entſprechenden Gottesbeweiſes. Ebenſo 2. Die Beweiſe ab utili und a tutiori. Jener empfiehlt die Aufrechterhaltung des Unſterblichkeitsdogmas im Intereſſe der öffentlichen Moral (Hobbes); dieſer ſucht der theoretiſchen Ungewißheit ein Gegengewicht zu geben in einem derartigen praktiſchen Verhalten, „als ob" ein jenſeitiges Fortleben beſtehe: dieſe ſehr populäre Denkweiſe (aus einem nachgelaſſenen Briefe L. Byrons [1821 von einem Geiſtlichen in Haſtings gefunden, hrsgeg. 1869]: „Unzweifelhaft haben diejenigen, welche feſten Glauben in das Evangelium ſetzen, einen Vorteil vor allen übrigen voraus, weil, wenn das Evangelium wahr iſt, ſie im künftigen Leben ihren Lohn erhalten, und, giebt es kein künftiges Leben, dann teilen ſie nur mit den Ungläubigen den ewigen Schlaf, nachdem ſie die Stütze einer erhabenen Hoffnung ihr Leben lang gehabt und keine nachträgliche Enttäuſchung erfahren haben") entſpringt dem Intereſſe, bezüglich des Jenſeits ſicher zu gehen, klingt aber ſelbſt in der Beweisführung Kants (R. V. Hartſt. III, 332, vgl. 403 f. 453 ff.) an. Der Nerv der Kantſchen Unſterblichkeitslehre (Pr. V.) liegt in einer Verbindung des moraliſchen Beweiſes

[ſ. u. 6] mit dem 3. teleologiſchen Beweis, welcher von der Beſtimmung des perſönlichen Individuums zur Vollkommenheit den Schluß macht auf eine Ergänzung des hienieden nur teilweiſe erreichbaren Endziels in einer jenſeitigen Welt. Dieſer Meinung von J. H. Fichte (Idee der Perſönlichkeit und der indiv. Fortdauer, 1855), Jul. Müller (1835), Göſchel (1836) und Ulrici („weil die waltende Seele ſich ſelber Zweck und Ziel ihres Strebens ſetzt, iſt anzunehmen, daß ſie im ewigen Sein das Ziel zu erreichen beſtimmt ſei") hat ſchon Blaſche (Philoſ. Unſterblichkeitslehre) den Unterſchied zwiſchen der Endlichkeit des Einzelweſens und der Unendlichkeit der Gattung entgegengeſtellt. Umgekehrt finden auf Grund des Konſtanzgeſetzes die modernen Atomiſten und ſelbſt die Panpſychiſten (Häckel, Perigeneſis S. 37), daß des Atoms „Maſſe" wie „Seele" „ewig und unſterblich" ſei, die Menſchenſeele hingegen ſterblich und die Gattungsideen bloße Abſtraktionen! Andere erkennen die Vergänglichkeit des Individuellen an, ſehen aber in der menſchlichen Perſönlichkeit eine Syntheſe von Individuellem und Allgemeinem, ſo daß ihr die Ewigkeit der platoniſchen Idee zukomme (Roſenkranz, Weiße, auch Schaller und ſelbſt Schopenhauer). 4. Der analogiſche Beweis: die Analogie der phyſiologiſchen Metamorphoſe (Verpuppung, Winterſchlaf u. ſ. f.) gelte in direkter Übertragung auch für die menſchliche Seele: ſo bei den Rabbinen die Exemplifizierung auf das Weizenkorn, eine Schneckenart, eine ägypt. Mäuſegattung (Wünſche S. 368); bei den Kirchenvätern Tag und Nacht, Same und Frucht, Vogel Phönix, Tonſcheibe [Gregor v. Nyſſa]; der den Kosmos durchdringende Lichtſtrahl (Cyrill; ebend. S. 519 ff.; vgl. Weiße, ThStK 1836, S. 323). Demgegenüber a) negativ: Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen, I, 1883; b) poſitiv (als richtige Verwertung der Analogie) Fr. v. Baader (Über den Begriff der Zeit): „Übrigens giebt es keinen anderen Weg, dem Menſchen die Unſterblichkeit ſeines Daſeins zu beweiſen, als ihn zu vermögen, das wahre Leben zu entwickeln. Denn von dem Augenblick an, da dieſes Leben Triebkraft in ihm gewänne, würde es auch ebenſo unmöglich ſein, ihm einen Zweifel an ſeiner wahren Unſterblichkeit, d. h. an der wahren Verwirklichung ſeines Lebens beizubringen, als es unmöglich wäre, eine zuſammengedrückte Spannfeder, falls ſie Bewußtſein hätte, an ihrer elaſtiſchen Natur zweifeln zu machen" (Werke II, S. 75). Wo nun die Teleologie von ideellen Analogien abſah und an den Realnexus der Erſcheinungswelt appellierte, führte ſie zum 5. aſtronomiſchen Beweiſe", welcher ſeine Schlüſſe aufbaut a) auf dem Daſein der ſo umfangreichen, aber andernfalls zweckloſen Exiſtenzſphären anderer Himmelskörper, und b) auf der Wahrſcheinlichkeit, daß auch das Detail des aſtralen Sonderlebens der Geſtirne beſtimmt ſei, dem menſchlichen Wiſſen zur Bereicherung zu dienen. Streithorſt, Gründe für unſere Fortdauer aus der Aſtronomie 1792; Jonas, Die Seele unſterblich; aus den Wunderwerken des Schöpfers, dem Gebiet der Aſtronomie ꝛc., 1884; Bretſchneider, Dogm. II, 367; Dorner, Chriſtl. Glaubensl. a. a. O. Dagegen zweifelnd J. D. Michaelis, Dogm. S. 719 ff.; ablehnend Daumer, Andeutung eines Syſtems ſpekulativer Philoſ. S. 51. — Vgl. Joh. Huber, Zur Philoſ. der Aſtronomie, 1858, u. Klein, Aſtronom. Abende, 1884, Kap. 29. — Während bei der teleolog. Betrachtung Mittelzweck und Selbſtzweck, äſth. und ethiſche Entwickelung ineinander verflochten werden, tritt die Idee des ſittlichen Geiſteslebens als ſpezifiſchen Selbſtzweckes in den Vordergrund 6. im moraliſchen Beweiſe im Sinne Kants. Zweck des Lebens iſt die Forderung der Heiligkeit als völliger Angemeſſenheit an das moraliſche Geſetz: eine Vollkommenheit, deren kein Sinnenweſen als ſolches fähig iſt, und die daher, um annähernd erreicht zu werden, das Poſtulat eines unendlichen Progreſſus vorausſetzt: daher die tröſtende Hoffnung der Ausſicht in eine ſelige Zukunft ſittlich begründet ſei (Krit. der pr. Vern. V, 128 ff.). Von dieſem verſchieden und dem Gottesbeweis Kants entſprechend iſt 7. der Beweis aus der Gerechtigkeitsidee, deren Negation zur moraliſchen Laſcivität führen würde. Tugend muß belohnt, Sünde beſtraft werden: beides geſchieht hienieden nur unvollkommen; daher der Ausblick auf eine außernatürliche Lebensſphäre erforderlich, wo die ausgleichende Gerechtigkeit vollkommen vollzogen werde. Ohne den Impuls, welcher aus dieſer Idee des jüngſten Gerichts erwächſt, wäre ſelbſt der Fromme ſeinen Aufgaben nicht gewachſen; die Böſen würden triumphieren, mit Recht, denn „hoffen wir allein in dieſem Leben auf Chriſtum, ſo ſind wir die elendeſten unter allen Menſchen". So mit Athenagoras und Juſtinus die Socinianer, Arminianer, Rationaliſten, auch Calvin, Leibniz, G. H. v. Schubert; ſchon Platons Phädon erwähnt dieſen Gedankengang. Er liegt Kants Gottesbeweis zu Grunde (Pr. Vern. V, 130 ff.) uud könnte mit demſelben Recht in den Kantſchen Unſterblichkeitsbeweis verwoben werden, wie deſſen Ideengang gelegentlich von Kant ſelber in die Begründung des Gottesglaubens aufgenommen wird (z. B. VI, zum ewigen Frieden S. 429, Anm.). Demgegenüber hat die Stoa und nach ihr Clem. Alex. (Strom.

IV, 6. 22) die immanente Gerechtigkeit betont, welche ſchon hiernieden Frevler und Ungläubige treffe (vgl. Jo 3, 18); ſelbſt Calvin findet Inst. rel. chr. (im Unterſchiede von I, 5, 10) mit Moſes, Paulus, Anſelm, Eckart, Luther einen frommen Verzicht auf die Paradieſesfreuden nicht undenkbar (III, 16, 2; 2, 26); und Spinoza verlangt, daß der Tugendhafte nicht durch die Idee eines ſeligen Endzwecks ſich beſtimmen laſſe, ſondern die Tugend ſoll naturgemäße Bethätigung der Seelenharmonie ſein, deren unendlicher Inhalt, die Gottesliebe, keineswegs einer ebenfalls unendlichen Exiſtenzform als Unterlage bedürfe (Ep. 34, Eth. V, 41 sq.). Dieſe Ablehnung des Vergeltungsbeweiſes, und zwar im Sinne der Spinoz.-Schleierm. (nicht ſadducäiſchen) Denkweiſe iſt faſt Gemeingut des gebildeten Denkens geworden. Vgl. Wieland, Euthanaſie S. 303; ferner Shaftesbury, Leſſing, Fichte, Schelling, Fries, Daumer; vgl. Maaß, Wie dachte Schleiermacher über das Fortleben? JprTh 1891. Hingegen hat der Moralbeweis in Kantſcher Faſſung, kombiniert mit der chriſtlichen Wertſchätzung des Lebens, an Geltung nicht verloren (H. Schultz, 1861; Ritſchl, Unterr. in d. chr. Relig. § 76; Kattenbuſch, Chriſtl. Unſterblichkeitsgl., 1881). Man kann aber dieſem Verfahren noch eine metaph. Subſtruktion geben; nicht im Sinne des ſonſt ſog. 8. metaphyſiſchen Beweiſes, welcher aus der Einfachheit der Seele oder der Immaterialität des Geiſtes — im Unterſchiede von der allgemeinen materiell-atomiſtiſchen indestructibilitas (Leibniz) — die Unzerſtörbarkeit des menſchlichen Weſens herleitet (Marſilius Ficinus, Wolff, Mendelsſohn, Göſchel, Gloatz in Ztſchr. f. Phil. und Päd. 1895 über mein unten citiertes Buch). Denn aus der bloßen Heterogeneität des Geiſtes könnte man vielmehr a) mit Epikur die Gleichgiltigkeit gegen Sein oder Nichtſein ableiten (Diog. Laert. X, 27: *ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν*); oder aber man müßte b) die Unſterblichkeit (mit Leibniz und Bonnet) auch auf die Tierſeelen ausdehnen. — Vgl. Kants Paralogismus in der Krit. d. r. V. III, 310ff. und Fries, Religionsphiloſophie S. 105. Hingegen kann die 9. ontologiſche Zuſammenfaſſung auf Grund genetiſch-ſprachpſychologiſcher Entwickelung ſich einer metaphyſiſchen Schlußfolgerung bedienen, welche aus dem Begriff der immanenten Unendlichkeit des Geiſtes, wie er in der ſittlich-religiöſen Todesüberwindung ſich bewährt, auch die Gewißheit des Endtriumphes der extenſiven Lebensdauer über den Tod herleiten und als der Totalität vernünftiger Weltbetrachtung entſprechend nachweiſen würde. Ein ahnend-taſtender Verſuch zu dieſer Behandlungsweiſe (IX) iſt Platons Wortſpiel im Phädon (die Seele 1. Leben, alſo Nicht-Tod, folglich 2. nichttot *ἀ-θάνατος*); ebenſo die Unterſcheidung amritatvam (unſterblich) und vyatireka (fortlebend) in der Vedantadogmatik (Deuſſen S. 309); auch, daß Seele etymologiſch mit Soma, dem unſterblich machenden Trank, zuſammenhängt (G. Curtius, Griech. Etymol. 375. 397). Vorausſetzung zu ſolchem Beweisverfahren iſt eine Entwickelung der empiriſchen Entſtehungsweiſen des Unſterblichkeitsglaubens (VII. VIII).

VII. Die urſprünglichen Motive des Unſterblichkeitsglaubens entſprechen den natürlichen Urſachen der Gottesidee. Das Erwachen des Gottesglaubens läßt ſich pſychologiſch auf die vierfache Wurzel zurückführen: 1. Die ſubjektiven Motive des Wunſches: Furcht und Hoffnung; 2. der von der Phantaſie vollzogene Analogieſchluß; 3. das objektive Verſtandesrätſel, welchem der Kauſaltrieb, der Subſumtions- und Einheitstrieb zu Hilfe kommt; 4. der Sinn für Recht und Sitte, welcher zur Idee der Humanität und der moraliſchen Weltordnung führt. Demgemäß entſteht der Unſterblichkeitsglaube, der nach Mt 22, 32 auf dem Gottesglauben baſiert: 1. aus dem Wunſch (Todesfurcht und Lebensdurſt); 2. aus der Ideenaſſociation, namentlich des Traumlebens; 3. aus dem unheimlichen, für den Verſtand unfaßlichen Rätſel der Lebensvernichtung; 4. aus dem die Vergeltungshoffnung erzeugenden Sinn für Gerechtigkeit, Lohn, Strafe, und dem allgemeinen Vervollkommnungsſtreben. (Dazu 5. Gelegenheitsurſachen, namentlich (VIII, IX) ſprachliche: Metapher, Hyperbel, Ellipſe, Homonymie, Volksetymologie.)

1. Quod volumus, credimus; Hauptvertreter dieſer Ableitung iſt Feuerbach: „Der Inhalt des Jenſeits iſt die ewige Seligkeit der Individualität, die hier diesſeits nur durch die Natur beſchränkt exiſtieren kann. Dieſe Seligkeit iſt das Himmelreich des Menſchen und dieſer Himmel wiederum iſt die Inhaltbeſtimmtheit ſeines Gottes: wie der Menſch ſeinen Himmel denkt, ſo ſeinen Gott". „Gott und Unſterblichkeit ſind identiſch. Beide entſpringen aus dem Wunſch." Rigveda X, 14, 8; Roth, ZdmG II, 225, IV, 427: „Wo unvergängliches Licht iſt, wo der Sonnenglanz wohnt, dahin bring mich, o Soma, in die unſterbliche, unverletzliche Welt; ... wo man ſich regt und lebt nach Luſt, wo Wunſch und Sehnſucht verweilen, wo die ſtrahlende Sonne ſteht, wo Seligkeit und Genüge herrſcht, wo alle Wünſche erfüllt ſind, o dort laß mich unſterblich ſein".

Nach talmudiſcher Anſicht iſt das Paradies eine Stätte der Wonne, welche die Freuden der Meſſiaszeit überbietet. „Die Frommen ſättigen ſich von dem Fleiſch (des Leviathan), das ſeit dem erſten Schöpfungstage zu dieſem Zweck eingeſalzen wurde, und trinken Wein, zu welchem ſeit Anbeginn der Welt die Trauben bereit liegen“ (Wünſche a. a. O. S. 449). Indeſſen ſcheint dieſe poſitive Ausmalung der Paradieſesfreuden erſt einer reiferen Kulturſtufe anzugehören; auch die Symtome der Todesfurcht laſſen eine andere Deutung zu. Die Sitte der Totenſpeiſung, welche man auf den Wunſch nach Lebensverlängerung deuten will (vgl. Tylor a. a. O.), ſetzen in und mit der Thatſache des perſönlichen Trennungsſchmerzes bereits eine tiefere Auffaſſung vom Tode ſowie die Fähigkeit, von der eigenen Lebensverlängerung zu Gunſten des Hingeſchiedenen abzuſehen, voraus (Rud. Roth, Die Totenbeſtattung im ind. Alt., ZdmG 1854; M. Müller, ebend. 55; Andreä, Die Totengebräuche der Völker der Vor- und Jetztzeit, 1846; Waßmannsdorff, Motive der Totenbeſtattung. Progr. Kölln. Gymn. 1884). Der Trauergeſang des Kherias, unter den indiſchen Khols lautet: „Wir ſchalten dich nie, wir kränkten dich nie, kehre zu uns zurück! Es nahen die ſtürmiſchen Tage, — weile nicht in der Kälte — komm wieder zu uns; es iſt gefegt und gereinigt für dich: komm heim, zurück zu uns, die dich immer geliebt“. (Über die Stellungnahme der alten Chriſten zur Sitte der Totenmahlzeiten vgl. Auguſtin, De cura pro mortuis gerenda; Prudentius, Peristeph. V und VI; Auguſti, Denkwürdigkeiten aus der chr. Archäol., 1828, I, 526; Progr. d. Joachimsth. Gymn., 1877.) Andrerſeits weicht der Wunſch nach Wiedervereinigung öfters der Furcht vor den Toten und dem Wunſch, von ihnen nicht beunruhigt zu werden (dies nach Waßmannsdorff S. 5 das erſte Motiv). Vgl. die Worte bei der Leichenfeierlichkeit der Bodo in Nordoſtindien: „Nimm und iß; vormals haſt du mit uns gegeſſen und getrunken, jetzt kannſt du es nicht mehr; du warſt einer von uns, du biſt es nicht mehr; wir kommen nicht mehr zu dir, komm du auch nicht fürder zu uns!“ Dasſelbe erzählt von den Tſchuwaſchen und Tſcheremiſſen Caſtrén (Finniſche Mythologie, S. 120 ff.) und von den Raratonga-Polyneſiern Waitz-Gerland (VI, 310). Die Totenmahlzeiten bedeuten oft wie die Leichenverbrennung bloß die Trennungsfeier als ſinnbildliche Abfindung mit dem Geſtorbenen. Jak. Grimm, Das Verbrennen der Leichen, (Ak. d. W.) 1849; W. Sonntag, Die Totenbeſtattung, Totenkultus alter und neuer Zeit, Begräbnisfrage 1878. [Endlich vgl. Chateaubriand (Attala und René): „Wenn einmal ein Menſch auch nur einige Jahre nach ſeinem Tode wieder an das Licht der Welt zurückkäme, ſo zweifle ich, ob ihn ſelbſt diejenigen, die ſeinem Andenken die meiſten Thränen geweiht, mit wirklicher Freude wieder begrüßen würden“. Ähnlich Maeterlinck, Der hl. Antonius, eine ſatiriſche Legende].

2. Der Einfluß auffallender Traumerlebniſſe auf Phantaſie und Geſamtweltanſchauung iſt nicht bloß auf niederer Kulturſtufe erheblich, ſondern im Vedânta und in der Kabbala, bei ſpekulativen Denkern wie Hier. Cardanus und und Schopenhauer werden dem Leben des Traumes über das ſinnliche Gebiet hinausgehende Aufſchlüſſe zugeſchrieben; ſelbſt Ariſtoteles und Leibniz wollen das Traumleben beachtet wiſſen. Daß auch der Unſterblichkeitsglaube beſonders auf niederer Kulturſtufe dem Traumleben mächtige Anregungen verdankt, hat neben Baſtian (ſ. o. VI, 1, c) beſonders Tylor (Anfänge der Kultur I) durch Sammlung von Beiſpielen erhärtet. Die Verſtorbenen erſcheinen uns lebendig; wir leben mit ihnen, unter ihnen; der Moment des Erwachens dünkt uns ein Heraustreten aus einer Welt in eine andere. Der Reiz dieſer Abwechſelung hat ſogar zur künſtlichen Erzeugung von Traumzuſtänden geführt: bei dem grönländiſchen Angekok und dem turaniſchen Schamanen, wie in der antiken Mantik. Die Neuſeeländer meinten, die träumende Seele entferne ſich aus dem Leibe und kehre wieder zurück, nachdem ſie ins Totenreich gewandert, um ſich mit ihren Freunden zu unterhalten. Dieſe Fähigkeit, die an ſich jedem zukommt, wird als Berufslegitimation vom Prieſter oder Zauberer verlangt: er ſoll ſeine Seele in das Jenſeits wandern laſſen, um von den Abweſenden, den Toten, Kunde zu bringen. Der Karene ſpannt (nach Baſtian) in ſeinen birmeſiſchen Wäldern Fäden über die Seen, damit die Geiſter, mit denen er im Traum verkehrt, den Rückweg nicht verfehlen. Dieſelbe Idee ſpricht ſich in dem Volksbrauche aus, einen Schlafenden nicht umzudrehen, ſowie in der Sage von König Gunthram der wirkliche Traum als geträumte Wirklichkeit aufgefaßt wird. Mit dem traumhaften Eindruck von dem Fortleben des Abgeſchiedenen kann ſich der lebhafte Wunſch verbinden, ihn der Vernichtung entriſſen zu ſehen. Aber dieſes doppelte Motiv, ſo wirkſam es genetiſch geweſen ſein mag, iſt doch nach ſachlicher Wertſchätzung nur ein untergeordnetes. Die Seele ſieht im Traum nur das Spiegelbild des eigenen Innern. Die Kombinationen, welche die Phantaſie aus den von der Außenwelt

entlehnten Wahrnehmungsreflexen bildet, bewegen ſich innerhalb des geläufigen Vorſtellungskreiſes; demgemäß iſt das Land der Seligen durch die Volksideale beſtimmt. Der Indianer beſucht im Traum ſeine Jagdgründe, der Hellene ſchaut die elyſäiſchen Gefilde, der Germane dachte ſich das Leben in Walhalla mit blutigen Schlachten verbunden. Um dieſe volkstümlichen Jenſeitsideale zu bilden, dazu bedurfte es ſchon einer umfaſſenderen Phantaſiethätigkeit, einer Ideenaſſoziation, welche auch dann in Kraft bleibt, wenn die am Traum haftende Illuſion als ſolche erkannt iſt. Ungleich ſachgemäßer als der Analogieſchluß, welcher auf das Traumleben die Attribute des wirklichen Lebens überträgt, ſind die Ideenaſſociationen, durch welche dem irdiſchen Leben der Charakter des Traumes beigelegt wird; die den Indiern geläufige, von Calderon dramatiſierte Idee, „das Leben ein Traum"; der ſog. Traum ein Abbild des irdiſchen Lebens, aber im irdiſchen Tode der Moment des Erwachens aus dem Lebenstraum zur wahren Wirklichkeit. Die Geſchichte der Traumvorſtellungen im AT zeigt eine fortſchreitende Entwertung des Weisſagungstraums (vgl. Dt 13; Jer 23; Coh 5, 2—6); aber dieſe Entwertung hindert nicht, daß eine lebhaft erwartete Wendung des irdiſchen Lebens, dieſes ſog. wirklichen Daſeins der Gegenwart, als ein „Sein wie die Träumenden" gegenüber dem Eingehen zu höherer Daſeinsform bezeichnet wird (Pſ 126). Nur bei Vergleichung des ganzen Lebens mit einem Traumzuſtande wird der Einwurf gegenſtandslos, daß wie im einzelnen Traum ein wirkliches Sterben geträumt werden kann, ſo auch das traumhafte Erdendaſein überhaupt ein Spiel der vernichtenden Todesmacht ſei: denn dieſe Vorſtellung des aktuellen Sterbens gehört eben ſelbſt dem traumhaft-irdiſchen Daſein an. Der wahre Traum-tod iſt das Erwachen. Aber freilich der zuſtändliche Tod als Geſtorbenſein (d. i. ſeiendes Nichtſein) bleibt ein noch mächtigeres Rätſel, das nicht bloß die Phantaſie, ſondern den Verſtand beſchäftigt.

3. Das intellektuelle Rätſel des Todes führt auf niederer Kulturſtufe zur Vorſtellung einer kurzen Erweiterung des Lebens über das Grab hinaus. Nach dem irdiſchen Tode ſteht für alle eine Entſcheidung bevor, deren Ausfall ſei es den Tod vollendet, ſei es eine fernere Lebensfriſt in anderen Regionen anbahnt; ſo bei den Fidſchi, den Guinea-Negern, den Grönländern. Oder es leben überhaupt nur die Seelen der Häuptlinge fort (ſo bei den Tonga-Jſulanern) oder nur die Seelen der Guten (bei den Nicaraguanern; wie nach der umfaſſenderen Textgruppe des Henochbuches nur Henoch und Elias das Vorrecht haben, im Paradieſe zu leben). Vielfach iſt die Beobachtung der Trauerfeierlichkeiten und Beſtattungsmaßregeln ſeitens der Hinterbliebenen die Bedingung für ein ferneres Leben der Geſtorbenen; daher die Gebräuche und Vorſtellungen, welche ſich auf die bleibende Verbindung zwiſchen Seele und Körper beziehen; ψυχαγωγία, Kenotaphien, Einbalſamierung, Mitgabe von Nahrungsmitteln und hl. Papyrusrollen, Reliquienkult. Vgl. Odyſſ. XI, 51 ff. 73; Jl. XXIII, 71 ff.; Vergil. Aen. VI, 325 ff. 362 ff.; Hi 14, 22 (vgl. Dillmann); Jeſ 66, 24 (vgl. Hitzig); 14, 19; Dt 28, 26; Jer 16, 4; Si 38, 16. Tylor, Anf. d. Kultur, II, 21; Baſtian, Verbleibsorte der abgeſchiedenen Seelen, 1893. Die Gefahr eines Todes im Jenſeits iſt für die Seele keineswegs ausgeſchloſſen; aber zunächſt ſind die Toten nur geſtorben für das Jetzt und Hier, um wenigſtens zeitweiſe oder wenigſtens in einigen auserwählten Häuptern fortzuleben in einem Dort und Dann. Wie kann denn die Seele ſogleich tot ſein, wenn der Körper doch noch nicht völlig vernichtet iſt? Und warum ſollte, wie alles in der Natur die Formen wechſelt, ohne darum ſchon die Lebenskraft einzubüßen, — das atmende Leben des Menſchen untergegangen ſein, wenn eben das körperliche Atmen aufgehört hatte? — Aber umgekehrt ſchleicht ſich auch in die Jenſeitsvorſtellung die Möglichkeit des Unterganges ein: jener „zweite Tod" iſt das größere Übel. Man kann die wandelloſe Forterиſtenz ebenſowenig vorſtellen wie die abſolute Vernichtung (gerade wie die Anfangsloſigkeit ſo wenig wie ein Weltanfang vorſtellbar iſt); aber unfaßlicher und ſtörender iſt der Vernichtungsgedanke, weil er a) die nachſinnende Reflexion verſtummen machen will, — den Wunſch, über das Jenſeits aufgeklärt zu werden, im Keime erſtickt, und b) der Phantaſie die erſchütternde Anſchauung aufnötigt, daß der unvergleichliche Wert eines Menſchenlebens in einem Moment ins Nichts verſinken könne. So unerträglich iſt der Gedanke der plötzlichen Vernichtung eines Geiſtweſens, daß wenn er einmal auf höherer Religionsſtufe klar vollzogen wird, ſofort an die Forderung der Verzichtleiſtung ſich die entgegengeſetzte Forderung knüpft, auch den aktuellen Tod als Nichtſein, das Sterben als Schein zu betrachten und einen Zuſtand zu erdenken, wo Sterben und Nichtſterben, Tod und Unſterblichkeit, ſei es identiſch, ſei es nicht ſind, oder (modern ausgedrückt) wo auch das Nichts als bloße Vorſtellung erkannt werde. Rig Veda X, 129: „Nicht Tod und nicht Unſterb-

lichkeit war damals ꝛc." Buddha (bei Oldenberg S. 278—91): „Ist das der Preis, zu wissen, ob die Welt ewig oder nichtewig, ob Seele oder Körper identisch oder verschieden — ob der vollendtte Buddhajünger nach dem Tode fortlebt oder nicht, oder ob er zugleich fortlebt und nicht fortlebt, oder ob er weder fortlebt, noch nicht fortlebt: ist das der Preis, so kannst du nicht mein Jünger sein!" „Wer nach der Seelen Seligkeit strebt, der hat besseres zu thun als zu forschen nach dem Sein oder Nichtsein". Das Rätsel des Lebensabschnittes wird eben auf höherer Kulturstufe als intellektuelles Problem dem durchgängigen Zusammenhang suchenden Kausaltrieb des Verstandes zugewiesen und abgesondert von der religiösen Jenseitshoffnung; nur auf dem Standpunkt der kindlichen Phantasie, wo Denken und Wollen noch in keimhafter Einheit sich entwickelten, war das Rätsel ein Motiv des Unsterblichkeitsglaubens. — Jene primitive Idee des „zweiten Todes" hat nun (schon bei den Naturvölkern) meist sittliche Nebenmotive, besonders

4. die Vergeltungsvorstellung, welche hervorgeht aus dem Sinn für den Zusammenhang zwischen Selbstgefühl und sozialer Zweckmäßigkeit, und ausmündet in den sittlichen Glauben an eine höchste Gerechtigkeit und ausgleichende Güte. Die verhängnisvolle Krisis, welche nach dem Glauben der Fidschi die Seelen der eben Verstorbenen erwartet, trifft besonders die beharrlich Ehelosen mit Vernichtung: vielleicht ein Hinweis auf die natürliche Unsterblichkeit durch Zeugung, jedenfalls eine Beurteilung der physischen Weltordnung nach der moralischen Idee der Gerechtigkeit. Für diese ethische Begründung der Unsterblichkeitsvorstellung bieten die Religionen sowohl der Natur- wie der Kulturvölker zahlreiche Belege: das Interesse an der in diesem Leben oft unvollkommenen Ausgleichung zwischen Tugend und Schicksal schafft den Gedanken einer nachzeitlichen Vergeltung; und dieses Interesse kann ein objektiv-sittliches sein, losgelöst von dem individuellen Wunsch nach Beseligung. Daß an sich die Vergeltungsidee aus anderer Wurzel stammt als der Unzerstörbarkeitsglaube, erhellt aus der Idee jenes „zweiten Todes" (bei Negern und Fidschianern), welche der Vergeltung die Unzerstörbarkeit opfert (fiat justitia, pereat mundus), wie auch aus der Ablehnung des transcendenten Vergeltungsmotivs von seiten solcher, die an der Unsterblichkeit kaum zweifelten (manche Stoiker, Lessing, Voltaire). Die Opposition der Sadducäer gegen die pharisäische Auferstehungslehre richtete sich vielleicht gegen die heteronome Form des Vergeltungsmotivs (vgl. Gröbler a. a. O. S. 667; Wünsche 370; Leusden zu P. Aboth. I, 3; ähnlicher Gedankengang Schleierm., Chr. Gl. § 158, 1). Der Vergeltungsidee ist der Mosaismus günstig, um die Ausbildung der Unsterblichkeitshoffnung hat er kein Verdienst. Auch die griech. Mythologie unterscheidet die der Vergeltung gewidmeten Gefilde, über welche Minos und Aeacus regieren, von dem schattenhaften Aufbewahrungsort für die unzerstörbaren Elemente seelischen Lebens. Herakles' Seele fristet drunten jene Schattenexistenz, während die leibhafte, wahrhafte (vgl. Il. 1, 4) Existenz im Kreise der Seligen thront. Auch die christliche Lehre von der Hölle hat zwei heterogene Motive; Scheol und Gehinnom (Luther übersetzt ᾅδης und γέεννα mit „Hölle"). Im talmudischen Begriff Gehinnom verbinden sich beide Momente: Schattenreich und Brandstätte, Finsternis und Feuer [Wünsche S. 382 f. 495 ff.]. So im Buche Henoch (103, 8; 100, 9): „Beim großen Gericht wird ihr Geist eingehen in die Finsternis und in die Umstrickung und in die brennende Flamme", vgl. Gröbler S. 678. Auch im Deutschen bedeutete das Wort Hölle ursprünglich den dunkeln Ort [hella, helle zusammenh. mit helan, heln (hehlen, celare), auch mit cella und (litt.) kletis, seitliches Vorratsgebäude, kurl. „Klete"], wurde aber allmählich mit der Vorstellung des Hellen, Feurigen vermischt und ging volkstümlich in die Anschauung der „düsterroten Glut" [Schiller], des „Finsterfeuers" [Jakob Boehme] über. — Ulfilas braucht gaiainna neben halja. — (Vgl. d. Metaphern Mt 8, 12; 13, 42.) Daß das Tal Gehinnom als Stätte des göttlichen Strafgerichts zugleich mit der Vorstellung des Feuertodes verknüpft war, hat einen zufälligen Grund: der Schauplatz des Molochopfers (Jer 8, 31) war die präsumtive Stätte des göttlichen Zorngerichts (19, 2. 6; 7, 31—33; 2 Kg 23, 10; 2 Chr 33, 6) und des ewigen Verderbens (Mt 10, 28, vgl. 23, 33 und V. 15). Aber diesem historisch bedingten Wechsel in dem Anschauungsbilde (Schatten — Brandstätte) entsprach eine sachliche Umgestaltung, sofern seit dem Exil im Zusammenhang mit den konkreten Messiaserwartungen die Vergeltungsidee in den Vordergrund trat: das gegenwärtige Leben wurde als Vorhalle für das Jenseits, als Herberge oder Pilgerreise aufgefaßt (Wünsche S. 363—367), und erst das Endgericht wird den angemessenen Zustand dauernden Gleichmaßes in der sittlichen Welt schaffen. Daß an die Idee der jenseitigen Vergeltung auch sinnliche, selbstsüchtige Motive, ja Schadenfreude ansetzen können, zeigt Henoch 90, 26; 27, 2 f.; sowie die Thatsache, daß gerade der Mangel an Idealismus, der Unglaube

und Halbglaube, dem Vergeltungsmotiv mehr zugänglich ist als der Glaubensidealismus und sich oft durch den auf die Methode ab utili restringierten Vergeltungsbeweis umstimmen läßt. Gleichwohl ist das vorwiegende Gepräge des Vergeltungsausblickes die Überzeugung von dem Walten einer sittlichen Weltordnung; auch im NT wird das Strafgericht in Verbindung gesetzt mit dem Fortleben der Abgeschiedenen. Merkwürdig bleibt, daß die nämlichen psychologischen Motive, welche außerhalb des biblischen Ideenkreises schon früh zur Vergeltungslehre geführt haben, gerade in der Religion der „Heimsuchung der Väterſünden an den Kindern" zunächst kaum dazu beigetragen haben, aus dem schattenhaften Totenreich einen Schauplatz moralischer Ausgleichung zu bilden, sondern erst dann, als neue Motive (Messiasidee, Fremdherrschaft, Einflüsse des Parsismus hinzu traten. Aber eben hieraus erhellt, wie unzulässig es ist, durch abschließende Dogmatisierung den altteſt. Lehren ein normatives Gepräge zu geben (wie bei Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung; Cremer und Rink ſ. o.). Vielmehr stellt uns wie das AT so das NT mit seinen eschatologischen Andeutungen Aufgaben an unser eigenes Denken; wir brauchen uns bei Lösung dieser Aufgaben von dem Boden christlicher Lebensschätzung, so weit dieselbe Sache der Empfindung und des Wollens ist, nicht zu entfernen, ohne darum den Anspruch auf freie Wissenschaftlichkeit aufzugeben: wofern wir nur anerkennen, daß die Vorstellungsgebilde, mittels deren wir dem Ringen nach Klarheit über den Inhalt jener Empfindungen Gestalt zu geben suchen, wandelbar und von dem Sprachgebrauch des Zeitbewußtseins abhängig sind. Das zeigen

VIII. die Hauptmomente des *christlichen Unsterblichkeitsideals*. Für das gebildete Denken unserer Zeit gilt in weiten Kreisen Kant als Interpret christlicher Lebensschätzung. Kants Unsterblichkeitsbeweis beruht zwar mehr auf dem Endlosigkeit heischenden Tugendstreben als auf der Vergeltungsidee; aber das Grundmotiv ist dasselbe wie in seinem Gottesbeweis: der Sinn für das unbedingte Seinsollen der sittlichen Weltharmonie. Auch in die christliche Auferstehungsidee fließt das Vergeltungsmotiv ein. Aber es erschöpft den Inhalt der christlichen Lebensschätzung nicht. Diese ordnet alle Motive der Unsterblichkeitshoffnung dem Gottesglauben unter: aus dem Gesamtreflex des Gottesideals ergiebt sich (trotz 1 Ti 6, 16) die Gewißheit über das ewige Leben, welche dem christlichen Lebenswerte entspricht. Deshalb bilden die Momente, welche dem Christen das Wesen Gottes konstituieren, auch Anregungen zur Fixierung des Unsterblichkeitsglaubens; denn es ist wahr, daß Gott „nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott" ist. Die apologetische Erhärtung des Unsterblichkeitsglaubens hat dem Gang der Gottesbeweise zu folgen; insbesondere ist auf die Liebe Gottes zur einzelnen Kreatur zurückzugreifen. Vorbedingungen für richtige Deduktion sind: 1. *negativ*: die Ablehnung der Beweisführung aus der rationalen Psychologie. Der Aufwand an Scharfsinn, der auf dieses Schoßkind der philosophischen Orthodoxie verwendet worden, erliegt dem Ansturm jeder Erkenntnistheorie, welche die raum-zeitliche Apriorität unserer Denkorgane auch nur problematisch berücksichtigt (Fries, Prakt. Philoſ. II, S. 101). So wenig wie wir den Gedanken eines Abschlusses definitiv ausdenken können, sind wir im stande, den Gedanken der wirklichen Endlosigkeit oder des Nicht-Abschlusses zu vollziehen. Alles Denken versiert in dem Wechsel des kraftsammelnden Ausruhens (indem wir, um weiter zu denken, provisorisch ein räumliches Ende setzen), und des Fortspinnens im zählenden Zeitrhythmus (Kants Antithetik d. r. V.). Daher ist es zwar richtig, daß „kein Wesen kann zu nichts zerfallen", aber auch „Alles muß zu nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will" (Goethe). Und mindestens müßte, wenn die Seele des Menschen deshalb unsterblich wäre, weil sie einfach und immateriell sei, auch von der Seele des Tieres, der Pflanze dasselbe gelten, da sie nicht minder wie die des Menschen *sub specie aeternitatis* angesehen werden kann und so gut wie jene ein „transscendentaler" Kollektivbegriff ist. Aber sogar die Atome, obwohl gerade sie wandellos, weil schlechthin einfach, bleiben sich selbst nur insofern gleich, als die Verhältnisse des Gleichgewichts zwischen ihren erscheinenden Funktionen konstant wiederkehren: diesen wahrnehmbaren Funktionen gegenüber gilt das Atom selbst nur als begriffliche Zusammenfassung der Phänomene zur Idee Eines Substrats. Nun werden zwar die unter dem kollektiven Substrat der Tierseele zusammengefaßten „Elemente" d. h. „Empfindungen" als „Bewußtseinsvorgänge" bezeichnet; darin unterscheidet sie sich von dem Atom; aber ist sie deshalb weniger oder mehr vergänglich als dieses? Als Mensch kenne ich nur die Menschenseele, meine innere und äußere Erfahrung: und ähnliche psychische Gesetze, wie die, welche meine animalische Empfindung, etwa des Durstes oder der Rache bedingen, liegen auch dem Bewußtseinsvorgang zu Grunde, vermöge dessen ich mittels der äußeren Sinne „äußere" Objekte

auffasse. Beide Erlebnisse werden im Schlafe latent, beide setzen entwickelte psychische Regsamkeit voraus. Auch der Unsterblichkeitsgedanke entwickelt sich aus einfachen psychischen Erlebnissen. Nicht bloß der Seele des Kindes, des Wilden ist der Gedanke an eine fernere Zukunft schwer faßbar, sondern überhaupt ist die Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft nur nach Maßgabe des Bedürfnisses möglich. Das Kind denkt kaum an morgen und gestern; der Begriff vorgestern, übermorgen ist schon ein großer Fortschritt. Das Kind lebt in der Freude der inneren Unendlichkeit des Augenblickes. Manche Wilde haben nur das Bedürfnis, auf Jahre, auf Monate vorwärts zu denken: die abstrakte Unsterblichkeitsidee reift erst mit dem Monotheismus. Aber auch dem reiferen Denken bleibt diese „absolute Unendlichkeit" ein nur halbverständliches Problem. Paradies und Gehinnom werden bald als „meßbar groß" bald als „geradzu unendlich" bezeichnet (Wünsche S. 495). Das fromme Denken hat nur ein anschaulich übersehbares Gebiet möglichen Fortlebens im Auge; die Frage nach der Unsterblichkeit tritt ihm sogar in den Hintergrund gegenüber dem ethischen, sozialen Interesse und dem Gottesglauben, in dem die wahre Unendlichkeit empfunden wird (Ps 73). Auch wer mit Ernst dem Unsterblichkeitsgedanken nachhängt, wird dazu weniger durch die Idee der „Unendlichkeit" oder des im Wechsel Beharrenden veranlaßt als durch Reflexionen, die an die moralische Wertschätzung des Lebens anknüpfen. Nur unterstützend wirkt dabei der Gedanke, daß insofern, als die Vorstellung nicht bloß Erzeugnis, sondern Erzeugerin des Weltganzen, mit Einschluß der Zeit und des Raumes, ist (Berkeley, Fichte, Schopenhauer, Schuppe, Mach, Verworn), das denkende Subjekt selber als denkendes nicht durch sein selbsterzeugtes Objekt, die Zeit, getötet werden kann. Aber auch die Begriffe Subjekt, Objekt, Vorstellung, Zeit, Unendlichkeit u. s. f. sind nicht das Ursprüngliche; elementarer ist die (alle Kulturwerte mit erzeugende) Sprache, deren Entstehung praktische Triebfedern hat; und erst aus der psychologischen Analyse der sprachlichen Ausdrucksweise für Unzerstörbarkeit und Seele gewinnen wir mit Feststellung der Schranke des Problems auch 2. positiv: die sprachliche Vorbedingung zur Lösung des Problems. a) Seele ist der Mensch als Einheit, Leib als Organismus vieler Faktoren; Seele als Erscheinung zarterer, vergeistigter Funktionen, Leib als Erscheinung der gröberen Daseinselemente. Das Wort Seele mit seinem mystischen Zauber, besonders in volkstümlichen Kombinationen (z. B. im Deutschen mit „selig") knüpft gleichwohl an die körperhafte Vorstellung der bewegten Meeresfläche an (got. saivala, ahd. sêula, vielleicht aus su „erregen", zusammenhängend mit See). „Seele des Menschen, wie gleichst du dem Wasser! Vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es, ewig wechselnd". Wie die See, „vom Sturm gepeitscht, eine Stätte bewegender Kräfte ist", so wird die Seele von Leidenschaften durchwühlt; auch sie hat regelmäßige Ebbe und Flut: „Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt"; das Auf- und Niederwogen erhebender und depressiver Affekte entspricht der Wellenbewegung (Cares, Poesie und Moral). Im Begriff der Seele liegt wie das Leben so auch der Wechsel, das Nichtbeständigsein, der Tod. Das Wesen der ψυχή ist Vergänglichkeit; das „unruhige, verzagte Ding" ist dem Tode geweiht (mhd. „veige"). Der Höhepunkt des irdischen Lebens ist, in mehrfachem Sinn, seine Verneinung; im Tode vollendet sich das Leben. Wer um seine ψυχή ängstlich bemüht ist, der „wird sie verlieren". Auch das Erkennen schützt nicht vor dem Untergang: mit dem Verlust der Unschuld wirkt der Genuß von Erkenntnisbaum die Austreibung aus der Stätte, da der Baum der Unsterblichkeit stand. Der Lebensprozeß, einschließlich derjenigen Unendlichkeit, welche im Gedanken liegt, endigt im Tode. Und doch ist die Seele ihrem Begriff nach wesentlich Leben. b) Die negativen Ideen des Unvergänglichen, Unendlichen entstammen dem Vermögen der Abstraktion und Negation; die positiven haben konkrete Anknüpfungspunkte. Die Unterwelt z. B. ist bei Ägyptern und Neuseeländern, im Henoch und bei den Essäern, bei den Hellenen und im MA. identisch mit dem Ort des Niederganges der Sonne im Westen (Procop. bell. Goth. IV, 20; Dillmann, Henoch, S. 217; Gröbler S. 670. 696 f.; Tylor, Anf. d. Kultur II, 64). Der Tote geht „durch das Tor der untergehenden Sonne", um „die Wege der Finsternis zu durchwandern" und den Vater Osiris zu schauen. Hier wie dort die bildlichen Wendungen vom „Verschwinden", „Hinabsinken in die Gruft", Hinabsteigen in die Tiefe, in den Abgrund, dem Auslöschen des Lebenslichtes, dem Scheiden aus dem Lande der Lebendigen. Infolge solcher sprachlich gleichartigen Benennungen wird dann auch die fernere Dauer des sterblichen Menschen in Analogie gesetzt mit der „unvergänglichen" Sonne. Nach Ps 72, 17 (110, 4) soll der Name des Königs bleiben, so lange die Sonne währt. Nach Da 12, 3 soll das Leuchten der Schriftgelehrten ewig dauern. Daß das Königreich des Gesalbten ewig

bleibt, sieht der Prophet Da 7, 14. Obwohl noch in den Ps Salom. (3, 16) *ἀναστῆναι εἰς ζωὴν αἰώνιον* vgl. mit *πίπτειν*, *πτῶμα* V. 5. 13 auf bildliche Fassung deutet, so wurde doch allmählich, seitdem sich mit Hilfe des „zweiten Schriftsinnes" aus Redetropen feste Kategorien herausbildeten, die Herrschaft des Messias als „ewige, der Zeit enthobene" bestimmt (H. Schultz, Altt. Theol. 831). c) Wie — bes. nach ägyptischem und akkadisch-babylonischem Mythus — die Sonne, so ist das Samenkorn Erzeugnis und Erzeuger zugleich, und besonders dieses Sinnbild der Unvergänglichkeit hat zur Schöpfung der Unsterblichkeitsterminologie beigetragen (*α*) der Persephonekultus, *β*) 1 Ko 15, *γ*) poet. Wendungen, wie Schillers „Noch köstlicheren Samen bergen —"). Von dieser durch die homonymen Bezeichnungen der Sprache aufgenötigten Betrachtungsweise ist zur Idee der Metempsychose nur noch ein Schritt (Degradation und Elevation; Strafe und Läuterung). Gegenüber der realistischen Verwertung des Samenkornbildes (Zeugung, Zellenteilung) steht die idealistische, wonach die Seele den Kerker des Leibes verläßt, um in anderen Gestaltungen eine neue Hülle zu suchen, bis sie dereinst Resorption in das Nichtsein erringt (Buddhism.). Religiös vollendet ist erst die christliche Ansicht, wonach die Seele als Substanz des Leibes durch das Licht der schöpferischen Gottessonne zu neuer individueller Leiblichkeit hervorgelockt wird (Jo 12; 1 Ko 15). Die Seele ruht „in Gott" (Wei 3, 1; Kol 3, 3; Apk 14, 13) als Geistwesen teilnehmend an der Seligkeit Gottes; aber durch schaffende Gottesthat empfängt sie einen neuen, verklärten Leib, dessen Grundzüge schon auf Erden durch sittliches Wachstum, Leiden, Überwinden gebildet werden und herausstrahlen sollen; während die Vervielfältigung dieses Samenkorns nicht mehr als physiologische gedacht werden darf (Mt 22, 30). Wie solche Ideen durch sprachliche Metamorphose zu stande kommen, dafür bietet AG 2, 31 f. als Umbildung von Ps 16 ein Beispiel; gleichwohl ist in den von der christlichen Phantasie geschaffenen Bildern ein vollendeter Ausdruck für den Höchstgrad der Lebensschätzung erreicht. (Vgl. Apk 21, 4 aus Jes 25, 8.) Dem kann weder der Tod noch die Unfähigkeit, uns von endloser Zukunft eine klare Vorstellung zu machen, Abbruch thun (Rö 8). Und darin liegt

IX. die Wahrheit der Ausdrucksformen für das ewige Leben. In dem Grade wie die naturwahre, sittlich begründete Empfindung sich entsprechenden Ausdruck schafft, kann die Wahrheit ihrer Aussagen dem Zweifel enthoben werden. Wechseln die Wortformen für den geschaffenen Gedanken, so bleibt die Macht des schaffenden Gedankens und würde, selbst wenn die gesamte eschatologische Terminologie aus dem Sprachschatz des Kulturverkehrs getilgt würde, immer von neuem analoge Anschauungsbilder zeitigen. Das zeigen schon die Surrogate, welche Comte, Strauß, Dühring, E. v. Hartmann an die Stelle christlicher Hoffnung setzen. Der radikalste Reformer J. Popper (Das Recht zu leben, 1878) verlangt folgerichtig Ausmerzung aller sprachlichen Anlässe zur Idealisierung, sogar des weiblichen Geschlechts in dem Worte „die Natur". Die Durchführung dieses Nihilismus wäre zugleich der Tod der Naturwissenschaft, deren Begriffe (Energie, Gesetz, Funktion, Atom, Äquivalent, Auslösung) ebenfalls zufälligen Ursprungs, sinnbildlichen Charakters sind. In jedem Denken ist die treibende Kraft das Ringen nach Klarheit, der Wille, nicht bloß „zu einem gegebenen Begriff seinen Gegenstand zu suchen" (Kant), sondern zu einem gegebenen Wort seinen Begriff, und zu dem begriffenen Gegenstand sein Wort, seinen klaren sprachlichen Ausdruck. Sowohl das gegebene Wort wie das gefundene wird aber irgendwie als segenbergendes Geschenk (als befreiende Gabe) empfunden, und solches Empfinden, dem religiösen Gefühl eng verwandt, verbürgt der Sprache da, wo nicht müßiges Spiel der Phantasie, abergläubische Einbildung, sondern ernstes Sinnen und Trachten waltet, ihr Recht und ihre Kraft zu schöpferischer Urteilsbildung; so auch in Bezug auf die Unsterblichkeit. Gerade die Religion der Vernichtung, der Buddhismus beweist das. „Versenkten Geistes, die Unentwegten, die gewaltig ringen immerdar, sie ergreifen das Nirwâna, den Gewinn, über welchen kein anderer Gewinn". Nirwâna, obwohl man weder sagen darf, daß dort die Seele ist, noch daß sie nicht ist, wird dennoch bezeichnet als das „Land des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet", als das „unermeßliche, unergründliche Meer der Ewigkeit", die Schrankenlosigkeit, wo kein Entstehen und Vergehen mehr ist (Sprüche des Dhammapada). Solche sprachlichen Ausdrücke zwingen auch dem Philosophen den Gedanken an ein positives Ideal der Unvergänglichkeit auf. Mächtiger aber als bei dem Buddhisten ist die Sehnsucht des Christen nach dem absolut Befreienden und Beseligenden; denn erst das thätige Streben und Schaffen im Dienst des Gottesreiches entbindet die Vollkraft motorischer Lebensinnervation, ohne deren Mitwirkung die Sensibilität des Empfindens und Vorstellens quieszierend bliebe. Darum fallen in den christlichen Gedankenkreis diejenigen Wortsymbole,

welche das irdische Leben als Arbeitsfeld und Rüsttag für ein höheres Sein charakterisieren. Die Fülle der Gottesliebe, wie sie das im Reich Gottes thätige Christenherz erfüllt, ist unmittelbare Unendlichkeit. In dem Maße, wie die reale Basis lebenswahren Empfindens gegeben ist, muß die positive Freude an den Bildern christlicher Verklärungshoffnung bejaht werden: direkte Verneinung wäre eine Verletzung der Kulturpflicht, dem innerlich erfaßten Ideal angemessene äußere Fassung zu geben. Jede Andeutung definitiver Trostlosigkeit, jede Verkürzung der naturgemäßen Schlußfolgerung von der intensiven Unendlichkeit auf eine entsprechende äußere Daseinsfülle hieße den gesunden geistigen Lebenstrieb unterbinden mit Hilfe von ungesunden Voraussetzungen, die der abstrakten Denkweise erborgt würden, obwohl diese erst jenem ihren Ursprung verdankt. Darum wird der bloß theoretische Streit um die Kategorien der Ewigkeit, Unendlichkeit, Unsterblichkeit so resultatlos verlaufen wie jene Kontroverse zwischen Averroisten und Alexandristen: als siegend erschien schließlich die Partei, welche, obwohl ihr theoretisches Dogma negativ lautete, doch die ethischen Grundlagen des mittelalterlichen Christentums mehr als die Gegner zu wahren geeignet war: die Averroisten. (Diese leugneten die Unsterblichkeit, vertraten aber die pluralistische Psychologie gegenüber dem Pantheismus der Alexandristen, welche insofern die Unvergänglichkeit lehrten, als die Einzelseelen ihrem Wesen nach mit der Weltseele identisch und somit nur Eine Seele seien). — Ergebnis: Die Stellung zur Unsterblichkeit wird eine positive sein, falls 1. die Gottesgewißheit als höchster konkreter Inhalt des (ethisch bestimmten) Bewußtseins vorausgesetzt wird; 2. das Eine Wunder, welches in dem Sein des Weltganzen liegt, unter dem korrekten Bilde einer schöpferischen Gottesthat angeschaut wird, und demgemäß auch 3. die Zukunftshoffnung, welche der christlichen Wertschätzung des Lebens entspricht, in direkte Beziehung zu der Idee jener schöpferischen Gottesthat gesetzt wird. Und dies ist nicht nur möglich, sondern unerläßlich. Nur das reine Herz schaut Gott; so weit dies Herz ein endloses Sein zu wünschen vermag, darf es dessen Verwirklichung auch erwarten. Die beiden Inhalte des christlich bestimmten Gemütslebens, a) die Idee des Vatergottes als der freien, schöpferischen Liebe und b) die Hoffnung, daß von dem „unendlichen" Wert der Liebe Gottes nichts Zukünftiges scheiden kann und daß dem „unendlichen" Ernst der Lebensaufgabe keine Fernsicht Abbruch thun darf, kommen in so gleichartiger Weise zu stande, daß eins ohne das andere kaum gedacht werden kann. Sind nun die Realgründe beider Ideen unerschöpflich, so werden auch die Versuche zu formeller Gestaltung des Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens ebenso untilgbar sein wie die Kraft der Sprache überhaupt. Die Sprache als Tochter der schaffenden Empfindung ist zugleich des zeugenden Erkenntniswillens Gefährtin und durch ihn Mutter des geschaffenen Gedankens; ihr kommt es zu, in Gemäßheit jener lebenswahren Empfindung deren Wesensgehalt zu bejahen.

Ausführliche Erörterung und Begründung dieser Thesen s. in meiner Schrift „Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung" (Stud. z. vgl. Religionswissenschaft II), 1894. **G. Runze.**

**Unterrichts- und Bildungswesen, theologisches.** — Quellen und Litteratur: W. Möller, Lehrbuch d. Kirchengeschichte, 1. Bd, neu bearbeitet von H. v. Schubert; 3. Bd, bearbeitet von G. Kawerau, Tübingen und Leipzig, 1902 bezw. 1899; K. A. Hase, Kirchengeschichte, 11. Aufl., Leipzig 1886; K. Müller, Kirchengeschichte, 1. Bd, Freiburg i. Br. 1892; 2. Bd, Tübingen und Leipzig 1902; A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902; derſ., Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts (TU II, 2); derſ., Die Quellen der sog. apostolischen Kirchenordnung nebst einer Untersuchung über den Ursprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen (TU II, 5), Leipzig 1886; M. Siebengartner, Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen, Freiburg i. Br. 1902; E. Sachsse, Die Lehre von der kirchlichen Erziehung, Berlin 1897; H. Hering, Die Lehre von der Predigt, Berlin 1905; O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885; Fr. X. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagoge, Freib. i. Br. 1907. — A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 1.—4. Bd, 1. bezw. 2. Aufl. Leipzig 1896 bis 1903; Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, 2. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1896 bis 97; A. L. Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 8. Aufl., bearbeitet von Dove und Kahl, Leipzig 1877; K. J. Hefele, Konziliengeschichte, 2. Aufl., 4 Bde, Freiburg i. Br. 1873—79; Fr. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, Stuttg. 1885; G. Müller, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der sächsischen Landeskirche (= Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, IX und X), Leipzig 1894 u. 95. — A. L. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh., 2 Bde, Weimar 1845—46; E. Sehling, Die evangelischen Kirchen-

ordnungen des 16. Jahrh., 1. Bd, 1. u. 2. Abt., Leipzig 1902—04; A. L. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851; O. Mejer, Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen, Hannover 1889; K. Köhler, Lehrbuch des deutschen evangelischen Kirchenrechts, Berlin 1895; P. Drews, Der evangelische Geistliche (Monographien zur deutschen Kulturgeschichte, XII), Jena 1905; Th. Kolde, Martin Luther, 2 Bde, Gotha 1884—93; J. Köstlin, Martin Luther, 5. Aufl. bearbeitet von G. Kawerau, 2 Bde, Berlin 1903; G. Rietschel, Luther und die Ordination, 2. Ausg., Wittenberg 1889; Württembergische Kirchengeschichte, hsgeg. vom Calwer Verlagsverein, Calw und Stuttgart 1893; E. Blösch, Geschichte der schweizerischen reformierten Kirchen, 2 Bde, Bern 1898—99; R. Stähelin, Huldr. Zwingli, sein Leben u. Wirken, 2 Bde, Basel 1895—97; F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation, 2 Bde, 2. Ausg., Frankf. a. M. 1864; W. Diehl, Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen, 3. Bd (Monum. Germ. Paedagog. XXXIII), Berlin 1905; G. Egelhaaf und W. Diel, Vorträge, gehalten auf der VII. Generalversammlung des Vereins für Reformationsgeschichte (Schriften d. Vereins für Reformationsgesch., Schrift 83), Halle a. S. 1904; K. Brunner, Die badischen Schulordnungen, 1. Bd (Mon. Germ. Paed. XXIV), Berlin 1902; Phil. Jak. Speners Hauptschriften, bearbeitet von Paul Grünberg (Bibl. theol. Klassiker, XXI), Gotha 1889; Ph. J. Spener, Theologische Bedenken und andere briefliche Antworten, 4. Bd, Halle, Waisenhaus, 1709; W. Hoßbach, Ph. J. Spener u. seine Zeit, 2 Bde, Berlin 1828; P. Grünberg, Spener, 3 Bde, Göttingen 1893—1906; Veit Ludw. von Seckendorff, Christen-Staat, Leipzig bei Thom. Fritschen, 1706; G. Kramer, A. H. Franckes pädagogische Schriften, 2. Aufl., Langensalza 1885; Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, im Auftrage der evangel. Kirchenbehörden, Stuttgart, Grüninger, mehrere Jahrgänge (citiert: A.K.); Protokolle der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz vom 8. bis 14. Juni 1882; dies. vom 12.—18. Juni 1884, Stuttgart 1882 bezw. 1884; Chr. H. Ebhardt, Gesetze, Verordnungen und Ausschreiben für den Bezirk des Königl. Konsistoriums zu Hannover, 1. Bd, Hann. 1845; G. Uhlhorn, Die praktische Vorbereitung der Kandidaten der Theologie für das Pfarr- und Schulinspektoratsamt, 2. Aufl., Stuttgart 1887; G. Schmidt, Die Notwendigkeit u. Möglichkeit einer praktischen Vorbildung der evangelischen Geistlichen, Berlin 1893. — S. Bender, Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland, Braunsberg 1868; C. Braun, Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diöcese Würzburg, 2 Bde, Würzburg 1889—97; [Ginzel], Die theologischen Studien in Oesterreich und ihre Reform, Wien 1872. — Die übrige Litteratur, namentlich die über die einzelnen evangelischen Predigerseminare, s. im Artikel selbst; vielfach beruhen die Angaben auch auf brieflichen Mitteilungen der Leiter der betreffenden Anstalten, die alle bereitwilligst Auskunft gegeben haben.

Gliederung des Artikels: I. Die Anfänge; II. Die Kloster- und Kathedralschulen und Universitäten des Mittelalters; III. Theologisches Unterrichts- und Bildungswesen seit der Reformation (bes. in Deutschland): 1. in der evangelischen Kirche: a) Prüfungen und Studium; b) Kandidaten, Vikarie und Predigerseminar; 2. in der römisch-katholischen Kirche.

Der Artikel „Universitäten" ist vorausgesetzt.

I. Die Anfänge. Es hat lange gedauert, ehe selbst die ersten Spuren einer Sorge um die Vorbildung und Vorbereitung der Lehrer der Gemeinden in der christlichen Kirche sich zeigten. So lange das Charisma die Träger der Gemeindeämter bestimmte, war derartiges ja überhaupt ausgeschlossen, und gerade das Recht zu lehren hat man noch weithin charismatisch Begabten zuerkannt, als die Ämter der Verwaltung und des Kultus schon mehr und mehr nach menschlichem Ermessen besetzt wurden. „Bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts gab es wahrscheinlich überall noch freie Lehrer, Laien, die im Gottesdienst reden und auch sonst eine Lehrthätigkeit ausüben durften" (TU II, 5 S. 88). Am nächsten hätte es gelegen, wenigstens bei dem Vorleser (*ἀναγνώστης*, Lector), der schon früh als besondere gottesdienstliche Person erscheint, von vorneherein nach einer gewissen Vorbildung zu fragen, und spätestens aus dem ersten Drittel des 3. Jahrhunderts stammt auch wohl die in der sog. Apostolischen Kirchenordnung (s. Bd I S. 730 ff.) Kap. 19 sich findende Bestimmung: *ἀναγνώστης καθιστανέσθω πρῶτον δοκιμῇ δεδοκιμασμένος . . . εὐήκοος, διηγητικός*, aber zunächst wurde auch die Kunst des Lesens zur Erbauung der Gemeinde als eine Gabe des hl. Geistes angesehen (TU II, 2 S. 234; II, 5 S. 86).

Eine Nachwirkung dieses enthusiastischen Vertrauens, daß Gott durch seinen Geist den Seinen allezeit die rechten Männer erwecken und sie auch mit den rechten Gaben und Kenntnissen ausstatten würde, ist es dann wohl, daß man noch lange die Lehrer der Gemeinde mehr werden, als bilden läßt. Anders wäre es vielleicht gewesen, hätte man von vorneherein im Bischof auch den eigentlichen und notwendigen Träger des Lehramtes gesehen; aber wenn er auch der Regel nach dafür galt (z. B. bei Justin, Apol. I, 67), allgemein ist er es doch erst im 3. Jahrhundert geworden (Möller, Kirchengesch. I, S. 749). So war es freilich auch früher schon wünschenswert, daß er *παιδείας μέτοχος, δυνάμενος τὰς γραφὰς ἑρμηνεύειν* sei, aber es wird auch der Fall ins Auge gefaßt, daß

er ἀγράμματος ist, und wichtiger, als gelehrte, ist Herzensbildung (Apost. Kirchenordnung, Kap. 16); vielfach scheint der Lektor neben der Vorlesung auch gleich die Auslegung des Textes besorgt zu haben (TU II, 5 S. 88), und wo auch er versagte, konnten jederzeit die freien Lehrer eintreten.

Wohl begegnen wir schon vom Ende des 2. Jahrhunderts an gelehrten christlichen Schulen, unter denen die sog. Alexandrinische Katechetenschule (s. Bd I S. 356 ff.) die berühmteste ist. Aber sie sind nicht aus dem Gedanken hervorgegangen, für die Bildung des heranwachsenden Klerus zu sorgen, haben vielmehr wahrscheinlich zunächst lediglich apologetischem Interesse gedient. Dennoch sind sie im Erfolg gewiß vielfach zu einem Hauptmittel für die Ausbildung christlicher Lehrer geworden (Möller a. a. O. S. 253 f.) und haben, den heidnischen Philosophen- und Rhetorenschulen nachgebildet und die christliche Wahrheit mit den Mitteln heidnischer Wissenschaft verarbeitend, viel dazu beigetragen, den heidnischen Wissensstoff in die christliche Gemeinde einzuführen. Nicht im entferntesten darf man aber an irgend eine Art pflicht- oder gewohnheitsmäßigen Besuchs dieser Schulen denken.

Die ersten Anfänge zur bewußten Heranbildung geistlichen Nachwuchses fallen mit der Entstehung der Ordines (s. Bd XIV S. 425 f.) im 3. Jahrhundert zusammen. Sie sind aus den Bedürfnissen der kirchlichen Praxis hervorgegangen, doch werden dann ganz von selbst die niederen Ämter zu einer Vorschule für die höheren. Bald wird es als etwas Empfehlens- und Nachahmenswertes angesehen, daß jemand alle Ordines nacheinander bekleidet und zum höheren nur vom niederen aufsteigt. Rühmend hebt Cyprian (Ep. 55, 8) von Cornelius von Rom hervor: non ad episcopatum subito pervenit, sed per omnia ecclesiastica officia promotus . . . ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit; und Zosimus (Ep. 11) hat später die Zeiten für die einzelnen Stufen sorgfältig abgegrenzt: er fordert fünf Jahre für die niederen Weihen, vier Jahre für den Subdiakonat und abermals fünf Jahre Dienst als Diakon. In der afrikanischen Kirche erscheint dann die Forderung, daß niemand ohne Prüfung von einem Ordo zum anderen zugelassen werde; Cyprian (Ep. 29) hat sie zuerst gestellt (vgl. Ritschl, Cyprian von Karthago, S. 170 f.), und das Konzil zu Hippo (393) hat sie sich zu eigen gemacht (Hefele, Konziliengeschichte, II, S. 57).

Vor allem werden es praktische Fertigkeiten gewesen sein, die man zum Inhalt einer solchen Prüfung machte. Sie lernten sich am besten durch das Beispiel und die Übung, und sie sich anzueignen genügte ein amtlich-dienstlicher Verkehr. Vielfach hatte sich aber auch schon ein engerer persönlicher Verkehr, eine Art Hausgenossenschaft des Bischofs mit den jüngeren Klerikern zum Zweck ihrer Unterweisung herausgebildet, die sog. Diatribe (Siebengartner, Schriften und Einrichtungen, S. 10 f.). Sind aus älterer Zeit die Nachrichten über sie unklar und unbestimmt, so sind aus dem Ende des 4. Jahrhunderts uns die ersten bestimmteren Angaben über eine derartige Einrichtung erhalten. Wieder ist es Afrika, wo wir sie am meisten ausgebildet finden. Hier verband Augustinus mit ihr Formen des Mönchtums und gestaltete sie dadurch geradezu zu einer Art Klerikerschule, wenn man darunter nicht ein Unternehmen zur Heranbildung werdender, sondern nur zur Ausbildung schon im Dienste befindlicher Kleriker verstehen darf (s. Bd II S. 274, 41 ff.). Augustinus' „De doctrina christiana", namentlich das 4. Buch, eine Art Homiletik (Hering, Lehre von der Predigt, S. 28 ff.), und die kleine Schrift „De catechizandis rudibus" können uns zeigen, was etwa in dieser Schule getrieben wurde. Nachweislich sind mehrere exegetische Schriften des Augustinus aus den mit den jungen Klerikern betriebenen Studien erwachsen. Über die inhaltreichen belehrenden Tischgespräche hat uns Possidius (s. Bd XV S. 574 ff.), selbst ein Schüler des Augustinus, in der Vita seines Lehrers wertvolle Nachrichten hinterlassen.

Zahlreiche Bischöfe sind aus jener Schule damals hervorgegangen, die nun ihrerseits wohl wieder in ähnlicher Weise erziehlich auf ihren Klerus einwirkten, so daß wir überall, wo sie im Amte standen, derartige Schulen annehmen dürfen. In Afrika begegnen uns Alypius von Tagaste, Evodius von Uzalis, Profuturus von Cirta, Severus von Mileve und Urbanus von Sicca (Eggersdorfer, Der hl. Augustinus, S. 130 ff.). Aber auch über Afrika hinaus wird Augustinus Nachfolger gefunden haben. Was wir im 5. und 6. Jahrhundert an ähnlichen Einrichtungen in Südgallien und Spanien finden — z. B. Lerinum (s. Bd XI S. 400 ff.) und sein berühmter Schüler Cäsarius von Arles (s. Bd III S. 622 ff.) —, —, wird auf seinen Einfluß zurückgehen.

Doch müssen wir vor übereilten Verallgemeinerungen gerade in dieser ältesten Zeit uns hüten. Der Bildungszustand und die Einrichtungen sind in den einzelnen Gebieten

der Kirche sehr verschieden gewesen. Unsere Nachrichten aber sind um so unsicherer, als wir bei den wenigen Quellen, die wir haben, noch nicht einmal überall mit Sicherheit den Ort ihrer Entstehung angeben können. —

II. Die Kloster- und Kathedralschulen und Universitäten des Mittelalters. Was bisher sich herausgebildet hatte, ist durch die Stürme der Völkerwanderung vielfach wieder vernichtet worden. Was aber an Fürsorge für die Bildung des Klerus sich findet, stellt zunächst als Rückkehr zu den ehemaligen Einrichtungen sich dar. So bestimmte das Konzil zu Vaison (529) unter ausdrücklichem Hinweis auf ältere italische Verhältnisse, daß die Presbyter die jüngeren Kleriker in ihr Haus aufnehmen und sie im Psalmengesang, in kirchlichen Lektionen und im göttlichen Gesetz unterrichten sollten (Hauck, Kirchengesch. Deutschl. I, S. 219). Das Konzil zu Bracara (569) beschloß, damit auch alte Bestimmungen erneuernd, daß niemand Priester werden solle, der nicht wenigstens ein Jahr lang das Amt des Lektors oder des Diakonen verwaltet und so die kirchlichen Ordnungen kennen gelernt habe (MSL Bd CXXX, S. 566). Und auch das, was die nach Benedikts von Nursia (s. Bd II S. 577 ff.) Vorbild neu gegründeten Klöster auf unserem Gebiete leisten, unterscheidet sich nicht wesentlich von dem, was ehemals schon Augustinus und seine Schüler eingerichtet hatten.

Mögen die Benediktinerklöster von Anfang an den Betrieb der Wissenschaften in ihre Regel aufgenommen (a. a. O. S. 582, 22 ff.), oder mag erst Cassiodorius (s. Bd III S. 749 f.) wissenschaftlicher Arbeit in den Klöstern das rechte Ansehen verschafft haben, etwas Neues gegenüber Augustinus' Bestrebungen wird doch erst dadurch geschaffen, daß bewußtermaßen die Heranbildung der Jugend zum kirchlichen Dienst als Aufgabe der Klöster erkannt wird und Klosterschulen für Knaben begründet werden. Möglich, daß derartiges hier und da in manchen Klöstern schon früher geschehen ist, indem die sog. Oblati, die den Klöstern schon im frühesten Alter (im 7. oder schon im 5. Jahre) zugebrachten Knaben, von selbst auf Unterricht der Jugend führten (Specht, Gesch. des Unterrichtswesens, S. 9 f.), die ersten sicheren Spuren planmäßiger Klosterschulthätigkeit finden sich in der angelsächsischen Kirche. Von hier haben sowohl Bonifacius (s. Bd III S. 301 ff.), wie Alkuin (s. Bd I S. 365 ff.) die Sache nach Deutschland und in das Frankenreich getragen, und in ihrer Nachfolge hat Karl der Große seine berühmte „Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis" (um 790) erlassen (Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, S. 186 ff.). Chrodegangs (s. Bd IV S. 82 f.) Reformen haben wohl von vornherein unter dem Einfluß solcher Bestrebungen gestanden, so daß er bei seiner Organisierung der Weltgeistlichkeit gleich die von den Kanonikern zu leitenden Kathedralschulen den Klosterschulen an die Seite stellte (Specht a. a. O. S. 12).

Aus Karls des Großen und Alkuins Bestimmungen gewinnen wir einen deutlichen Einblick in das theologische Unterrichtswesen ihrer Zeit. Der Unterricht begann mit dem Psalmenunterricht. Der Psalter, das tägliche Gebetbuch der Kleriker, diente außer den elementarsten Katechismusstücken (Glaube und Vaterunser) sowohl als erster Lern- wie als erster Lesestoff; er wurde ganz auswendig gelernt. Ihm folgten die wichtigsten religiösen Formeln, das Athanasianum, der Exorcismus, das Pönitentiale u. dgl., weiterhin das Evangelium oder die Lektionen des Comes und die Homilien für die Sonn- und Festtage. Zum Unterricht im Lesen trat bald der Unterricht im Schreiben und im kirchlichen Gesang; außerdem das Berechnen der kirchlichen Festtage und die lateinische Grammatik. Gefördertere studierten die „Regula pastoralis" Gregors des Großen (s. Bd VII S. 87, 7 ff.), Isidors „De officiis ecclesiasticis" (s. Bd IX S. 449, 36 ff.) und den Pastoralbrief des Gelasius (s. Bd VI S. 473), wozu für die Kanoniker noch die „Regula de vita canonica", für die Mönche die „Regula S. Benedicti" kam (Specht a. a. O. S. 58 ff. bes. 62 f.).

Damit war die wichtigste geistliche Ausbildung, die sich jemand zur Not auch wohl in den Pfarrschulen aneignen konnte, wie sie eigentlich bei jeder Pfarre vorhanden sein sollten (Specht a. a. O. S. 26), erschöpft. Wer weitere Ziele verfolgte, der trat nunmehr in das Studium der sieben freien Künste ein, das mindestens seit Augustinus' Zeit, seitdem Martianus Mineus Felix Capella die Septem artes liberales unter dem Bilde der Hochzeit Merkurs mit der Philologie in neun Büchern dargestellt hatte (A. Ebert, Geschichte der Literatur des Mittelalters, I, 2. Aufl., S. 482 ff.), mehr und mehr die Grundlage höherer Bildung geworden war und es das ganze Mittelalter hindurch, ja bis in die Reformationszeit hinein geblieben ist. In die Grammatik, den ersten Teil des Triviums (der ersten drei Stücke der Artes liberales), waren die Schüler schon notdürftig eingeführt; zu ihr gehörte nun aber auch die Lektüre der lateinischen Schriftsteller; Catos

Distichen (Ferd. Hauthal, Catonis philosophi liber, Berlin 1869) machten hier den Anfang, Virgil und Ovid waren die wichtigsten klassischen Autoren, die freilich häufig durch die christlichen Dichter Juvencus und Sedulius ersetzt wurden. Auf die Grammatik folgten als fernere Teile des Triviums die Rhetorik und Dialektik, erstere namentlich an Ciceros „De inventione" studiert und vielfach unmittelbar mit dem Rechtsstudium verbunden, im übrigen aber seltsamerweise gering geachtet, da es nach Isidors Wort zur Verkündigung des Wortes Gottes „des Wortgepränges eines Rhetors" nicht bedürfe; die Dialektik in Disputationen geübt und mehr und mehr im Dienste der Scholastik als „Königin des Schulunterrichts" sich herausbildend. Wohl galt das Trivium, das sprachliche Studium, als das Fundament, auf dem die gesamte theologische Gelehrsamkeit sich aufbauen konnte; dennoch begnügte in der Regel auch der gelehrte Theologe sich nicht mit den sprachlichen Fächern, sondern schritt zum Quadrivium oder zur Mathematik fort, die in Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie sich teilte, und die infolge dieser Kultivierung durch die Theologen mehrfach rein theologisch bestimmt war. Bei der Arithmetik war der Komputus, die kirchliche Zeitrechnung, deren Grundzüge ja schon dem elementarsten Unterricht angehörten, ein Hauptgegenstand des Studiums; astronomische Kenntnisse bildeten dazu die notwendige Ergänzung; vielfach wurde aber auch die mystische Bedeutung der Zahlen im pythagoräischen Sinne behandelt, und die Schüler in die tieferen Geheimnisse der Zahlenlehre eingeführt. Das gründliche Studium der Musik erforderte auch theoretische Kenntnisse, Orientierung über Tonart und Rhythmus, über Klanggeschlechter und Vermischung; es wurde deshalb zuweilen direkt mit dem Studium der Arithmetik verbunden. Das Studium der Geometrie aber würde man heute als Geographie bezeichnen.

Neben den freien Künsten, die einzelnen auch wohl, so weit sie nicht direkt der Theologie dienten, als ungeistlich und unchristlich erschienen (vgl. Isidor, Mon. reg. cap. IX), liefen aber patristische, kanonistische und vor allem exegetische Studien selbstständig her. Namentlich Augustinus wurde eifrigst gelesen; die vielen mit deutschen Glossen versehenen Handschriften der „Canones Conciliorum" und der „Decreta Pontificum" zeigen, daß man sich viel mit ihnen befaßt hat; und daß exegetische Studien als selbstverständlich erachtet wurden, hören wir von Rabanus, der (De clericorum institutione, III, Kap. 1) sagt, daß kein Kleriker auf theologische Bildung irgend einen Anspruch erheben könne, wenn er nicht hinreichende Bibelkenntnis besäße (Specht a. a. O., bes. S. 81 ff.).

In das 12./13. Jahrhundert fällt die Entstehung der Universitäten (s. den Art). Von jetzt an wird es mehr und mehr Sitte, daß die, die höhere theologische Bildung begehren, diese auf dem Studium generale sich suchen. Vor allem wetteifern die Orden darin, stets mehrere ihrer Glieder studieren und akademische Grade sich erwerben zu lassen. Aber auch Fürsten und Städte machen den Erwerb bestimmter Pfarrstellen von dem Besitz akademischer Grade abhängig (Beiträge zur sächs. Kirchengesch. X, S. 157 f.). So ersetzen diese vielfach die durchweg vernachlässigten und veräußerlichten Amtsprüfungen, und immer steht eine große Zahl gelehrter Theologen auch im praktischen Amte; freilich nicht gerade in den höchsten Stellen, da es mehr und mehr möglich geworden ist, diese durch Gunst und Geld zu erwerben (Hase, Kirchengeschichte, S. 322 f.); doch sind die höchsten Beamten und Berater der Bischöfe und anderer hoher Geistlichen meist wissenschaftlich gebildete Leute und außer in der Theologie vor allem im kirchlichen Recht bewandert.

Im allgemeinen werden bei dem theoretischen, scholastischen (s. oben) Betrieb des Studiums die Erfordernisse des geistlichen Amtes vernachlässigt. Die Predigten der Zeit tragen vielfach den Stempel der Scholastik, den auch die Mystik nicht immer zu verbergen vermag (Hering a. a. O. S. 71 ff.).

Manche litterarische Erscheinungen aus der zweiten Hälfte des Mittelalters, die nach Erfindung der Buchdruckerkunst sich häufen, zeigen, daß man jenen Mangel empfand und ihn abzustellen suchte. Neben homiletischen Hilfsmitteln, die freilich nicht immer als einwandsfreie Führer sich erweisen (s. Bd XV, S. 652 ff.), und Büchern, die dem wichtigsten kirchlichen Institut, der Beichte, zu dienen bestimmt sind (s. vor allem Geffcken, Der Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts, I, Leipzig 1855, S. 28 ff.), finden sich auch Erscheinungen pastoraltheologischer Art, so vor allem der schon 1330 geschriebene, aber erst im 15. Jahrhundert verbreitete „Manipulus curatorum" des Guido de Monte Rotherii, und die Schriften des Basler Pfarrers Ulrich Surgant (um 1500).

Im 15. und 16. Jahrhundert dringen in die gelehrten Kreise der Geistlichen humanistische Ideen ein. Dadurch wird vielfach die theologische Bildung neu befruchtet und vor allem auch Bibelstudium wieder mehr an die Stelle der Scholastik gesetzt; doch giebt

es auch Geistliche, die anstatt theologisch lediglich humanistisch gebildet sind und mit der Verehrung für die Werke der Klassiker vielfach auch ihre Weltanschauung angenommen haben. —

III. Theologisches Unterrichts- und Bildungswesen seit der Reformation (bes. in Deutschland); 1. in der evangelischen Kirche; a) Prüfungen und Studium. Sobald aus der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts ein neues Kirchenwesen sich zu bilden begann, hat man verlangt, daß die Diener am Wort einer Prüfung sich unterziehen und ihre Befähigung beweisen sollten.

Was zunächst das Wittenberger Reformationsgebiet betrifft, so heißt es schon im „Unterricht der Visitatoren" (1527), der Grundlage zahlreicher evangelischer Kirchenordnungen, daß, bevor jemand zum Pfarrherrn oder Prediger angenommen würde, er zuvor dem Superattendenten solle vorgestellt werden; der solle ihn verhören und examinieren, wie er in Lehre und Leben geschickt, und ob das Volk mit ihm genugsam versehen sei, auf daß kein Ungelehrter oder Ungeschickter zur Verführung des armen Volkes aufgenommen würde (Weber, Melanchthons Kirchen- und Schulordnung, Schlüchtern 1844, S. 104 f.). Die Superintendenten mit dieser Prüfung zu betrauen, war nur ein vorläufiger Versuch; bald heißt es (Kursächsische Visitationsartikel 1529 und 1533: Richter, Evangel. Kirchenordnungen, I, S. 103, 226), daß ein zum Pfarrherrn Auserseheuer zum Verhör an den Hof solle geschickt werden; durch die Reformatio Wittebergensis (1545) wird die Prüfung der theologischen Fakultät übertragen, bis endlich durch die kursächsische Kirchenordnung von 1580 die oberste geistliche Behörde damit betraut wird (Richter a. a. O., S. 83, 90; Sehling, Kirchenordnungen, I, 1, S. 377 ff.). Das ist dann in den meisten evangelischen Landeskirchen vorläufig Recht geworden, immer zunächst aber so, daß die bevorstehende Anstellung zur Prüfung erst den Anlaß bietet.

Es liegt auf der Hand, daß Luther und Melanchthon, selbst durch gelehrtes Studium herangebildet und selbst Lehrer an der Universität, keinen anderen als den akademischen Bildungsgang für den evangelischen Geistlichen wünschen konnten. So macht denn auch von vorneherein der „Unterricht der Visitatoren" neben der Geschicklichkeit die Gelehrsamkeit zum Gegenstand der Prüfung. Dennoch haben die Examina der ersten Jahrzehnte oft genug gänzlich davon absehen müssen, weil wissenschaftlich gebildete Examinanden nicht zur Verfügung standen. Das Wittenberger Ordiniertenbuch 1537—60 (herausgegeben von Buchwald, Leipzig 1894), das — da anfangs Wittenberg für fast alle evangelischen Landeskirchen ordinierte — einen großen Teil der ersten evangelischen Geistlichen umfaßt, nennt neben 647 aus der Wittenberger Universität Hervorgegangenen und 125 sonstigen Gelehrten auch 425 Schulmeister, 81 Kantoren und 211 Küster, bei denen gelehrte Bildung z. T. mindestens höchst zweifelhaft ist, und außerdem 161 Ordinierte, die zweifellos keine gelehrte Bildung besessen haben, z. T. Handwerker, Tuchmacher oder auch kurzweg als Bürger Bezeichnete. Trotz Leonhard Hutters Protest gegen jesuitische Vorwürfe (Gründtlicher Bericht vom ordentlichen und rechten Apostolischen Beruf und Ordination der Lutherischen Evangelischen Prediger- Wittenberg 1608) läßt es sich also doch nicht bestreiten, daß bei den Lutherischen auch „gemeine Laien zu Predigern berufen und aufgestellt" worden sind (vgl. auch Drews, Der evangelische Geistliche, S. 20 und 22 f.). Wird auch übertrieben sein oder zu den verschwindenden Ausnahmen gehört haben, was die Jesuiten auch behauptet haben, daß manche noch nicht einmal hätten lesen oder schreiben können — da die, die nicht selbstständig eine Predigt abzufassen im stande waren, doch mindestens eine mußten vorlesen können —, so hat vielfach doch wohl die elementarste Vorbildung zur Versehung eines geistlichen Amtes ausreichen müssen. Die Prüfung wird in der ältesten Zeit vielfach wesentlich in der Abnahme des Versprechens bestanden haben, die reine evangelische Lehre zu predigen, wie solche Verpflichtung vor allem die Goslarer Kirchenordnung uns aufbehalten hat (Richter a. a. O. S. 154 ff.).

Doch hat man nicht abgelassen auf gelehrte Vorbildung zu dringen. Im Jahr 1544 wird in Leipzig ausdrücklich festgesetzt, daß keiner solle angestellt werden, der nicht eine Zeit lang auf einer Universität gewesen sei; werde ein Nichtstudierter für ein Amt vorgeschlagen, so solle er erst einige Zeit studieren; nur ganz ausnahmsweise sollte es genügen, wenn er bei einem Superintendenten oder Pfarrer in praxi den Kirchendienst kennen gelernt habe (Drews a. a. O. S. 16). So wurde eine gewisse gelehrte Bildung jedenfalls bald die Regel. Mindestens dürfen wir die Bildung, wie eine Lateinschule sie darbot, bald als die Durchschnittsbildung des geistlichen Standes voraussetzen. Und um so mehr konnten die Lateinschulen als geeignete Bildungsstätten angesehen werden, als religiöser und direkt theologischer Unterricht eine breite Stelle in ihnen einnahm. Lehrer

an diesen Schulen werden geradezu als Professoren der Theologie bezeichnet (Beiträge zur sächs. Kirchengesch., X, S. 137), und die in den Religionsstunden behandelten lateinischen Katechismusauslegungen wachsen mehr und mehr zu Kompendien der Dogmatik sich aus (vgl. z. B. Conr. Dieterici Institutiones Catecheticae, neu herausgegeben von A. G. Dieckhoff, Berlin 1864); ja vielfach waren in den Lateinschulen geradezu Melanchthons „Examen Ordinandorum" (CR XXIII, S. 1 ff.), um 1552 von ihm zusammengestellt, und später Selneckers „Explicatio Examinis Ordinandorum" (s. Bd XVIII S. 189, 50 ff.), die meistgebrauchten Kompendien der lutherischen Theologen im 16. und 17. Jahrhundert, als Schulbücher im Gebrauch.

Sie zeigen uns, daß die Dogmatik ziemlich uneingeschränkt in der damaligen theologischen Bildung die Herrschaft führte. In der kursächsischen Kirchenordnung von 1580, die neben jenen Kompendien über die an die jungen Theologen gestellten Anforderungen mit am eingehendsten uns unterrichtet, wird freilich auch auf die Bekanntschaft mit der Schrift besonderes Gewicht gelegt; ausdrücklich wird gefordert, daß festgestellt werde, ob die Examinanden auch „selbst in der Bibel nachgeschlagen und sich des eigentlichen Verstandes dort erholet hätten". Dennoch kommt die Schrift nur als Spruchsammlung für die dogmatischen Artikel in Betracht; als selbstständiger Prüfungsgegenstand erscheint sie nicht. Das anfängliche ernstliche Bestreben, die lutherischen Theologen vor allem zu Schrifttheologen zu erziehen (vgl. Beiträge zur sächs. Kirchengesch., X, S. 132 f.), war also bald verkannt oder mißverstanden worden. Dagegen ist es bedeutsam, daß in der kursächsischen Kirchenordnung die Ablegung einer Probepredigt zum Bestehen des Examens erforderlich ist; das ist ein verheißungsvoller Ansatz. Einzelne aufbehaltene Prüfungen (besonders Melanchthons: s. Drews a. a. O. S. 41; vgl. auch Zeitschrift für niedersächs. Kirchengeschichte, VIII [1904], S. 121, 167 ff., 196 ff. u. ö.) verraten uns, inwieweit im allgemeinen die Examinanden den gestellten Anforderungen entsprachen.

Eine ganz besondere Stellung nimmt in den lutherischen Gebieten Württemberg ein. Hier stiftete Herzog Ulrich zur Heranbildung von Staats- und Kirchendienern das sog. Stipendium an der Landesuniversität und überwies ihm am 6. August 1547 das Tübinger Augustinerkloster. Herzog Christoph sorgte auch für den jüngeren theologischen Nachwuchs, indem er 13 Klöster in evangelische Klosterschulen umschuf, von denen freilich 4 sehr bald wieder eingingen. Landeskinder im Alter von 14 oder 15 Jahren, die die Aufnahmeprüfung in Stuttgart bestanden hatten, fanden in ihnen Aufnahme und wurden dann außer in den gewöhnlichen Fächern der Lateinschule und in den Anfangsgründen des Griechischen auch schon unter ganz spezieller Rücksicht auf ihren späteren Beruf unterrichtet; sie wurden eingehend mit dem Neuen Testament in lateinischer Übersetzung bekannt gemacht, wurden in den Psalter und die Perikopen eingeführt und im Chorgesang geübt. Aus den niederen, grammatischen kamen sie dann in eine der 4 höheren Klosterschulen, Bebenhausen, Herrenalb, Hirschau und Maulbronn, wo zu den genannten Fächern vor allem das Alte Testament, Dialektik und Rhetorik hinzutraten. 16 Jahre alt konnten sie in das Tübinger Stipendium oder Stift aufgenommen werden. Hier bereiteten sie sich zwei Jahre auf das Baccalaureat oder Magisterium vor, indem sie den Kursus der Artisten-Fakultät absolvierten (s. d. A. „Universitäten"); nur nebenbei widmeten sie sich theologischen Studien, indem sie Vorlesungen über ein theologisches Kompendium und über die Pastoralbriefe hörten. Erst im dritten Jahre wandten sie sich ganz dem Berufsstudium zu. Im wesentlichen ist die Anlage des Studiums bis heute die gleiche geblieben (Württembergische Kirchengeschichte, S. 365, 401 f., 444 f. u. ö.). —

Nicht minder hat man auf reformierter Seite von Anfang an die gehörige Ausbildung der Geistlichen betont. Von früh an hat Zwingli durch die Umgestaltung des Großmünsterstifts in eine theologische Lehranstalt und durch die Einrichtung der sog. „Prophezei" ihr Rechnung getragen. Mit letzterer glaubte er das wieder ins Leben zu rufen, was 1 Ko 14 von der gegenseitigen prophetischen Belehrung der ersten Christengemeinden berichtet ist (vgl. Antwort an Val. Compar: Schuler und Schultheß, Zwinglis Werke, II, 1, S. 15 f.). Fast täglich fand sie unter Zwinglis Leitung vormittags in der Großmünsterkirche, unter Myconius' Vorsitz nachmittags in der Frauenmünsterkirche statt; sie sollte nach Zwinglis Wunsch an die Stelle des bis dahin den Chorherren obliegenden Horengesangs getreten sein; doch nahmen außer diesen die Studierenden, die sich auf den geistlichen Beruf vorbereiteten, und alle Geistlichen der Stadt nebst ihren Kaplänen daran teil; getrieben aber wurde ausschließlich die Erklärung der heiligen Schrift, vormittags des Alten, nachmittags des Neuen Testaments (Stähelin, Huldreich Zwingli, II, S. 84 ff.).

Bald wurden für Ausbildung und Anstellung der Geistlichen feste Ordnungen in

Zürich geschaffen, die dann im ganzen für die verwandten kirchlichen Gebiete vorbildlich geworden sind. Unter Aufsicht des Rates waltet von 1532 an eine bestimmte Prüfungsbehörde, bestehend aus dem Antistes als Präsidenten, vier Ratsherren, den Professoren der Theologie und zwei Pfarrern, ihres Amtes. Vorgenommen aber wird die Prüfung also, daß „man für das erst Locos communes anzüche, demnach erfahre, wie beläsen und geübt die Fürgestellten in beiden Testamenten syend; was sie für ein Judicium in Scripturis habind, wie sie die bruchind, läsind und dem Volke erklärind" (Blösch, Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen, I, S. 91).

Während also im lutherischen Kirchengebiet zunächst in einseitigster Weise die Dogmatik betont wird, wird hier von vorneherein neben ihr der Bibelkenntnis und der praktischen Befähigung bei der Prüfung eine Stelle eingeräumt. Außerdem hat man in Zürich und danach überhaupt auf reformierter Seite von Anfang an nach der Befähigung für den geistlichen Stand überhaupt gefragt, ohne erst die Berufung für ein bestimmtes Amt abzuwarten und hat dadurch die ganze Weise von vorneherein praktischer gestaltet. Mehr und mehr bildet sich dann in beiden Kirchengebieten das gleiche Verfahren heraus.

Zunächst bleibt während des 17. Jahrhunderts der Zustand im Prinzip ziemlich unverändert. In Wirklichkeit löst der 30jährige Krieg vielfach alle Ordnung auf. —

Als man nach dem Kriege darauf sinnt, die Wunden zu heilen, die er geschlagen, da wendet man auch gerade unserer Frage eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu. Vor allem ist es der Pietismus, der auf bessere Vorbildung der Geistlichen dringt. Schon in den „Pia desideria" regt Spener die Frage an; in seiner Vorrede zu Dannhauers „Tabulae hodosophicae" (1690), die den besonderen Titel führt: „De impedimentis studii theologici" behandelt er sie ausführlich und kommt in den „Theologischen Bedenken" wiederholt auf sie zurück. Auch Großgebauer und Seckendorf (s. unten) weisen auf sie hin; am vollständigsten aber faßt vielleicht A. H. Francke alle Gedanken in seiner „Idea Studiosi Theologiae" (1712) zusammen. Bezeichnenderweise trennt er nicht die innere Zurüstung von der äußerlichen Ausbildung und stellt deshalb obenan die Forderung, daß „man zuerst und vor allen Dingen an einem Studioso Theologiae suche, daß sein Herz rechtschaffen sei vor Gott". Zur Grundlage des theologischen Studiums aber macht er jetzt mit Bewußtsein die hl. Schrift, die recht zu verstehen ein jeder Griechisch und Hebräisch lernen müsse. Neben die Dogmatik aber und die Controversiae theologicae tritt in bedeutsamer Weise das Studium der symbolischen Bücher. Und endlich wird auch die Kirchengeschichte, zwar zunächst nur, weil sie „ad accuratiorem exegesin Scripturae erfordert wird, nächstdem aber im Studio controversiarum am wenigsten entraten werden kann", zum Studium empfohlen. Was aber noch wichtiger ist, das Studium soll der Praxis dienen. „Wenn deshalb der junge Theologe einen soliden Grund in der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit geleget, inzwischen auch zu guter Übung und Erfahrung in den Wegen Gottes kommen ist, so richtet er auch dahin sein Gemüt näher, wie er geschickt werden möge, des guten Schatzes, so Gott in seine Seele geleget, auch andere durch öffentlichen Vortrag teilhaftig zu machen". Aufgabe seines ferneren Studiums ist also, sich auch praktisch auf sein späteres Amt vorzubereiten (Kramer, Franckes pädagogische Schriften, S. 407 ff.).

Eine Folge dieser Anregungen ist es, daß in verschiedenen Landeskirchen um diese Zeit neue Prüfungsordnungen entstehen, z. B. schon 1718 in Preußen (Mylius, Corpus Constitutionum Marchicarum, I, Nr. 118), 1732 in Kursachsen (Beiträge zur sächs. Kirchengesch., X, S. 161), 1735 im Kurfürstentum Hannover (Ebhardt, Gesetze, Verordnungen und Ausschreiben, I, S. 583 ff.). Zunächst wird jetzt allgemein das Examen als Qualifikationsbeweis für den geistlichen Beruf überhaupt angesehen und wird, indem jetzt akademisches Studium als unumgängliche Vorbedingung gilt, durchweg an das Ende der Universitätszeit gelegt. Dabei ist die Behörde, die das Examen abnimmt, nicht überall dieselbe; bald wird es vor der Fakultät, bald vor dem Konsistorium, bald vor einer zusammengesetzten Kommission abgelegt (vgl. die Verhandlungen gerade über diese Frage in Cleve-Mark in: Fritz Resa, Theologisches Studium und pfarramtliches Examen in Cleve-Mark, Bonn 1905). Vielfach behält man aber neben diesem das Studium abschließenden Examen das Examen beim Amtsantritt bei, und es werden forthin in mehreren Landeskirchen zwei Prüfungen gefordert; die zweite Prüfung bleibt meist unangefochten Sache der obersten Kirchenbehörde.

Die vermehrten Anforderungen und veränderten Gesichtspunkte gehen deutlichst aus der preußischen Prüfungsordnung hervor. Wie sehr jetzt der praktische Gesichtspunkt der bestimmende geworden ist, zeigt sich gleich daran, daß schon vor der Prüfung eine Probe-

predigt einzureichen ist, „daß sie von einem jeden Examinatore gelesen und zensiert werde", und daß ihr dann gleich im Anfang der Prüfung „eine mit etlichen Kindern anzustellende katechetische Übung" folgt, eine deutliche Folge der großen Wertschätzung, der sich dank den Förderungen durch den Pietismus seit einigen Jahrzehnten die katechetische Thätigkeit der Geistlichen erfreute. Die Partes Theologiae, in denen sodann das eigentliche Examen angestellt werden soll, sind Theologia thetica und polemica, exegetica und moralis, casuistica, pastoralis, Historia ecclesiastica und „was zur erbaulichen Seelensorge gehöret". Hinsichtlich letzterer werden für das Examen ganz besonders spezielle Bestimmungen gegeben, ein Zeichen, wie sehr man sie betont zu sehen wünschte. So sollen die Examinatoren fragen, „wie der Examinand sich im Beichtstuhl zu verhalten habe, wie er mit Angefochtenen und Sterbenden, wie mit Kranken zu verfahren und wie er sich bei der Taufe und dem heiligen Abendmahl zu verhalten habe, daß sein Amt jedermann erbaulich sein möge". Aber auch in den zunächst theoretischen Fächern tritt die Betonung des praktischen Gesichtspunktes hervor. So soll der Examinand, um zu beweisen, „daß er im Studio biblico wohl versieret sei", nicht nur die Summam und Scopum jedes biblischen Buches wissen, er soll auch, wenn ihm ein Text vorgegeben wird, „solchen ex tempore analysieren, disponieren, das Fürnehmste notdürftig erklären und die Usus herausziehen" können. Und selbst die Prüfung „von den fürnehmsten Artikulen der christlichen Lehre" soll besonders auf die praktischen Materien gerichtet werden, auf „Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Erneuerung, Heiligung". Dabei soll der Examinand „seine Thesin mit den Hauptsprüchen des Alten und Neuen Testaments, die er im Grundtext anführen und verstehen muß, beweisen, soll den Grund des Beweises aus den Sprüchen selbst zeigen, den in der Hauptsprache liegenden Nachdruck eruieren und die gebührende Anwendung finden können; imgleichen soll er wissen, wo in denen rezipierten symbolischen Büchern davon gehandelt werde". Ganz dem von Spener vorangestellten Prinzip entsprechend aber sollen daneben die Examinatoren, ein jeder privatissime, den Examinanden nach seinem inwendigen Zustande prüfen, „ob er in der Buße und lebendigem Glauben stehe, und was er hiervon für Kennzeichen von sich geben könne; wie er sein Leben von Jugend auf geführet, wie er zu Gott bekehret worden, welche Specimina providentia diviniae er an sich erfahren, und ob er seines Lebens halber Anfechtungen empfinde?" (Mylius a. a. O. S. 230 ff.). Nicht überall hat der Pietismus den Prüfungsordnungen so deutlich seinen Charakter aufgeprägt.

Auch aus der rationalistischen Zeit kennen wir Bemühungen um die Vorbildung der Theologen. Manches Neue bringt die „Pfarrkandidaten-Prüfungs-Ordnung für Baden-Durlach" 1756 (Brunner, Die badischen Schulordnungen, I, S. 107 ff.). Außer der Probepredigt fordert sie auch eine wissenschaftliche schriftliche Arbeit: „sobald sich einer um das Examen meldet, ist ihme eine Materie in einer zu bestimmenden Zeit lateinisch zu elaborieren aufzugeben, zum Exempel ein Dictum Sacrae Scripturae, welches er grammatice, rhetorice, polemice et practice abhandeln solle". Kirchengeschichte wird mehr um ihrer selbst willen geprüft; neben die Theologie tritt als selbstständiges Prüfungsfach die Philosophie, und zwar Logik, in der der Examinand „die nötigsten terminos zu erklären im stande sein" soll, „Metaphysik, in der er „die Definitiones der Ontologia und die vornehmsten Lehren aus der Theologia naturali und Psychologia empyrica" wissen muß, und Moral, in der er „das Principium generale der ganzen Moral und das Speciale des Juris naturalis nebst denen vornehmsten Definitionen, die bei denen Pflichten gegen Gott, sich selbsten und anderen vorkommen, z. E. was cultus Dei externus, internus etc. moderamen inculpatae tutelae, pactum, laesio etc. seien, hersagen und die Gründe soll anführen können, warum solche Stücke nach der Natur geboten, verboten oder erlaubt seien". Keine geringe Anforderungen werden auch an die Sprachkenntnisse des Examinanden, auch im Hebräischen, gestellt. Zuerst begegnen hier Vorschriften über verschiedene Zensuren.

Bei derartigen sorgfältigen Bestimmungen ist es doppelt auffallend, daß — auf das Ganze gesehen — die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts einen Niedergang auf unserem Gebiet darstellt. Darf man auch nicht jede Klage verallgemeinern, so wiederholen sich die Auslassungen über mangelhafte Vorbildung der Theologen doch immer wieder, und eine Verhöhnung des geistlichen Standes, wie die in der Jobsiade von Kortum (Deutsche National-Litteratur, herausgeg. von Joseph Kürschner, Bd 140), oder eine Satire, wie die zunächst auf niederländische Verhältnisse sich beziehende von Petrus Hofstede (s. Bd VIII S. 242, 49 ff.), wären nicht möglich gewesen, wenn sie nicht in weitem Umfange begründet gewesen wären (vgl. auch Drews a. a. O. S. 132 ff.). Hat bei diesem Niedergang jeden-

falls die Reaktion des Rationalismus gegen den Pietismus erheblich mitgewirkt, so hat dann der Rationalismus in ernster Arbeit auch wieder an der Hebung des geistlichen Standes gearbeitet (s. unten).

Höchst bedeutsam für die Heranbildung eines wohlunterrichteten Theologenstandes ist auch die Einrichtung des Abiturientenexamens geworden, mit der Preußen 1788 voranging, und die dann allmählich in anderen Ländern durchgeführt wurde (Paulsen, Gesch. d. gelehrten Unterrichts, II, S. 92 ff., 354 u. ö.). Damit war eine sichere Grundlage gelegt, auf der nun die von da an entstehenden neuen theologischen Prüfungsordnungen sich aufbauen konnten, die immer mehr zu bessern man fort und fort bedacht gewesen ist. Sie sind zusammengestellt bei Richter, Kirchenrecht, 8. Aufl., S. 708 und bes. in den Protokollen der deutschen evangelischen Kirchen-Konferenz, 8.—14. Juni 1882, S. 88 ff., doch haben seitdem mehrere Landeskirchen neue Ordnungen erhalten: Koburg-Gotha durch Verfügung vom 15. November 1887 (Allgemeines Kirchenblatt 1888, S. 214 ff.); Sachsen-Weimar, Schwarzburg-Sondershausen und Braunschweig im Jahr 1889 (A.K. 1889, S. 257, 265, 585 ff.); der Konsistorialbezirk Kassel im Jahre 1891 (A.K. 1891, S. 180); das Großherzogtum Oldenburg und der Konsistorialbezirk Wiesbaden im Jahre 1892 (A.K. 1892, S. 677 u. 293); Sachsen-Altenburg durch Verfügung vom 8. Juni 1893 (A.K. 1893, S. 473 ff.); der evangelische Oberkirchenrat hat unter dem 2. Mai 1894 genaue Anordnungen wegen der Handhabung der zweiten Prüfung getroffen (A.K. 1894, S. 537 ff.), und Hamburg hat durch Verfügung vom 12. Oktober 1893 die zweite Prüfung eingerichtet (A.K. 1894, S. 10 ff.); im Königreich Sachsen sind die Verhältnisse für die zweite Prüfung im Jahre 1895, für die vor der theologischen Fakultät in Leipzig (unter dem Vorsitz eines Mitgliedes des Landeskonsistoriums) abzulegende erste Prüfung im Jahre 1902 neu geordnet (A.K. 1895, S. 33; 1902, S. 531); Schaumburg-Lippe besitzt eine neue Ordnung seit dem 17. April 1895; Schleswig-Holstein seit dem 28. Okt. 1898; Waldeck seit dem 14. März 1899 (A.K. 1899, S. 449, 273); für den Konsistorialbezirk Speyer ist eine neue Ordnung im Jahre 1900, für das Großherzogtum Baden am 11. Februar 1906 erlassen worden (A.K. 1900, S. 146; 1906, S. 185 ff.).

Im allgemeinen gilt in den deutschen evangelischen Landeskirchen hinsichtlich der Vorbildung der Theologen heute folgendes. Durchweg sind zwei theologische Prüfungen in Übung; die erste, pro licentia concionandi oder pro candidatura, bildet den Abschluß des Studiums; die zweite, pro ministerio, pro ordinatione oder pro munere, ist die Vorbedingung der Anstellung, doch wird auch sie schon seit Jahren ohne Rücksicht auf eine vorliegende Berufung, meistens mindestens 1 bis 2 Jahre nach der ersten Prüfung abgelegt. Nur in wenigen Landeskirchen, z. B. in Anhalt, kennt man noch eine der Anstellung unmittelbar vorangehende Prüfung in der alten Weise, die nun also eine dritte Prüfung darstellt. Doch wird sie nur abgehalten, wenn zwischen der zweiten Prüfung und der Anstellung längere Zeit verflossen ist. Mehrfach ist sie in eine vor der Behörde zu haltende Probepredigt umgewandelt. Die Voraussetzungen für die erste Prüfung sind überall die bestandene Maturitätsprüfung und ein mindestens dreijähriges Universitätsstudium. Nur Württemberg, Bayern und Straßburg haben ein vierjähriges Studium, und Baden begnügt sich vor dem ersten Examen mit fünf Semestern. Hinsichtlich der Prüfungsbehörde ist die Lage im ganzen so geblieben, wie wir sie schon für den Anfang des 18. Jahrhunderts feststellten; mehr und mehr hat der Zustand sich herausgebildet, daß beim ersten Examen Vertreter der Fakultäten mitwirken, beim zweiten nur Mitglieder der Konsistorien oder im praktischen Amte stehende Geistliche prüfen, die nicht immer vom Kirchenregiment ernannt sind, sondern hier und da auch synodale Körperschaften vertreten. Die Prüfungsgegenstände sind meist so verteilt, daß die erste Prüfung mehr wissenschaftlich, die zweite mehr praktisch sich gestaltet, doch werden auch bei der ersten Prüfung praktische Leistungen, eine Probepredigt und eine Katechese, heute allgemein gefordert. Beim zweiten Examen treten dazu außer einer Prüfung in der praktischen Theologie (Homiletik, Katechetik, Liturgik u. a.) noch gesanglich-liturgische und auch wohl musikalische Leistungen, hinsichtlich derer namentlich Preußen neuerdings ausführliche Bestimmungen erlassen hat (A.K. 1891, S. 499; 1901, S. 654; 1903, S. 47). Durch Einführung von praktischen Übungen in Predigt, Katechese und Liturgie (in den sog. homiletischen, katechetischen und liturgischen Seminaren; vgl. G. Fr. Seiler, Von der frühen Bildung der Prediger einige Gedanken, geschrieben als das Prediger-Seminarium auf der Friedrich-Alexanders-Akademie errichtet wurde, Erlangen 1773; Heinr. Phil. Sextroh, Über praktische Vorbereitungsanstalten zum Predigtamt, nebst einer Nachricht vom Königlichen Pastoralinstitut in Göttingen, Göttingen 1783; Köster, Ge-

schichte des Studiums der praktischen Theologie auf der Universität zu Kiel, Altona 1825; Beiträge zur sächs. Kirchengesch., X, S. 140 ff.), sowie durch die durch Schleiermacher (s. Bd XVII S. 596, 47 ff.) wissenschaftlich begründete Aufnahme der praktischen Theologie unter die theologischen Disziplinen haben die Universitäten dem Drängen auf praktische Ausbildung der Theologen mehr und mehr nachgegeben. Andererseits hat die theologische Entwickelung auch auf die an die jungen Theologen zu stellenden Anforderungen eingewirkt. Einmal ist die Kirchengeschichte aus ihrer dienenden Stellung herausgetreten und längst selbstständiger Prüfungsgegenstand neben den anderen geworden. Dann hat die historische Behandlungsweise der Schrift, der Glaubens- und der Sittenlehre eine Reihe neuer Disziplinen hervorgerufen. Zu der Exegese sind die biblische Einleitung und die biblische Theologie, zur Dogmatik die Dogmengeschichte, zur Ethik die Geschichte der christlichen Sitte getreten, die alle auch in den Prüfungen zu ihrem Rechte kommen.

Eine breite Stelle nimmt in den neuen Ordnungen das schriftliche Verfahren ein. Neben der Probepredigt wird fast allgemein ein katechetischer Entwurf eingereicht und neben wissenschaftlichen Arbeiten, die vor der Prüfung zu fertigen sind, werden bei der Prüfung Klausurarbeiten geliefert, deren Zahl in einigen Landeskirchen bis auf 5 (Braunschweig), 6 (Schwarzburg-Rudolstadt), ja auf 12 (Schleswig-Holstein) steigt. Nur ganz vereinzelt, z. B. in Baden (A.K. 1906, S. 185 ff.), besteht abgesehen von der Predigt und dem katechetischen Entwurf das lediglich mündliche Verfahren zu Recht.

Vielfach schreiben die Ordnungen neben der speziell theologischen Prüfung auch eine Berücksichtigung allgemeinerer Wissensgebiete vor und legen Wert auf Bekanntschaft mit den altklassischen Sprachen an sich, mit allgemeiner Geschichte, Philosophie und Pädagogik, damit den Anforderungen allgemeiner Bildung Rechnung tragend. Dagegen ist die in Preußen durch Gesetz vom 11. Mai 1878 geforderte „wissenschaftliche Staatsprüfung", die von den evangelischen Theologen noch einen besonderen Nachweis allgemeiner Bildung forderte (das sog. „Kulturexamen") durch Gesetz vom 21. Mai 1886 wieder abgeschafft.

b) Kandidaten. Vikarie und Predigerseminar. Den Kandidaten, die um Pfarrstellen sich bewerbend auf ihre Anstellung warten mußten, hat die evangelische Kirche vor dem Aufkommen der doppelten Prüfung (s. oben) kaum Beachtung geschenkt; erst von da an erwacht die Sorge um ihre besondere Ausbildung oder Weiterbildung, und eigentlich erst neuerdings ist dieser Angelegenheit in gesetzgeberischen Maßregeln die gebührende Beachtung geschenkt worden (s. die Übersicht über die damals giltigen Kandidatenordnungen, von denen mehrere seitdem durch neue ersetzt worden sind, bei: Uhlhorn, Die praktische Vorbereitung der Kandidaten der Theologie für das Pfarr- und Schulinspektoratsamt, Stuttgart 1887, S. 7).

Nach Luthers Urteil war die beste Vorübung für die künftigen Pfarrer die Schulthätigkeit; ist es nach ihm doch „allezeit so gewest, daß die Schulmeister die besten Pfarrherren geben" (De Wette, Luthers Briefe, IV, S. 372). Diesem Urteil stimmte man zunächst unbedingt zu. Lange Zeit finden wir durchweg die späteren Pfarrer vorher als Schullehrer beschäftigt (vgl. z. B. Kawerau, Agricola, S. 57 ff.; Mt der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgesch., VII [1897], S. 366 ff.), und der Übergang von einem Amt zum andern war ein so gewöhnlicher, daß vielfach Pfarrer, wenn sich ihnen eine besser besoldete Schulstelle bot, zum Schuldienst zurückkehrten; mannigfach waren auch Schul- und Kirchenamt miteinander verbunden (s. z. B. Bd IV S. 344, 7 f.). In Hessen wurde der Schuldienst, wie in den Städten, so auf dem Lande, als unerläßliches Durchgangsstadium zum Pfarramte betrachtet (Diehl, Die Schulordnungen des Großherzogtums Hessen, III, S. 10). Als die Ansprüche an den Pfarrerstand wuchsen und allmählich ein Volksschullehrerstand sich zu bilden begann, konnte derartiges nicht bestehen bleiben. Doch hat hinsichtlich der Lehrämter an höheren Schulen erst vom 18. Jahrhundert an, namentlich durch den Einfluß Friedr. Aug. Wolfs (Paulsen a. a. O. II, S. 222 ff.), sich die Loslösung eines besonderen Standes der Gymnasiallehrer von den Theologen vollzogen. Eine enge Verwandtschaft des Lehramts mit dem Pfarramt aber dauert noch heute fort, und die von alters her von den jungen Theologen geübte Instruktorenthätigkeit hat in ihrer heutigen Beschäftigung als Hauslehrer oder als Lehrer an Privatschulen ihre unmittelbare Fortsetzung.

Ein erstes Symptom der Erkenntnis, daß die Zeit des Übergangs vom Studium zum Amt vor allem noch der praktischen Vorbildung auf letzteres gewidmet sein müsse, zeigt die Kursächsische Kirchenordnung von 1580, die nicht gleich selbstständige Pfarrer

sehen, sondern alle durch ein Diakonat hindurchgehen lassen will, damit sie „durch den Pfarrer, als im Kirchenamt geübten und erfahrenen, beide in ihrem Predigen und Verrichtung ihres Amtes bei Gesunden und Kranken, wie auch denen Gefangenen, notdürftiglich unterrichtet und also erst recht zu solchem Amt abgerichtet werden könnten" (Sehling a. a. O. Bd I, 1, S. 381). Auch sog. Predigergesellschaften oder Predigerkollegien, deren Entstehen wir vom Anfang des 17. Jahrhunderts an beobachten können (Beiträge zur sächs. KG, X, S. 147 ff.), zeigen das Bestreben, die Kandidatenzeit nutzbringend für das spätere Amt zu gestalten. Aber erst vom Anfang des 18. Jahrhunderts an werden ernstlichere Veranstaltungen im Interesse der Kandidaten getroffen. So ordnet das Konsistorium in Hannover im Jahre 1735 sog. **Seminaria** der Kandidaten der Theologie an, „die das erste Examen ausgestanden". Sie sollen „nach der Gelegenheit eines jeden Orts unter der Direktion des Superintendenten oder des Stadt-Ministerii zum Predigen, Katechisieren, Besuchung der Kranken in denen **publiquen** Lazaretten, Armenhäusern, Hospitälern und Klöstern, auch darin mit denen Armen zu haltenden Morgen- und Abend-Betstunden, nicht weniger zur Besuchung der Gefangenen angeführet und in eine beständige Übung gebracht werden" (Ebhardt a. a. O. S. 587). Etwas Verwandtes ist es, wenn das Konsistorium in Dresden 1788 den Superintendenten eine eifrigere Fürsorge für die Kandidaten ans Herz legt und ihnen aufgiebt, „ihnen bisweilen durch exegetische oder Pastoralvorlesungen oder asketische und ähnliche mit ihnen anzustellende Übungen zu mehrerer Reife Gelegenheit zu geben" (Beiträge z. sächs. KG, X, S. 149 f.). Aus letzterer Verfügung ist im Jahre 1844 das Regulativ über die theologischen Kandidatenvereine, eine speziell sächsische Einrichtung, erwachsen, das dann durch die sächsische Kandidatenordnung vom 16. Februar 1892 aufs neue bestätigt worden ist. Danach werden die Kandidaten einer Ephorie unter dem Vorsitz des Superintendenten zu einer Vereinigung zusammengeschlossen, die von Zeit zu Zeit Versammlungen zu gegenseitiger Förderung und Belehrung abhält. Von den einzelnen Mitgliedern sind Arbeiten aus dem Gebiete der wissenschaftlichen und praktischen Theologie anzufertigen, die dann in den Versammlungen kritisiert und behandelt werden (a. a. O. S. 151 ff.). Auch in anderen Landeskirchen (vgl. z. B. die Bestimmungen des Konsistoriums in Speyer vom 3. Mai 1882: Uhlhorn a. a. O. S. 8, und das Kirchengesetz, betr. die Anstellungsfähigkeit und Vorbildung der Geistlichen in der ev.-luth. Kirche der Provinz Hannover vom 16. Juli 1906, § 13: Kirchl. Amtsblatt für den Bezirk des Kgl. Landeskonsistoriums in Hannover, 1906, S. 109 f.) hat man derartige Einrichtungen getroffen oder doch ins Auge gefaßt. —

Eine andere Art der Fürsorge für die Fortbildung der Kandidaten ist das Vikariat. Seine Wiege ist Württemberg, für die Ausbildung eines solchen Instituts der geeignete Boden, weil dort die Kirchenregierung infolge des Unterrichts der Theologen auf öffentliche Kosten in den Klosterschulen und im Stift (s. oben) in weit höherem Maße, als anderswo, ein Verfügungsrecht über die jungen Theologen besitzt. Gleich nach dem Bestehen der ersten Prüfung werden dort die Kandidaten im Kirchendienst verwendet und zu dem Zweck nach voraufgegangener Verpflichtung seit 1855 auch ordiniert. Sie heißen dann Vikare und werden zunächst als Pfarrgehilfen einem bestimmten Geistlichen zur Hilfeleistung, aber auch zu ihrer weiteren Ausbildung zugeteilt; sie leben mit ihm in häuslicher Gemeinschaft und stehen unter seiner unmittelbaren Aufsicht, erhalten von ihm die nötigen Erinnerungen über ihre Predigten und Katechesen und werden in alle pfarramtlichen Verrichtungen in Kirche und Seelsorge von ihm eingeführt. Darauf erhalten sie entweder eine Pfarre zur vikarischen Versehung oder werden Hilfsgeistliche in Städten und großen Landgemeinden (Stadt- oder Parochialvikare) mit relativer Selbstständigkeit, doch so, daß über sie bis zu ihrer definitiven Anstellung von dem vorgesetzten Dekan regelmäßig an die geistliche Behörde berichtet werden muß.

Unter diesen Einrichtungen hat die Stellung der Pfarrgehilfen, der Lehrvikare, wie sie dann meistens genannt werden, in anderen Landeskirchen mehr und mehr Nachahmung gefunden, früher schon in Baden, im Großherzogtum Hessen und in Schwarzburg-Sondershausen, neuerdings auch in Preußen (Allg. Kirchenbl. 1899, S. 370) und in der Hannoverschen Landeskirche (Amtsblatt a. a. O. S. 155 ff.). Durchweg dauert das Vikariat ein Jahr und liegt vielfach erst nach dem zweiten Examen. Thätigkeit und Pflichten des Vikars sind durch genaue Vorschriften der Behörden geordnet; hier und da sorgt eine Wanderbibliothek für die Ausrüstung mit der nötigen Litteratur. —

Neben diesen Maßnahmen aber, die in die bestehenden kirchlichen Verhältnisse ohne große Schwierigkeit sich eingliedern lassen, hat man nun auch auf besondere Anstalten

zur weiteren Ausbildung der Kandidaten Bedacht genommen und in mehreren Landeskirchen Predigerseminare gegründet.

Ihre ersten Spuren fallen in die Zeit des Pietismus. Es ist fraglich, ob man das Loccumer Hospiz, das im Jahr 1677 durch den Abt Gerhard Molanus (s. Bd XIII S. 253 ff.) die ersten Leges erhielt, um diese Zeit schon als Predigerseminar bezeichnen darf. Denn der eigentliche Grund, weshalb man in Loccum mehreren Kandidaten Aufenthalt und Unterhalt gewährte, war der, bei dem in einer gewissen Umgestaltung beibehaltenen Horendienst und beim Unterricht in der Klosterschule — hier und da auch beim Predigen — Gehilfen zu haben (Chr. Erich Weidemann, Geschichte des Klosters Loccum, Gött. 1822; Fr. Düsterdieck, Das Hospiz im Kloster Loccum, Gött. 1863, S. 12 ff.). Mittelbar mußte ja freilich diese Thätigkeit den angehenden Geistlichen eine höchst erwünschte Vorbereitung auf ihren Beruf sein. Und jedenfalls ist diese Einrichtung mit der Anlaß gewesen zur Gründung des ältesten wirklichen evangelischen Predigerseminars, das wir bisher kennen, des Seminars in Riddagshausen bei Braunschweig. Obgleich seine Statuten vom 27. September 1690 von pietistischen Sonderlichkeiten sich frei halten, so lassen doch die engen Beziehungen, die der damalige Herzog von Braunschweig Rudolf August zu Spener unterhielt, ohne weiteres vermuten, daß das Seminar pietistischen Anregungen seine Entstehung verdankt. Dazu kommen litterarische Beweise. In seinem 1685 erschienenen „Christenstaat" macht Veit Ludw. v. Seckendorf (s. Bd XVIII S. 113,25 ff.) den Vorschlag, **Seminaria** oder **Colloquia** zu stiften, „die hauptsächlich mit **ad praxin** gerichtet und in denen diejenigen, so schon vorher in der **theoria** das Nötigste begriffen haben müßten, vornehmlich in den Stücken, zur Seelsorge gehörig, wie auch im eingezogenen, exemplarischen und mäßigen Leben unterrichtet und geübet würden" (Ausg. v. 1706, S. 524). Mit diesen Gedanken beschäftigt sich Spener in dem freilich erst 1702 erschienenen IV. Teil seiner „Theologischen Bedenken" eingehend (Ausg. v. 1709, S. 526 ff.); aber es ist anzunehmen, daß sie ihn vom Erscheinen des „Christenspiegels" an bewegt und zu entsprechenden Anregungen veranlaßt haben. Ausgeführt aber hat den Plan in Riddagshausen der damalige Generalissimus von Wolfenbüttel, Joh. Luk. Pestorf, ein ehemaliger Loccumer Hospes. Er wird auf den Gedanken gekommen sein, nach dem Vorbild Loccums gerade das alte Riddagshausen zum Sitz eines solchen Seminariums zu wählen. Zwölf Kandidaten sollten nach den **Statuta** (abgedruckt: Zeitschr. f. niedersächs. KG X [1905], S. 203 ff.) in dem Seminar vereinigt sein, und zwar sollten die dazu ausgewählt werden, „die sich in dem **Examine** hervorgethan". Zunächst sollte jeder ein Probejahr durchmachen und, „wenn sodann nach dessen Ablauf würde befunden werden, daß er eines stillen Lebens und christlichen Wandels sich beflissen, auch das **Studium theologicum** unabläßig mit gutem Succeß traktiert, so daß er die Zeit über unsträflich befunden, noch zwei und also drei volle Jahr" im Seminar sich aufhalten dürfen. Regelmäßig sollten die **horae canonicae** gehalten werden; um 9 Uhr sollte man täglich gemeinsam in der Erklärung der hl. Schrift sich üben, Dienstags um 8 Uhr aber sollte allwöchentlich eine Disputierübung stattfinden, „und zwar also und dergestalt, daß diejenigen, welche dafür **capables** seien, nach Gutbefinden des Abts respondieren, andere aber, welche die Reihe träfe, **opponendo** ihre **dubia** vorbringen" sollten, Predigten und Katechisationen sollten alternieren. Das Seminar hat unter allerlei Veränderungen — zuletzt plante Abt Bartels die Umwandlung der mit ihm verbundenen Chorknabenschule in ein Lehrerseminar — bis 1809 bestanden; unter der französischen Fremdherrschaft wurde es aufgehoben.

Val. Ernst Löscher, der Gegner des Pietismus, ließ doch durch seine Anregungen sich bestimmen; so gründete er 1718 in Dresden ein **Consortium theologicum** mit der Aufgabe, die Kandidaten durch Predigt, Seelsorge und Katechesen in den Armenschulen zu üben und zu fördern; im siebenjährigen Kriege ist es wieder eingegangen.

Ein anderes Seminar pietistischen Gepräges bestand seit 1735 in Frankfurt a. M. Hier sollte der jedesmalige Senior des Ministeriums Kandidaten zu „einer rechtschaffenen theologischen Erudition, wahrer Gottseligkeit und was sie in der Verwaltung ihres künftigen Amtes zu thun und zu wissen von nöten hätten Anleitung geben." Von 1743 an hat Joh. Phil. Fresenius (s. Bd VI S. 265 f.) dieser Anstalt vorgestanden. Er hat in seinen „Pastoral. Sammlungen" 1748 auch den Plan eines weit umfassenderen **Seminarium theologicum** entworfen, der sich aber nicht verwirklicht hat (Drews a. a. O. S. 115 ff.).

Infolge seines auf das Praktische gerichteten Sinnes hat dann der Rationalismus der Predigerseminare sich angenommen. Von seinem Geist beeinflußt zeigt sich schon

das Reskript Karl Friedrichs von Baden vom Jahre 1769, durch das er die Errichtung eines Pfarrseminariums anordnet. Es ist im wesentlichen das Werk der Kirchenräte Walz und Mauritii. Vor allem durch Predigen, Betstunden und Katechisieren sollen hier die Kandidaten geübt werden. Sie sollen auch nach kurzer Vorbereitung predigen lernen. Durch die Betstunden sollen sie in die Bibel eingeführt werden, und „damit dieses desto gewisser geschehe, müssen sie jedes biblische Buch in eine Tabelle bringen und die Erklärung der schweren Stellen und, was aus den Altertümern oder der Kirchengeschichte zu deren Erläuterung gehöret, ebenso wie die Nutzanwendung über einzelne Verse oder Teile des Kapitels in margine beifügen". Die rationalistische Bestimmtheit der Anordnung tritt besonders in „dem nicht Wesentlichen" zu Tage, „das aber zur Zierde gereichet und manchen zufälligen Nutzen stiften kann". Neben den altklassischen Sprachen und der badischen Landesgeschichte werden hier auch Mathesis und Physik den Seminaristen zum Studium empfohlen, „deren kein Pfarrer entbehren könne", und außerdem ökonomische Wissenschaften", und zwar 1. dessen, was zur Verbesserung des Acker- und Feldbaues, wie auch der Nahrung der Unterthanen gehöre; und 2. Kenntnis der Pflanzen und Bäume." Für die Mußestunden wird die Seidenzucht empfohlen (Brunner a. a. O. S. LXXV und 199 ff.).

Auch von Herder besitzen wir den Entwurf eines Predigerseminariums. Allerdings ist es zweifelhaft, ob das von ihm Beabsichtigte nicht mehr den oben behandelten Kandidatenvereinen anzugliedern wäre, da im wesentlichen Cirkularpredigten und zeitweise Versammlungen ins Auge gefaßt werden. Unter den zu behandelnden Materien ist aber auch hier ein Oeconomicum für die künftigen Landprediger vorgesehen, da „der Einfluß, den in solchen Dingen ein Geistlicher auf seine Gemeinde haben könne, sehr beträchtlich sei". Zur Ausführung scheint Herders Plan nicht gekommen zu sein (Herders Werke, herausg. v. Suphan, Bd XXXI, S. 782 ff.).

Die Umbildung des Loccumer Hospizes zu einem wirklichen Predigerseminar und die Gründung des Predigerseminars in Hannover gehören auch der rationalistischen Zeit an. Schon der Abt Chappüzeau hatte 1789 in seiner Redaktion der Leges des Molanus „Studien und praktische Übungen als den eigentlichen Zweck des Aufenthaltes der Hospites im Kloster" bezeichnet; Abt Salfeld regelte 1800 die gemeinsame Thätigkeit durch einen „Studienplan", stellte einen „Studiendirektor" an und organisierte die Kritik der praktischen Übungen teils durch den Studiendirektor, teils durch die Hospites selbst; auf den von ihm getroffenen Einrichtungen beruht im wesentlichen die im Jahre 1820 festgestellte Studienordnung, von der an die neuere Entwickelung des Seminars datiert (Düsterdieck a. a. O. S. 22 ff.; Salfeld, Beiträge zur Kenntnis und Verbesserung des Kirchen- und Schulwesens I, Hann. 1800, S. 465 ff.; Walther, Theol. Nachrichten 1821, S. 364 ff.; 1823, S. 393 ff.; Vierteljährl. Nachrichten von Kirchen- und Schulsachen, Hann. 1829, S. 24 ff.; Schuster, Die Ausbildung der Theologen im Predigerseminar des Klosters Loccum, Hann. 1876).

Das Predigerseminar in Hannover ist nach längeren Vorverhandlungen im Jahre 1816 ins Leben getreten. Nach Loccumer Muster eingerichtet war es doch weit geringeren Umfangs, hat höchstens fünf Mitglieder gezählt und nur ganz kurze Zeit einen Studiendirektor gehabt. 1854 wurde es einer Umgestaltung unterzogen, indem man die Zahl der eigentlichen Seminaristen noch verringerte, dagegen mit dem Seminar ein Kooperatoreninstitut verband (Vierteljährl. Nachrichten, Hann. 1824, S. 1 ff.); 1891 ist es nach Erichsburg bei Markoldendorf verlegt worden (s. unten). —

Vielleicht weil vielfach der Rationalismus so eifrig für die Gründung von Predigerseminaren eintrat, wurden von entgegengesetzter Seite Stimmen laut, die dringend davon abrieten. So wandte Klaus Harms (Pastoraltheologie, 3. Buch, 2. Abt.: Bibl. theol. Klassiker, VI, S. 166 ff.) sich namentlich gegen die übungsweis getriebene Seelsorge, die er geradezu als Mißhandlung der Seelen bezeichnete. Dennoch fanden auch auf konservativer Seite sich Begünstiger der Seminare. In einer besonderen Kabinettsordre vom 27. Mai 1816 wies Friedrich Wilhelm III. auf die Notwendigkeit von Predigerseminaren hin: „Es muß auf die Kandidaten der Theologie, wenn sie die Universität verlassen, mehr Aufmerksamkeit verwandt werden. Ich will, daß zu diesem wichtigen Zweck geistliche Seminarien errichtet werden, in welchen die Kandidaten, nachdem sie die Universität verlassen haben, unter der Leitung würdiger Geistlichen zu vorzüglichen Seelsorgern ausgebildet werden sollen." Der einzige — freilich nicht zu unterschätzende — Erfolg war damals die Errichtung des Predigerseminars zu Wittenberg, das zugleich einen Ersatz für die der Stadt verlorene Universität darstellen sollte. Es wurde 1817 am 1. November in Gegenwart

des Königs eingeweiht; am 10. November nahmen die Kollegien ihren Anfang (Heinr. Ed. Schmieder, Das Kgl. Predigerseminar zu Wittenberg in seinen ersten Anfängen, Aufzeichnungen aus dem Jahre 1818, Wittenberg 1892; Blätter zur Erinnerung an das Stiftungsfest des Predigerseminariums zu Wittenberg, gefeiert am 29. und 30. September 1842, Mskr. für Brüder und Freunde; Verzeichnis der Leiter und Mitglieder des Kgl. Pred.-Sem. zu Wittenb. für die Zeit vom 1. Juli 1817 bis 1. September 1883, Wittenb. 1883; Jahresberichte der Seminargemeinschaft von 1877 an). Erst in den vierziger Jahren kam die Sache in Preußen aufs neue in Fluß, und das Resultat war damals die Gründung des Kgl. Domkandidatenstifts in Berlin im Jahre 1854 (Das Kgl. Domkandidatenstift 1854—1904, Festschrift zum 50jährigen Stiftsjubiläum von Dr. Conrad, Berlin 1904) und des zur Ausbildung von Religionslehrern an höheren Schulen bestimmten Kandidatenkonvikts beim Kloster Unser lieben Frauen in Magdeburg 1857 (Jahrbuch des Pädagogiums zum Kloster U. L. F. in Magdeb., 1907). In der Folge sind dann in Altpreußen noch die Predigerseminare in Soest (1892), Naumburg a. d. Queis (1898) und Dembowalonka (1899), neuerdings Wittenburg genannt, entstanden, und es wird angestrebt, daß wenigstens jede Provinz ihr Seminar besitzen soll.

Inzwischen sind auch in manchen anderen Landeskirchen Seminare ins Lebens gerufen. Schon 1818 begründete in Anknüpfung an seine alte Universität das Herzogtum Nassau sein Predigerseminar Herborn (s. die Denkschriften des Seminars, namentlich die von Fr. Zimmer herausgegebenen für die Jahre 1873—90 und 1891—93, Herborn 1890 bezw. 1893), das ursprünglich bestimmt war, das lediglich theoretische Studium der Nassauischen Theologen nach der praktischen Seite hin zu ergänzen. Nachdem schon wiederholt auf die Notwendigkeit einer derartigen Anstalt hingewiesen war (vgl. Über die Notwendigkeit und zweckmäßigste Einrichtung eines theol. Seminars für künftige Geistliche der ev. Kirche Bayerns, Sulzbach 1824), wurde 1833 das Seminar in München eröffnet (Festschrift zum Andenken an die 50jährige Jubelfeier des ev. Predigerseminars zu München am 16. September 1884, München 1884). Aus dem Jahre 1836 stammt das Seminar in Wolfenbüttel für die braunschw. Landeskirche, eine Erneuerung und Fortsetzung des Seminars in Riddagshausen (T. W. H. Bank u. E. L. T. Henke, Das Predigerseminar zu Wolfenbüttel, Braunschweig 1837); aus dem Jahre 1837 das Hessisch-Darmstädtische Seminar in Friedberg (K. W. Köhler, Handbuch der kirchlichen Gesetzgebung des Großherzogtums Hessen, 2 Bde, Darmst. 1847 u. 48, I, S. 36, 325 ff., 336 ff., 341 ff. 367 f.; II, S. 365 ff.; Karl Köhler, Kirchenrecht der ev. Kirche des Großh. Hessen, Darmst. 1884, S. 189 ff.; Ph. P. Crößmann, Denkschrift des Seminars für das Jahr 1838, S. 34 ff.). Im Jahre 1838 entstand von Th. W. Dittenberger (Über Predigerseminarien, mit Berücksichtigung der zu Herborn, Loccum und Wittenberg vorhandenen und in Bezug auf die Errichtung eines solchen im Großherzogtum Baden, Heidelberg 1835) empfohlen, vom Rich. Rothe (Warum fühlt die deutsch-evangelische Kirche gerade in unsern Tagen das Bedürfnis von Predigerseminarien? Denkschrift der Eröffnung des Großh. Badischen ev.-prot. Predigerseminariums, Heidelberg 1838) geweiht, das Seminar in Heidelberg (Dan. Schenkel, Die Bildung der ev. Theologen für den prakt. Kirchendienst, eine Denkschrift zur 25jähr. Stiftungsfeier des Predigerseminars in Heidelberg, Heidelb. 1863; H. Bassermann, Rich. Rothe als praktischer Theologe, Freiburg i. B. 1899, S. 89 ff.; Gesetzes- und Verordnungsblatt für die Verein. ev.-prot. Kirche des Großh. Baden, 1895, Nr. IV, S. 40 ff.); 1862 das Predigerkollegium zu St. Pauli in Leipzig (Br. Brückner, Das Pred.-Koll. zu St. Pauli, Bericht über das erste Jahr seines Bestehens, Leipzig 1863; G. Bauer u. Br. Hartung, Festschrift zur 25jähr. Stiftungsfeier des Prediger-Koll. zu St. Pauli, Leipzig 1887; Wissensch. Beilage der Leipziger Zeitung, 1904, Nr. 88). 1883 hat man in Altenburg ein Predigerseminar eröffnet, nachdem schon seit 1834 dort ein praktisch theologischer Kursus für Kandidaten bestanden hatte. Um diese Zeit plante man auch schon die Einrichtung eines Seminars in Hessen-Kassel; im Landtagsabschiede vom 31. Oktober 1833 wurde die Notwendigkeit eines solchen anerkannt und seine Errichtung genehmigt, aber erst im Jahre 1891 ist es in Hofgeismar begründet worden (A. Klingender, Das Prediger-Seminar zu Hofgeismar, 1891—96, Kassel 1897; Blätter aus dem Prediger-Seminar zu Hofgeismar, Nr. 1, Sommer 1903). Im Jahre 1896 erhielt die Landeskirche Schleswig-Holsteins ein Seminar in Preetz; seit 1870 (vgl. Chalybäus, Schlew.-holst. KR II, S. 223) bestand eine derartige Anstalt in Hadersleben mit dem speziellen Zweck Kandidaten für die Verwaltung des Predigtamts an Gemeinden mit dänischer Sprache zu befähigen. Das jüngste Predigerseminar, das der mecklenb. Landeskirche in Schwerin, stammt aus dem J. 1901 (Satzung v. 16. April d. Js.; Lehrplan d. Pred.-Sem. zu Schwerin i. M.). —

Die Einrichtung dieſer Seminare iſt verſchieden. Im allgemeinen laſſen ſich drei Gruppen unterſcheiden: 1. Obligatoriſche Anſtalten alter Art: Herborn, Friedberg und Heidelberg; 2. Fakultative Anſtalten: die ſämtlichen altpreußiſchen Seminare, die Seminare der Hannoverſchen Landeskirche, München, das Predigerkollegium zu St. Pauli in Leipzig und die Seminare in Altenburg, Hofgeismar und in Wolfenbüttel nach ſeiner Reorganiſation im Jahre 1906 (vgl. Amtsbrüderl. Mitteilungen des Landesprediger-vereins im Herzogt. Braunſchweig, XIII [1904], Nr. 3); 3. Obligatoriſche Anſtalten neuer Art: Preetz mit Hadersleben und Schwerin. Die erſte und dritte Gruppe gleichen ſich darin, daß ihr Beſuch unerläßliche Bedingung für die Zulaſſung zum zweiten Examen iſt. Sie werden alſo alle von Kandidaten beſucht, die zwiſchen dem erſten und zweiten Examen ſtehen. Dennoch trägt jene Beſtimmung bei der erſten Gruppe einen anderen Charakter. Die betreffenden Seminare behalten noch im weſentlichen die Lehrweiſe der Univerſität bei, und wenn ſie auch ihre Hauptaufgabe darin ſehen, die Seminariſten in praktiſcher, pfarramtlicher Thätigkeit, namentlich in Predigt und Katecheſe, auszubilden, ſo bleiben dieſe doch noch im weſentlichen lediglich Lernende. Anders die Seminare der dritten Gruppe. Dieſe haben ſich in der Lehrweiſe ganz den Seminaren der zweiten Gruppe angeſchloſſen, die, wie ſie den Eintritt von dem freien Willen der einzelnen — mehr oder weniger — abhängig machen, ſo auch den ganzen Unterricht freier zu geſtalten ſuchen, die deshalb nicht nur bei praktiſchen Leiſtungen, ſondern auch in geeigneten Referaten die eigene Arbeit der Seminarmitglieder anregen und an die Stelle der Vorleſungen konverſatoriſche Beſprechungen ſetzen. Infolge dieſer breiteren Anlage brauchen die Seminare der zweiten Gruppe ſich auch nicht auf Kandidaten der Theologie zu beſchränken, ſondern können auch Kandidaten aufnehmen, die ſchon ihr zweites Examen beſtanden haben. Zwar iſt es für die meiſten auch dieſer Seminare neuerdings Sitte oder Vorſchrift geworden, auch nur vor dem zweiten Examen ſtehende Theologen zu Mitgliedern zu haben, doch iſt es in Wittenberg und Hofgeismar durchaus die Regel, daß auch Kandidaten des Predigtamtes unter den Mitgliedern ſind, und das Domkandidatenſtift in Berlin und das Predigerkollegium zu St. Pauli nehmen im ganzen, das Seminar in Wolfenbüttel ſogar prinzipiell nur zur Anſtellung ſtehende Theologen auf. Dabei machen aber die meiſten als ſog. Eliteanſtalten in allen Fällen die Aufnahme von guten Examensleiſtungen abhängig.

Gemeinſam verfolgen alle Seminare das Prinzip, wiſſenſchaftliche mit praktiſcher Ausbildung zu verbinden. Und wenn ſie ihr Hauptintereſſe auch der praktiſchen Theologie im weiteſten Umfange zuwenden, ſo betreiben ſie doch einmal die hier in Frage kommenden Disziplinen vom wiſſenſchaftlichen und hiſtoriſchen Geſichtspunkte aus, laſſen daneben aber auch keins der übrigen theologiſchen Fächer außer acht. Je nach ſeiner ſpeziellen Beſtimmtheit oder auch nach der Richtung und Begabung ſeines Leiters bevorzugt das eine Seminar mehr die ſyſtematiſchen, das andere mehr die hiſtoriſchen Disziplinen.

Auch heute noch rechnen manche Seminare Übungen in der Seelſorge unter ihre Aufgabe; indem ihr Leiter, wie in Hofgeismar oder Naumburg a. Qu., zugleich ein Pfarramt verwaltet, hat er Gelegenheit, den Seminariſten beſtimmte ſeelſorgerliche Aufträge zu geben. Ganz beſonders betont dieſes Moment das Berliner Domkandidatenſtift; auch das Leipziger Predigerkollegium hält es für wichtig. Das Predigerſeminar in Wittenberg hat, den Aufgaben der Zeit folgend, zur Übung in der Jugendpflege einen „Jugendverein" ins Leben gerufen (Bericht des ev. Jugendvereins zu Wittenberg über das Jahr 1906). In Schleswig-Holſtein müſſen ſeit 1906 alle Kandidaten, nachdem ſie das Seminar in Preetz abſolviert haben, — ſofern ſie nicht nach Hadersleben gehen (ſ. oben) — ein Jahr Vikar werden.

Andere Nachrichten werden am Beſten in tabellariſcher Form gegeben, ſ. S. 317.

2. Das theologiſche Unterrichtsweſen in der römiſch-katholiſchen Kirche erhält im 16. Jahrhundert einen neuen Antrieb durch den Beſchluß des Tridentiner Konzils, den heranwachſenden Klerus in kirchlichen Anſtalten zu erziehen und zu unterrichten, und zu dem Zweck Prieſterſeminare zu gründen (Sess. XXIII, Cap. 18, De reform.). Vom zwölften Jahre an ſollten dieſen die künftigen Kleriker angehören; Elementarbildung ſollten ſie mitbringen, der ſog. niedere grammatiſche Unterricht aber ſowohl wie möglichſt der geſamte theologiſche höhere ſollte ihnen dann im Seminar zu teil werden. Die Gründung der Seminare wurde vor allem den Biſchöfen zur Pflicht gemacht.

Manche derartige Anſtalten traten bald ins Leben; der Kardinal Amulio von Rieti

| Namen (in chronologischer Folge) | Jahr der Gründung | Einrichtung | Zahl der Mitglieder | Jährliches Stipendium | Dauer des Kursus | Lehrkörper |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Loccum | ?, bezw. 1800 | Internat | 12 | 300 Mk. | 2 Jahre | Studiendirektor und Stiftsprediger |
| Wittenberg *) | 1817 | Internat (seit 1901) | 18 | monatl. 15, vom 2. J. an 25 Mk. | 2 Jahre | Direktor, Ephorus und Inspektor |
| Herborn | 1818 | Externat mit 5 Freiwohnungen | wechselnd | ? | 1 Jahr | 2 Professoren und Lektor |
| München | 1834 | Internat ohne Verköstigung | 6 | 1200 Mk. | 2 Jahre | Mitglied des Oberkonsistoriums und ein Geistlicher |
| Wolfenbüttel | 1836 bezw. 1690 | Externat | wechselnd | 1200 Mk. Senior: 1500 Mk. | 2 Jahre | Die geistlichen Räte des Konsistoriums und ein Geistlicher |
| Friedberg | 1837 | Externat | wechselnd | ? | 1 Jahr | Direktor und ein Professor |
| Heidelberg | 1838 | Externat | wechselnd | ? | 1 Jahr | Professoren der Universität und möglichst ein Pfarrer |
| Berlin, Domkandidatenstift *) | 1854 | Internat | 11 u. 1 Adjkt. | ? | 2 Jahre | Ephorus und Inspektor |
| Magdeburg | 1857 | Konvikt z. Ausbildg. von Religionslehrern an höheren Schulen | 3 | 540 Mk. | 1—2 Jahre | Direktor, geistlicher Inspektor und Professoren |
| Leipzig Prediger-Kollegium zu St. Pauli | 1862 | Externat | 16 | 1000 Mk. | 1—2 Jahre | Leiter: der erste Universitätsprediger; unterstützt von Theologen der Universität und Geistlichen der Stadt |
| Altenburg | 1883 | Externat | wechselnd | 300—600 Mk. | 1 Jahr | Generalsuperintendent, zwei Konsistorialräte, ein Geistlicher und einige Hilfskräfte |
| Erichsburg | 1891 bezw. 1816 | Internat | 12 | 300 Mk. | 2 Jahre | Studiendirektor |
| Hofgeismar (Gesundbrunnen) | 1891 | Internat | 15, darunter 3 ref. Ostfriesen | 300 Mk. | 1—2 Jahre | Studiendirektor und Inspektor |
| Soest | 1892 | Internat | 20 | 300 Mk. | 1—1½ Jahre | Studiendirektor und Inspektor |
| Preetz | 1896 | Internat | 20 | 200 „ | 1 Jahr | Studiendirektor |
| Naumburg a. Qu. | 1898 | Internat | 20 | 300 „ | 1 Jahr | Studiendirektor |
| Wittenburg (Dembowalonka) | 1899 | Internat | ? | 300 „ | 1 Jahr | Studiendirektor und Inspektor |
| Schwerin | 1901 | Externat | wechselnd | bis 900 Mk. | 1 Jahr | Mitglieder des Oberkirchenrats u. Geistliche |

*) Das Predigerseminar in Wittenberg und das Domkandidatenstift in Berlin rekrutieren sich aus allen alten Provinzen Preußens, während die übrigen altpreußischen Seminare sog. Provinzialseminare sind und nur je für einige Provinzen gelten.

und Biſchof Martin von Schaumberg in Eichſtätt, die ſchon 1564 Seminarien eröffnen, ſind wohl die erſten, die das Dekret verwirklichen. Bald folgen Seminare in Benevent, Verona, Larino in Sizilien, in Brixen, in Oſimo. Vielfach gewährt der Papſt Mittel zu ihrer Gründung, und es entſtehen ſog. päpſtliche Seminare; ſo gründete Gregor XIII. in Rom ſechs Seminare für die orientaliſche Kirche, ferner das helvetiſche Seminar in Mailand und zwei Seminare in Venedig; dem päpſtlichen Alumnat in Dillingen gewährte er einen jährlichen Zuſchuß von 1380 Skudi. Im weiteſten Umfange aber nimmt der Jeſuitenorden den kirchlichen Organen die Sorge auch für das klerikale Unterrichtsweſen ab (ſ. d. A. Jeſuitenorden, Bd VIII S. 757, 23 ff.). Erſt nach ſeiner Auflöſung hat man mit der Ausführung des Tridentiner Beſchluſſes rechten Ernſt machen müſſen. Dabei hat man der Oberaufſicht des Staates ſich jedoch meiſt nicht erwehren können.

In Deutſchland iſt heute das Verhältnis durchweg ſo, daß die jungen Kleriker entweder von früh an in biſchöflichen Seminaren — zuerſt in den Knaben- dann in den Prieſterſeminaren — ihre Bildung erhalten und bis zur Prieſterweihe darin bleiben können, oder daß ſie zunächſt ein öffentliches Gymnaſium und dann das Triennium an einer ſtaatlichen Anſtalt abſolvieren und dann vor der Prieſterweihe noch einen Kurſus in den Seminarien durchmachen, die übrigens in allen wichtigen Stücken von ſtaatlicher Genehmigung abhängig ſind. Über ihre innere Einrichtungen orientieren z. B. die bei Siebengartner, Schriften und Einrichtungen, S. 479 ff. bezw. 485 ff. abgedruckten „Statuten des erzbiſchöflichen Knabenſeminars Ottonianum in Bamberg“ vom Jahre 1880 und die „Statuten des Georgianiſchen Klerikalſeminars in München vom 28. Juni 1893.

Es beſtehen heute in Preußen Prieſterſeminare in Trier, Kulm, Gneſen, Ermland, Hildesheim, Osnabrück, Fulda und Limburg; je zwei Seminare haben Köln, Münſter, Paderborn und Breslau. Theologiſche Fakultäten beſtehen in Bonn, Paderborn und Breslau, Lyceen in Braunsberg, Fulda und Gneſen, dazu die Akademie in Münſter. Sachſen hat ein Prieſterſeminar in Prag (wendiſches Seminar). Die oberrheiniſche Kirchenprovinz und Elſaß-Lothringen beſitzen in Mainz, Straßburg und Metz je eins, in Freiburg und Rottenburg je zwei Prieſterſeminare. Theologiſche Fakultäten beſtehen in Freiburg und Rottenburg. Die bayeriſchen Diöceſen beſitzen übrigens je eins, München-Freiſing zwei Prieſterſeminare; Kgl. Lyceen beſtehen in Freiſing, Dillingen, Regensburg, Paſſau, Bamberg und Eichſtätt, theologiſche Fakultäten in München und Würzburg. Dazu kommen zahlreiche Knabenſeminare, die meiſt auch an den Sitzen der Prieſterſeminare ſich befinden.

Für die Entwickelung des theologiſchen Studiums iſt namentlich die Studienreform in Öſterreich im 18. Jahrhundert bedeutſam geworden. Durch ſie ſind namentlich die kirchengeſchichtlichen Fächer und die bibliſchen Hilfswiſſenſchaften in das theologiſche Studium eingeführt worden, die Paſtoraltheologie iſt von der Moral und dem Kirchenrecht getrennt, und es ſind ſyſtematiſche Vorleſungen über Dogmatik und Moral eingerichtet worden. Der auf drei Jahre bemeſſene öſterreichiſche Studienplan iſt in Deutſchland durchweg angenommen worden und ſteht noch heute in Geltung (Siebengartner a. a. O. S. 151 ff.). **Ferdinand Cohrs.**

**Unterſcheidungsjahr** ſ. Diskretionsjahr Bd IV S. 708.

**Ur** ſ. d. A. Abraham Bd I 106, 8.

**Urban I.**, Papſt, war nach Euſebius und den Papſtkatalogen Nachfolger des Kalliſtus auf dem römiſchen Stuhle, den er 8 Jahre inne hatte, 222—230 (Eus. h. e. VI, 21, 2; 23, 3 nach der Chronik 9 Jahre). Euſebius berichtet nur ſeinen Namen; die ſpäteren Nachrichten über ihn ſind unglaubwürdig. Dazu gehört ſchon die Notiz des Lib. pont. S. 22 der Ausgabe von Mommſen, er ſei Konfeſſor geweſen, und die Erzählungen in den jungen Märtyrerakten AS Mai VI S. 11 ff. und Anal. Boll. VIII S. 164 f. Nicht einmal über ſeinen Todestag giebt es eine einheitliche Überlieferung; im Lib. pont. iſt als Tag der Beiſetzung der 19. Mai genannt, das ſog. Martyrologium Hieronym. dagegen erwähnt den Tod zum 25. Mai. U. ſcheint in dem coemeterium Callisti beigeſetzt worden zu ſein; denn eine dort gefundene Inſchrift OYPBANOC E. wird am einfachſten auf ihn bezogen. Doch läßt ihn der Lib. pont. im Coemet. Praetextati begraben ſein. **Hauck.**

**Urban II.**, Papſt, 1088—1099. — Urbans Briefe und Urkunden ſind verzeichnet bei Jaffé S. 657 ff. Die berichtenden Quellen zuſammengeſtellt bei Watterich, Pontif. Rom.

Vitae I, 571 ff. Die Konzilienbeſchlüſſe bei Manſi, Coll. conc. XX. Gregorovius, Geſch. d. St. Rom im MA IV⁴, Stuttg. 1890; Reumont, Geſch. d. St. Rom II, Berlin 1867; Martens, Die Beſetzung des päpſtlichen Stuhls, Freiburg 1887 S. 255; Gieſebrecht, KZ III, 1; Meyer von Knonau, Jahrb. d. deutſchen Reichs unter Heinrich IV. u. V., Leipzig 1890 ff. Bd 4f. 1903f.; Richter, Annalen des deutſchen Reichs im Zeitalter der Ottonen und Salier, Halle 1898; Sybel, Geſch. des erſten Kreuzzuges, 2. Aufl., Leipzig 1881; Stern, Zur Biographie des Papſtes Urban II., Berlin 83; Wattenbach, Geſch. des röm. Papſttums, Berlin 1876; Langen, Geſchichte der röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893; Hefele, Conciliengeſchichte V², bearb. v. Knöpfler, Freiburg 1886; Hauck, KG Deutſchlands III³, Leipzig 1906, vgl. auch die Litteraturangaben bei dem Art. Kreuzzüge.

Urban II. war von Geburt ein Franzoſe aus ritterlichem Geſchlechte, Odo von Lagny aus Chatillon ſ. Marne. Frühzeitig trat er in den geiſtlichen Stand; die für ſein Leben ausſchlaggebenden Eindrücke erhielt er in der Umgebung Brunos von Köln, des Gründers des Karthäuſerordens. Er wurde Archidiakonus in Rheims; dann aber entſchloß er ſich zum Eintritt in das Kloſter, er ging nach Cluny; unter der Leitung des Abtes Hugo, dem er auch als Papſt noch dankbare Verehrung widmete, durchdrang er ſich mit den Ideen der Reformmönche. Im Kloſter erkannte man den Wert des jungen Mannes: er wurde Prior, Gregor VII. berief ihn nach Italien und ernannte ihn 1078 zum Kardinalbiſchof von Oſtia. Als ſolcher bewies er ſich als treuer und tüchtiger Mitarbeiter des Papſtes, beſonders durch Führung ſeiner Legation in Deutſchland im J. 1084; die Gegner ſpotteten, er ſei der Bediente Gregors, dieſer aber bezeichnete ihn ſterbend neben Anſelm von Lucca und Hugo von Lyon als geeignet ſein Nachfolger zu ſein. Keiner von den Dreien jedoch wurde gewählt, ſondern der Abt Deſiderius von Monte Caſſino, der ſich als Papſt Viktor III. nannte. Es gelang dem trefflichen Manne nicht, die kirchliche Lage zu beſſern: ſie war, als er am 16. September 1087 ſtarb, weit ſchlimmer als bei dem Tode Gregors VII. Erſt im März des nächſten Jahres vereinigte ſich eine Anzahl Kardinäle mit 21 (? 16) Biſchöfen und etlichen Äbten zur Vornahme einer Neuwahl in Terracina. Die Wahl Odos war längſt zweifellos: ſo wurde er denn am 12. März in der Kirche des hl. Petrus und Cäſarius einſtimmig gewählt und ſofort konſekriert. Für die Gedanken, mit denen er ſein Amt antrat, iſt der Brief bezeichnend, den er am Tage nach der Wahl an die deutſchen Gregorianer richtete. De me, ſchrieb er an ſie, porro ita in omnibus confidite et credite sicut de beatissimo p. n. Gregorio; cujus ex toto sequi vestigia cupiens omnia quae respuit respuo, quae damnavit damno, quae dilexit prorsus amplector, quae vero rata et catholica duxerit confirmo et approbo et ad postremum in utramque partem qualiter ipse sentit in omnibus omnino sentio atque consentio. Das war die Abſicht; aber Urban II. war eine ganz andere Natur als Gregor VII., es fehlte ihm die rückſichtsloſe Leidenſchaftlichkeit, welche der letztere bei der Durchführung ſeiner Gedanken entwickelte und die ſeinen Gegnern Waffen wider ihn bot: Urban war geſchmeidiger, klüger; das wirkte auf die Ausführung der Abſicht. Wenn er deshalb auch den Kampf mit dem Kaiſer fortſetzte, ſo vermied er doch durch ſo ſcharfe Betonung der päpſtlichen Oberherrſchaft, wie man ſie bei Gregor gewöhnt war, die Oppoſition der übrigen europäiſchen Fürſten zu provozieren; man möchte vermuten, daß zwar nicht auf ſeine Anſchauungen, aber doch auf ſeine Äußerungen das Beiſpiel ſeines Vorgängers nicht ohne Einfluß geblieben iſt. Es gelang dem Papſte auf dieſe Weiſe Erfolge zu erzielen, die Gregor verſagt waren; in Frankreich, Spanien, England wurde der päpſtliche Einfluß mächtiger als er ſeit lange geweſen war.

Zunächſt freilich war die Lage Urbans nicht glänzend. Im Spätjahr 1088 begab er ſich nach Rom; aber der Anhang Clemens' III., des einſtmaligen Erzbiſchofs Wibert von Ravenna, den Heinrich IV. auf der Synode von Brixen 1080 zum Gegenpapſte hatte wählen laſſen, war in der Stadt weit größer als der ſeine. In einem Briefe an Biſchof Gebhard von Konſtanz, den er 1089 zum Gehilfen Altmanns von Paſſau im deutſchen Vikariat ernannte, erklärte Urban, daß Wibert, ſamt König Heinrich und allen, die von ihnen kirchliche Würden empfangen hatten, exkommuniziert blieben; aber Clemens III. konnte eine Synode in der Peterskirche verſammeln (wahrſcheinlich im J. 1089) und hier die Exkommunikation Heinrichs für nichtig erklären; Urban dagegen ſah ſich im Sommer 1089 genötigt, Rom wieder zu verlaſſen; er ging nach Süditalien, in Melfi hielt er am 10. September eine Synode, die von 70, nach anderen von 115 Biſchöfen beſucht war; ſie faßte Beſchlüſſe gegen die Simonie, Laieninveſtitur, Ehen der Kleriker u. dgl. In Bari weihte er am 1. Oktober die zu Ehren des Nikol. v. Myra erbaute Kirche. Seine Rückkehr nach Rom führte nicht zum dauernden Beſitze der Stadt; im Sommer 1090

war er wieder auf normannischem Gebiet, und während Clemens III. im Frühjahr 1091 in Rom einzog, sah Urban die Stadt erst im November 1093 wieder. Er war während dieser Jahre nicht unthätig; er hielt Synoden in Benevent (28.—31. März 1091) und Troia (11. und 12. März 1093), hauptsächlich aber galt seine Aufmerksamkeit den Verhältnissen Deutschlands: hier wirkte die Hirschauer Kongregation im päpstlichen Interesse auf das Volk; mit den Gregorianern unter den Fürsten und Bischöfen war Urban sofort in die engste Verbindung getreten. Eine Zeit lang schien es, als sei der Friede mit dem Kaiser möglich; die Sache scheiterte jedoch daran, daß Heinrich Clemens III. nicht fallen lassen konnte und wollte, während Urbans Ziel die Beseitigung Wiberts und dadurch die Beendigung des Schismas war; der Kampf hatte also seinen Fortgang. Und Urban bewies sich nun als ein Politiker, dem jedes Mittel recht war, wenn es nur zum Ziele führte: durch die Vermittelung der Ehe zwischen der Markgräfin Mathilde, dieser sichersten Stütze des Papsttums in Italien, und dem jüngeren Welf von Baiern (1089) wußte er nicht nur das welfische Haus in seiner Anhänglichkeit an Rom zu festigen, sondern auch die Verbindung seiner italienischen und deutschen Bundesgenossen zu verstärken. War aber schon die Stiftung der Ehe zwischen einem 17jährigen Jüngling und einer ungefähr dreimal so alten Frau sittlich nicht zu rechtfertigen, so noch weniger, daß Urban die Empörung König Konrads gegen seinen Vater (1093) wenn nicht veranlaßte, so doch förderte, und geradezu schmachvoll war, daß er den Verrat der schamlosen Kaiserin Adelheid an ihrem Gemahle (1094) billigte und benützte. Doch die Frucht dieser Maßregeln war für die Sache des Papstes sehr günstig: die Macht Heinrichs zerbröckelte, die der Gregorianer konsolidierte sich: es kam für Urban die Zeit der Triumphe.

Im Sommer 1094 brach er wieder von Rom auf, wie ein Sieger durchzog er das mittlere und obere Italien; vom 1.—7. März 1095 hielt er eine große Synode zu Piacenza. Italienische, burgundische, französische Bischöfe sammelten sich in großer Zahl um den Papst; auch die Führer der deutschen Gregorianer fehlten nicht, Gebhard von Konstanz, den Urban einstmals als Legat zum Bischof geweiht hatte, Udalrich von Passau und Diemo von Salzburg; vor allem aber umgeben ihn die Scharen der Mönche und keine Kirche vermochte die herbeiströmende Menge der Laien zu fassen, man sprach von 4000 Klerikern und mehr als 30 000 Laien, die Zeugen der Synode waren; die öffentliche Meinung trug den Papst. Die Synode erneuerte die Beschlüsse gegen die Priesterehe und die Simonie, erklärte die von Clemens III. und seinen Anhängern erteilten Ordinationen für nichtig und sprach von neuem den Fluch über den Gegenpapst und die Seinen aus; die von der Kaiserin gegen Kaiser Heinrich erhobenen Anklagen wurden ohne Untersuchung als glaubwürdig angenommen, während sie doch augenscheinlich den Stempel der Lüge trugen, und der Kaiserin volle Absolution gewährt. Ganz anders verfuhr der Papst und die Synode mit König Philipp von Frankreich, obgleich es sich bei ihm um ein notorisches Verbrechen handelte. Philipp hatte seine Gemahlin Bertha verstoßen und lebte in ehebrecherischem Verhältnis mit Bertrada, der von ihm entführten Gemahlin des Grafen Fulco von Anjou. Deshalb hatte ihn Erzbischof Hugo von Lyon auf einer Synode zu Autun exkommuniziert; aber nicht alle französischen Bischöfe hatten so viel Mut wie er; nachdem Bertha gestorben war, waren sie bereit, die Verbindung des Königs mit Bertrada anzuerkennen. Urban hatte den König und den Erzbischof vor die Synode zu Piacenza geladen; beide erschienen nicht; die Synode aber gewährte dem Könige eine neue Frist zur Rechtfertigung, suspendierte dagegen Hugo von Lyon von seinem Amte. Am folgenreichsten wurde der letzte Vorgang, der zu erwähnen ist: der griechische Kaiser Alexius hatte eine Gesandtschaft an den Papst geschickt, um die Hilfe des Abendlandes zum Kampfe gegen die Ungläubigen zu erbitten. Urban empfing die Gesandten vor der Synode und forderte zur Unterstützung der Griechen auf; seine Worte waren nicht vergeblich geredet, sofort gelobten nicht wenige der Anwesenden eidlich den Zug ins Morgenland, den Kampf gegen die Ungläubigen. So wurde eine Bewegung in Fluß gebracht, die länger als zwei Jahrhunderte nicht wieder zur Ruhe kommen sollte. Schon längst hatte man im Abendlande mit dem Gedanken eines Zuges nach dem Osten gespielt: der Geist der Zeit war für ein solches Unternehmen bereit, es fehlte nur an dem Manne, der die vorhandenen Kräfte entfesseln, ihnen die Richtung zu geben vermochte. Man darf es als die wichtigste Handlung Urbans bezeichnen, daß er sich entschloß, dem griechischen Hilferuf Beachtung zu verschaffen. Der Beginn der Kreuzzüge ist sein Werk.

Was in Piacenza begonnen war, kam in Clermont zu voller Entfaltung.

Im Herbste 1095 verließ Urban Italien, auch diesseits der Alpen sollte sich die neue Macht des Papsttums zeigen. In Clermont gedachte er eine allgemeine Synode zu

halten; in der That waren die europäiſchen Länder, wenn auch nicht gleichmäßig auf dieſer Synode (18.—28. November 1095) vertreten; neben den Romanen, die in großer Zahl erſchienen waren, verſchwanden die wenigen Deutſchen, aus England vollends war nur ein Biſchof, Anſelm von Canterbury, anweſend. Auf franzöſiſchem Boden verhängte Urban den Bann über den franzöſiſchen König, da er ſein Verhältnis zu Bertrada zu löſen ſich weigerte; hier in den Gegenden, wo der Gottesfriede zuerſt eingeführt worden war, ſprach er die Allgemeingiltigkeit desſelben als kirchliches Geſetz aus (ſ. Bd VII S. 24). Die Beſtimmungen gegen die Simonie und die Laieninveſtitur wurden erneuert und verſchärft (can. 15 f. 18). Selbſt die Leiſtung des Lehenseides wurde den Geiſtlichen unterſagt (can. 17). Doch dies alles tritt an Wichtigkeit zurück gegenüber der Begeiſterung, welche Urban hier für den Kreuzzug zu erwecken wußte. Tauſende waren herbeigeſtrömt, um den Papſt reden zu hören, wieder war man genötigt, aus der Kirche unter den freien Himmel hinauszuziehen. Und hier ſprach dann Urban für den Zug zum heiligen Grab, er verhieß allen denen, die in dieſem Kampfe fallen würden, die Krone des Martyriums. Nie machte eine Rede größeren Eindruck als dieſe. Als der Papſt geendet, brach die Menge in den oft wiederholten Ruf aus: Gott will es, Gott will es. Tauſende bezeichneten ſich mit dem vom Papſte beſtimmten Zeichen, dem roten Kreuz. Die Bewegung ergriff ganz Frankreich, teilte ſich von dort den benachbarten Ländern mit; nicht nur die Ritterſchaft ſah hier ein Ziel, das ſie begeiſterte, ſondern auch das niedere Volk wurde durch Männer wie Peter von Amiens entflammt.

Für die Stellung des Papſtes war dieſer Erfolg ausſchlaggebend, er war nun in der That der Führer der abendländiſchen Welt. Die Macht König Philipps verſchwand gleichſam neben der des Papſtes, er trennte ſich von Bertrada und wurde durch Urban vom Banne losgeſprochen. In Tours und Nîmes hielt der Papſt weitere Konzilien (Frühjahr 1096). Dann kehrte er nach Italien zurück; hier war die Macht Heinrichs und Clemens' III. völlig gebrochen. Der Papſt, der gegen Ende des Jahres 1096 ſeinen Sitz wieder in Rom nahm, konnte nun (Januar 1097) eine Synode im Lateran halten; im Auguſt 1098 gelangte er endlich — wahrſcheinlich durch Verrat — in den Beſitz der bisher vom Anhang Clemens' III. beſetzten Engelsburg. Er ſelbſt befand ſich in dieſer Zeit in Unteritalien; er hielt daſelbſt am 3. Oktober 1098 eine Synode in Bari, die durch die Verhandlungen über den Ausgang des hl. Geiſtes eine allgemeinere Bedeutung hat. Eine zweite römiſche Synode fand vom 24.—30. April 1099 in der Peterskirche ſtatt. Nicht lange danach ſtarb Urban (29. Juli 1099). An geiſtiger Bedeutung ſteht er weit unter Gregor VII., aber ſeine Klugheit erntete größere Erfolge als der kühne Mut Gregors. Die Lage der Kirche war für das Papſttum bei ſeinem Tode weit günſtiger als im Jahre 1085.

**Hauck.**

**Urban III.**, Papſt, 1185—1187. — Die Briefe und Urkunden Urbans verzeichnet bei Jaffé, II, S. 854. Die annaliſtiſchen Quellen bei Watterich, Pontif. Rom. Vit. II, S. 663 ff.; MG CI I S. 441 ff. Nr. 314—317; Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom im MA, IV; Reumont, Geſch. d. Stadt Rom, II; Wattenbach, Geſch. d. röm. Papſttums; Scheffer-Boichorſt, Kaiſer Friedrichs I. letzter Streit mit der Kurie, Berlin 1866; Prutz, Kaiſer Friedrich I., Bd III, Danzig 1873; Gieſebrecht, Geſch. d. d. Kaiſerzeit, Bd VI, Leipzig 1895, S. 114 ff.; Langen, Geſch. d. röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 564 ff.; Hauck, KG Deutſchlands IV, Leipzig 1903 S. 304 ff.

Hubert Crivelli gehörte einer Mailänder Familie an; Lucius III. nahm ihn in das Kardinalskollegium auf; ſeit 1185 war er Erzbiſchof von Mailand. Am 25. November desſelben Jahres beſtieg er als Urban III. den päpſtlichen Stuhl. Das Verhältnis zu Kaiſer Friedrich I. war ſchon unter Lucius III. manchfach geſtört: die mathildiſche Erbſchaft, die Trierſche Biſchofswahl, die Kaiſerkrönung Heinrichs VI. waren Fragen, über die ſich Papſt und Kaiſer nicht verſtändigen konnten (ſ. d. Art. Lucius III. Bd XI, S. 669 f.). Wie ſich der neue Papſt ſtellen würde, konnte kaum fraglich ſein. Urban III. war nicht nur durch das Verhalten ſeines Vorgängers gebunden, er hatte auch perſönliche Gründe zur Feindſchaft gegen den Kaiſer: bei der Zerſtörung Mailands im J. 1162 hatte Friedrich mehrere Glieder der Familie Crivelli teils ihres Vermögens beraubt, teils grauſam mißhandeln laſſen. Der Papſt zeigte denn auch bald, daß er nicht geſonnen ſei, dem Kaiſer entgegenzukommen. Schon daß er das Mailänder Bistum auch als Papſt behielt, war eine Handlung der Feindſeligkeit gegen Friedrich; ſodann erneuerte er die Forderung der Zurückgabe der mathildiſchen Güter; endlich erhob er neue Klagen gegen den Kaiſer. Dieſer nahm das Spolien- und Regalienrecht in Anſpruch und zog darauf

geſtützt die Hinterlaſſenſchaft der Biſchöfe und die Einkünfte der Bistümer während der Sedisvakanz ein. Beides ſtand in Widerſpruch mit kirchlichen Beſtimmungen, die von alters her galten: der Papſt erklärte es für unrecht; er forderte von dem Kaiſer den Verzicht auf ſeine vermeintlichen Rechte. Seinerſeits verweigerte er dem Kaiſer die von ihm lebhaft gewünſchte Krönung Heinrichs, ja er ſuchte die deutſchen Biſchöfe in ihrer Treue gegen den Kaiſer wankend zu machen, und wenigſtens bei Philipp von Köln hatte er Erfolg. Wenn er in der Trierſchen Wahlfrage verſprach, niemals dem Archidiakonus Folmar die Weihe zu erteilen, ſo war dieſes Zugeſtändnis nur ein Mittel, um ſeine wahren Abſichten zu verhüllen. Der offene Bruch ließ denn auch nicht lange auf ſich warten. Urban unterſtützte das aufſtändige Cremona; als Friedrich ſiegte, war ihm der Rückzug nicht mehr möglich, er mußte vorwärts; unter offenem Bruch ſeiner Zuſage weihte er am 1. Juni 1186 Folmar zum Erzbiſchof von Trier. Der Kaiſer rächte ſich, indem er durch ſeinen Sohn Heinrich den Kirchenſtaat verwüſten ließ, den Papſt aber cernierte er in Verona und ſchnitt ihm jeden Verkehr mit der Außenwelt, zumal mit Deutſchland ab. Dort war Philipps Haltung unter den Biſchöfen nicht ohne Nachfolge geblieben. Um die päpſtliche Partei zu feſtigen, ernannte Urban Philipp zum päpſtlichen Legaten. Doch die Hoffnungen, die er auf die päpſtliche Partei in Deutſchland ſetzte, erwieſen ſich als trügeriſch, auf dem Tage zu Gelnhauſen (28. November 1186) wußte Friedrich die Fürſten und Biſchöfe zur Anerkennung ſeines Rechtes im Streite mit dem Papſte zu bewegen. Um ſo ſchroffer wurde dieſer; er lud den Kaiſer vor ſein Gericht in Verona. Es war vergeblich, daß Friedrich eine Geſandtſchaft an ihn ſandte, um zu einer Verſtändigung zu gelangen; der Papſt verweigerte ihm den Frieden, er drohte mit dem Bann. Ehe er indes dieſe Abſicht ausführen konnte, ereilte ihn der Tod. Er ſtarb zu Ferrara, wohin er ſich von Verona begeben hatte, am 19. Oktober 1187. **Hauck.**

**Urban IV.**, Papſt 1261—1264. — Les Registres d'Urbain IV. p. J. Guiraud, Reg. ordin., 2 Bde, Paris 1901 u. 1904; Reg. caméral, Par. 1901; Potthaſt, Regest. II, 1474 ff.; MG Ep. s. XIII. e reg. pont. Rom. selectae ed. C. Rodenberg, Bd 3 S. 474 ff., Berlin 1894; Poſſe, Analecta Vaticana, Innsbr. 1878, S. 15 ff., 128 ff.; Baumgarten, RQS III, S. 42 ff.; 3 Biographien Urbans bei Muratori Scr. III, 1 S. 593, III, 2 S. 404 ff., vgl. RQS XII, S. 152 ff.; Reumont, Geſch. der Stadt Rom II, Berlin 1867; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom im MA V², Stuttg. 1871; F. v. Raumer, Geſch. der Hohenſtaufen u. ihrer Zeit, 2. Aufl. 4. Bd, Leipzig 1841, S. 422 ff.; C. de Cherrier, Histoire de la lutte des papes et des empereurs de la maison de Souabe, 2. Aufl. 3. Bd, Paris 1858, S. 113 ff.; Schirrmacher, Die letzten Hohenſtaufen, Göttingen 1871; Sternfeld, Karl v. Anjou als Graf von d. Provence, Berlin 1888; Tenckhoff, Der Kampf der Hohenſtaufen um die Mark Ancona, Paderborn 1893; K. Hampe, Urban IV. u. Manfred, Heidelb. 1905; W. Sievert in d. RQS X, S. 451 ff. XII S. 127 ff.; Magiſter, Vie du pape Urbain IV., Troyes 1854 (mir unzugänglich); Georges, Histoire du pape Urbain IV. et de son temps, Paris 1865.

Urban IV. hieß vor ſeinem Pontifikate Jakob Pantaleon. Sein Geburtsjahr iſt unſicher; er war der Sohn eines Schuhmachers zu Troyes, erhielt ſeine Bildung in Laon (P. 18337) und Paris, wurde Kanonikus zu Laon, Domherr und Archidiakon zu Lüttich, 1247 päpſtlicher Nuntius in Schleſien, Polen, Preußen und Pommern, 1249 Archidiakon in Laon, im Dezember 1253 Biſchof von Verdun. Der gelehrte, energiſche und talentvolle Mann wurde bald in Rom bemerkt und benützt. Innocenz IV. ſandte ihn 1247 wie bemerkt als päpſtlichen Bevollmächtigten nach dem Nordoſten; Alexander IV. ernannte ihn 1255 zum Patriarchen von Jeruſalem. Die Bedrängnis der Chriſten im Orient bewog ihn, ſich nach Italien zu begeben, um die Hilfe des Papſtes zu ſuchen: er befand ſich in Viterbo, als Alexander ſtarb. Hier wurde er nach einem dreimonatlichen Konklave am 29. Auguſt 1261 zum Papſte gewählt und am 4. September konſekriert. Die Verhältniſſe lagen äußerſt ſchwierig. Rom war ſo gut wie unabhängig; in Italien hatte König Manfred die Oberhand; in Deutſchland ſtanden ſich die Parteien unverſöhnt gegenüber: es gab wohl zwei gewählte Könige, aber keinen allgemein anerkannten Herrſcher. Urban ſuchte thatkräftig und durchgreifend das päpſtliche Intereſſe zu wahren. Er ergänzte alsbald nach ſeiner Inthroniſation des Kardinalskollegium durch die Ernennung von vierzehn Kardinälen, acht Italienern und ſechs Franzoſen; er ſtellte in Rom und der Umgebung, ſo weit es möglich war, die päpſtliche Oberherrſchaft wieder her. Dagegen ſuchte er die deutſchen Verhältniſſe in der Zerrüttung zu erhalten, in der ſie ſich befanden. Da der Plan aufgetaucht war, Konradin, dem letzten Hohenſtaufen, die Krone zu übertragen, ſo erließ er (3. Juni 1262) Schreiben an die Kurfürſten von Mainz, Köln und

Trier, in welchen er unter Drohung mit dem Banne deſſen Wahl verbot. Richard von Cornwall und Alphons von Caſtilien, die beide gewählt waren, forderte er zur Entſcheidung vor den päpſtlichen Stuhl. Zwar gelang es ihm 1263 ſie zur Anerkennung ſeines Gerichts zu beſtimmen, P. 18634; doch mußte er am 27. Auguſt 1264 die Entſcheidung wieder vertagen, P. 18931. Er ſollte ſie nicht mehr erleben. Seine Hauptſorge bildete die Macht Manfreds. Dieſer ſuchte den Frieden: er erbot ſich zur Zahlung einer ſehr bedeutenden Summe, um die Anerkennung des päpſtlichen Hofes zu erlangen; aber vergeblich; er bewog König Jakob von Aragon zu Friedensvermittlungen, auch ſie ſcheiterten; nicht minder die Bemühungen Balduins von Jeruſalem. Denn der Papſt wollte keinen Frieden: er wollte den Untergang des hohenſtaufiſchen Fürſten. Deshalb lud er den König vor ſeinen Richterſtuhl, bannte ihn und übertrug 1263 die Krone von Neapel und Sizilien unter Abſehen von dem älteren Plane, Edmund, den Sohn Heinrichs III. von England auf den ſizilischen Thron zu erheben, dem Grafen Karl von Anjou, den er auch in der Würde eines Senators von Rom anerkannte. Doch ehe Karl in Italien eintraf, ſtarb der Papſt in Perugia am 2. Oktober 1264. Von kirchlichen Handlungen Urbans IV. iſt nur die allgemeine Einführung des Fronleichnamsfeſtes (P. 18998f., 19016) und die Einleitung zur Union mit der griechiſchen Kirche (P. 18605ff. 18951) zu erwähnen. **Hauck.**

**Urban V.**, Papſt, 1362—1370. — Bullarium Romanum, Taurin. edit. Bd 4, 1859, S. 519ff.; Theiner, Codex dipl. dom. temp. s. sedis, 2. Bd, Rom 1862, S. 403ff.; Poſſe, Analecta Vaticana, Innsbr. 1878, S. 190f.; Lettres des papes d'Avignon se rapportant à la France, 5. Urbain V. p. M. Lecacheux. 1. Lieferung, Paris 1906; Württembergiſche Geſchichtsquellen 2. Bd, Stuttg. 1895, S. 448ff.; 4 Biographien bei Baluzius, Vitae paparum Avenionensium I, S. 363—423; Glaſſchröder RQS III, S. 299; Albanès, Actes anciens et documents concernant Urbain V. pape, Paris 1897; Mansi XXVI; Raynaldus, Annal. eccles. t. XVI; Magnan, Histoire d'Urbain V., 2. Aufl., Paris 1863; Reumont, Geſch. der Stadt Rom II, Berlin 1867, S. 937; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom im MA VI⁴, Stuttg. 1893 S. 398; Wattenbach, Geſch. des römiſchen Papſttums; Paſtor, Geſchichte der Päpſte I³, Freiburg 1901, S. 96ff.; Prou, Relations polit. du pape Urbain V. avec les rois de France, Paris 1888; Souchon, Die Papſtwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI., Braunſchweig 1888, S. 66ff.; Werunsky, Geſchichte König Karls IV. 3. Bd, Innsbr. 1892, S. 266ff.; Kirſch, Die Rückkehr der Päpſte Urban V. und Gregor XI., Paderborn 1898.

Urban V. war der Sohn eines Ritters Grimoardus, der hochbetagt den 17. Oktober 1366 ſtarb, und wurde geboren zu Griſac in Gevaudan, Diöceſe Mende. Als Jüngling trat er in den Benediktinerorden, er machte ſodann gelehrte Studien, wurde doctor decretorum und lehrte längere Zeit in Montpellier und Avignon. Später wurde er Abt im Germanusklöſter zu Auxerre, dann in S. Victor zu Marſeille. Clemens VI. und Innocenz VI. benützten ihn mehrfach als päpſtlichen Legaten; er befand ſich auf der Rückreiſe von Neapel als er am 27. September 1362 in Avignon zum Papſte erwählt wurde; am 28. Oktober wurde die Wahl publiziert, noch am gleichen Tage erfolgte die Inthroniſation, am 6. November die Krönung des neuen Papſtes. Urban war der vorletzte Papſt, welcher in Avignon reſidierte, einer der letzten, der ſich mit Kreuzzugsgedanken trug: Peter von Luſignan, König von Cypern, ſollte die abendländiſchen Fürſten zu einem Kreuzzuge entflammen, Johann von Frankreich Führer des Zuges werden. Doch der letztere ſtarb 1364 in engliſcher Gefangenſchaft; Peter eroberte zwar Alexandrien (11. Oktober 1365), aber da er ſich nicht verbarg, daß es ihm unmöglich ſein werde, die Stadt zu halten, gab er ſie alsbald wieder auf; er wurde 1369 ermordet. Den Papſt nahmen andere und dringendere Sorgen als die um das Morgenland in Anſpruch. In Oberitalien arbeitete der gewaltthätige Bernabo Visconti an der Ausbreitung ſeiner Macht. Es war eine der erſten Handlungen Urbans, daß er ihn am 30. November 1362 vor ſeinen Richterſtuhl citierte. Als Bernabo nicht erſchien, belegte er ihn am 3. März 1363 mit dem Banne und rief die Gläubigen zum Kreuzzug wieder den Räuber des kirchlichen Guts. Aber Bernabo war nicht der Mann ſich dadurch ſchrecken zu laſſen und Urban hatte nicht die Macht ihn zu überwinden; ſchon im Juli begannen Friedensunterhandlungen, die noch vor Ablauf des Jahres zum Frieden führten. Urban erhielt durch denſelben die von Bernabo beſetzten Kaſtelle in den Diſtrikten von Bologna und Modena und in der Romagna zurück, aber er mußte ſich zur Aufhebung des Bannes und zur Zahlung der ungeheuren Summe von 500000 Goldgulden verſtehen. Der Friede mit Bernabo führte nicht zur Beruhigung des italieniſchen Landes; Söldnerbanden unter Führung von Abenteurern verſchiedener Nationen plünderten und brandſchatzten die

italieniſchen Städte; der Papſt erließ am 13. April 1366 eine Bannbulle gegen ſie; er verſuchte eine Liga der bedrohten Städte und Staaten zu bilden; doch ohne viel Erfolg: es mußte auch hierdurch die Einſicht ſich ihm aufdrängen, daß die Rückkehr nach Italien geboten war. Längſt hatten die Römer dieſelbe gefordert; patriotiſche Italiener wie Petrarca hatten dringend dazu gemahnt, auch Kaiſer Karl IV. wünſchte ſie; ſo entſchloß ſich Urban im Jahre 1366 die Rückkehr beſtimmt zuzuſagen. Trotz des heftigen Widerſpruchs der franzöſiſchen Kardinäle und der Vorſtellungen des franzöſiſchen Hofes hielt er ſein Verſprechen: am 30. April 1367 verließ er Avignon, am 19. Mai ſchiffte er ſich in Marſeille ein, am 4. Juni landete er bei Corneto; hier kam ihm der Mann entgegen, der ſeit beinahe 14 Jahren als päpſtlicher Legat im Kirchenſtaate mit unermüdlicher Ausdauer an der Wiederherſtellung der päpſtlichen Macht gearbeitet hatte und dem alles gelungen war, was unter den augenblicklichen Verhältniſſen erwartet werden konnte, der Kardinal Ägidius Albornoz; geiſtliche und weltliche Große begleiteten den Legaten. Am Ufer hatte man einen Altar errichtet, an welchem Urban alsbald nach der Landung eine Meſſe las. Das Pfingſtfeſt feierte er in Corneto; dorthin kamen Geſandte der Römer, um dem Papſte als dem Herrn der Stadt die Schlüſſel der Engelsburg zu überbringen. Nur langſam näherte er ſich Rom, am 9. Juni kam er nach Viterbo, erſt am 16. Oktober zog er in Rom ein. Am 30. Oktober wurde zum erſtenmale wieder ſeit dem Tode Bonifaz' VIII. am Hochaltar der Peterskirche Meſſe geleſen. Schon ehe Urban in Rom eintraf, war Ägidius Albornoz geſtorben (24. Auguſt), für den Papſt ein unerſetzlicher Verluſt. Es gelang ihm denn auch nicht, die Angelegenheiten Italiens zu ordnen. Das Verhältnis zu Bernabo blieb unſicher; die Stadt Perugia empörte ſich (1369), mußte mit dem Banne belegt und konnte nur durch Gewalt bezwungen werden. Die glänzenden Aufzüge, die ſich an den Beſuch der Königin Johanna von Neapel in Rom, wie an den Kaiſer Karls IV., vollends an den Übertritt des orientaliſchen Kaiſers Johann Paläologus zur römiſchen Kirche (18. Oktober 1369) knüpften, konnten kaum darüber täuſchen, daß der Zweck der Rückkehr verfehlt war; Urban bedeutete in Rom nicht mehr als in Avignon. Man begreift, daß der Gedanke nach Avignon zurückzukehren in der Seele des Papſtes auftauchte, unter dem Drängen der franzöſiſchen Kardinäle reifte der Gedanke zum Entſchluß. Vergeblich warnte die hl. Birgitta: ſie wollte eine Offenbarung empfangen haben, Urban werde ſterben, wenn er ſich wieder nach Avignon begebe; vergeblich beſchworen die Römer den Papſt zu bleiben; am 5. September 1370 ſchiffte er ſich wieder in Corneto ein, am 16. landete er in Marſeille, bereits am 24. befand er ſich wieder im päpſtlichen Palaſte zu Avignon. Aber ſeine Zeit war abgelaufen, am 19. Dezember 1370 iſt er geſtorben; ſeinem Willen gemäß wurde ſein Leichnam nach S. Victor in Marſeille gebracht.

Urban hatte ein Gefühl für die Pflichten des päpſtlichen Amtes, das zeigt ſeine Rückkehr nach Rom, auch ſeine wiederholten Erklärungen gegen kirchliche Mißbräuche, die Simonie, die Vereinigung zahlreicher Pfründen in einer Hand u. dgl. Aber er war kein bedeutender Mann, er vermochte wohl nach Rom zurückzukehren, aber er vermochte nicht dieſen Schritt zu einem epochemachenden Ereignis zu machen; deshalb war er im ſtande ihn zurückzuthun und dadurch ſeine eigene wertvolle That ſelbſt auszutilgen. Urban hat viel gebaut, in Rom am Lateran, in S. Peter und S. Paul, in Avignon beſonders am päpſtlichen Palaſt. In Montpellier gründete er ein Kollegium für zwölf Medizinſtudierende. **Hauck.**

**Urban VI.,** Papſt 1378—1389. — Bullar. Roman., ed. Taurinens. Bd IV, 1859, S. 580—601; Theodorici de Nyem, De schismate libri III, rec. G. Erler, Leipzig 1890; Vitae Gregorii XI et Clementis VII bei Baluzius, Vit. pap. Avenion.; Mansi, Coll. conc. XXVI; Paſtor, Ungedruckte Akten, Freiburg 1904, S. 6; Raynaldus, Annal. eccles. XVII; Reumont, Geſch. der Stadt Rom II, Berlin 1867, S. 1015; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom im MA VI⁴, Stuttg. 1893, S. 481; Wattenbach, Geſch. des röm. Papſttums; Paſtor, Geſch. der Päpſte I³, Freiburg 1901, S. 115 ff.; Lindner, ZKG III, S. 409 ff.; Hefele, CG. VI², Freib. 1890, S. 728 ff.; Creighton, A History of the Papacy I, London 1882, S. 55 ff.; Gayet, Le grand schisme d'Occident I, Berlin 1889; Valois, La France et le grand schisme I, Paris 1896; Souchon, Die Papſtwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI., Braunſchweig 1888, S. 81 ff.; Jahr, Die Wahl Urbans VI., Halle 1892; Bliemetzrieder, Das Generalkonzil, Paderb. 1904, S. 1 ff.

Nach dem Tode Gregors XI. entſtand in Rom die nicht unbegründete Beſorgnis, es möge zu einer Rückverlegung des päpſtlichen Sitzes nach Avignon kommen. Das Volk war entſchloſſen, das zu verhindern und die Wahl eines Römers oder wenigſtens

Italieners zu erzwingen. Die Kardinäle aber, zum größten Teile Franzosen, waren uneinig: die Limusiner wünschten einen der Ihren, dem widerstrebten die übrigen französischen wie die nichtfranzösischen Kardinäle. Als die Wähler am Abend des 7. April 1378 sich zur Wahl versammelten, schien es, daß ein langes Konklave zu erwarten sei: Niemand konnte noch absehen, wen die Wahl schließlich treffen werde. Gerade die Unsicherheit des Ausgangs aber steigerte die Aufregung in der Stadt; schon am Abend des 7., dann im Laufe des 8. April kam es zu tumultarischen Scenen: man forderte stürmisch, daß ein Italiener gewählt werde; die Kardinäle sahen, daß Widerstand gegen den Willen des Volkes zum Schlimmsten führen würde. So entschlossen sie sich denn, ihre Stimmen einem Italiener zu geben, Bartholomäus Prignano, Erzbischof von Bari; er nahm den Namen Urban VI. an. Er war in Neapel um 1318 geboren; seiner kanonistischen Gelehrsamkeit verdankte er sein Emporkommen am Hofe zu Avignon, Gregor XI. gab ihm das unbedeutende Erzbistum Acerenza, 1377 erhielt er das reichere von Bari; er wurde gerühmt als Feind der Simonie, als bedacht auf Keuschheit und Gerechtigkeit; aber er war heißblütig und jähzornig, starrsinnig bis zum Wahnsinn und doch zu beeinflussen von Leuten, die ihm schmeichelten, ohne jeden Funken von Klugheit und zugleich überzeugt, daß er allein alles verstehe; sein Äußeres war wenig imponierend, er wird geschildert als ein untersetzter, etwas beleibter Mann, von gelbbrauner Gesichtsfarbe. Seine Lage forderte Klugheit; denn die Giltigkeit seiner Wahl konnte angefochten werden; war sie doch erfolgt unter dem Eindruck der Drohungen des Volkes. Zunächst jedoch schien alles sich zu fügen; Urban wurde am 9. April inthronisiert, am 18. gekrönt, ohne daß einer der Kardinäle die Rechtmäßigkeit der Wahl in Zweifel gezogen hätte, auch das römische Volk war befriedigt. Allein Urban hatte das Talent jedermann zu verletzen und von sich zu stoßen; der Mann, der eben noch ein kleiner Erzbischof gewesen war, trat den Kardinälen herrisch und schroff gegenüber; er tadelte offenbare Mißbräuche, aber er that es in einer Weise, die kränken sollte; wie sein Auftreten, so erregten seine Absichen Widerspruch: er wollte reformieren, das Papsttum aus der Abhängigkeit von Frankreich befreien, im Kardinalskollegium das Übergewicht der Franzosen beseitigen; die Folge war, daß das Verhältnis zwischen Urban und den Kardinälen bald so schlecht wurde als möglich, sie sprachen von ihm als einem Verrückten und er fuhr sie an als Meineidige und Verräter. So standen die Dinge bereits wenige Wochen nach der Wahl.

Um die Hitze der Stadt zu vermeiden, verließen die Kardinäle bei Beginn des Sommers Rom; die französischen begaben sich nach Anagni, hier wurde die Empörung gegen Urban beschlossen. In einer am 9. August an alle Christgläubigen erlassenen Deklaration erklärten sie den apostolischen Stuhl für erledigt, die Wahl Urbans für erzwungen und ungiltig, ihn selbst für einen Eindringling und Antichrist. Urban handelte einmal in seinem Leben verständig, indem er sich erbot, die Rechtmäßigkeit seiner Wahl der Prüfung durch ein Konzil zu unterstellen; seine Gegner lehnten es ab. Von Anagni begaben sie sich nach Fondi und hier wurde von ihnen am 20. September 1378 der Kardinal Robert von Genf zum Papste gewählt. Damit begann das große Schisma.

Wer sich im Rechte befand, kann kaum eine Frage sein. Die Bedenken, welche gegen Urbans Wahl vorlagen, waren durch die Kardinäle selbst entkräftet, indem sie ihn ein Vierteljahr lang als rechtmäßigen Papst anerkannten. Ihr Abfall kann nur als Empörung gegen den rechtmäßigen Papst angesehen werden; ihr Papst, er nannte sich Clemens VII., war ein Eindringling. Doch war die Lage für ihn zunächst weit günstiger als für Urban; er war ein Mann in den besten Jahren, gehörte einer reichen und mächtigen Familie an, war talentvoll und beredt, durch den Vergleich mit Urbans wenig anziehender Persönlichkeit konnte er nur gewinnen, auf seiner Seite standen die Kardinäle mit Ausnahme von vier Italienern, auch Johanna von Neapel, die von Urban gekränkt war, erkannte ihn sofort an, das gleiche geschah von Frankreich und nach und nach von Schottland, Savoyen, Castilien, Aragon, Navarra, Lothringen. Aber Urban wich nicht; da alle Kardinäle ihn verlassen hatten — die Italiener hielten sich neutral —, so ernannte er eine große Zahl neuer Kardinäle; in Italien stützten ihn die Heilige des Volkes, Katharina von Siena, und die Tochter der schwedischen Birgitta, gleichfalls Katharina geheißen; Karl IV. und der größte Teil Deutschlands, England und die nördlichen und die östlichen Länder hingen ihm an.

Der Kampf der beiden Gegner berührte zunächst Neapel; dorthin hatte sich Clemens VII. begeben, nachdem es Urban gelungen war, sich der Engelsburg zu bemächtigen und dadurch vollständig Herr in Rom zu werden. Aber das neapolitanische Volk war dem

fremden Papſte wenig geneigt; ſo entſchloß er ſich, aus Italien zu weichen, im Mai ſchiffte er ſich ein, um ſeinen Sitz in Avignon aufzuſchlagen, am 10. Juni landete er in Marſeille, mit Freuden empfingen ihn die einſt in Avignon zurückgebliebenen Kardinäle. Während deſſen ſuchte Königin Johanna ihren Frieden mit Urban zu machen, dieſer aber wollte nicht Unterwerfung, ſondern Vernichtung der Königin, er belegte ſie mit dem Banne, erklärte ſie des Reichs verluſtig, auf ſeinen Anlaß erhob der Herzog Karl von Durazzo, der Erbe Neapels, die Fahne der Empörung; in Rom empfing er die Krone von Jeruſalem und Sizilien aus der Hand des Papſtes, als Kreuzzug ſollte ſein Zug gegen Neapel betrachtet werden. Das Unternehmen gelang: Karl war ſiegreich, die Königin ſelbſt geriet in ſeine Gewalt, er ſcheute ſich nicht ſie ermorden zu laſſen. Auch der von Clemens VII. unterſtützte Herzog Ludwig von Anjou, den Johanna zum Erben ernannt hatte, vermochte keine Wendung herbeizuführen; das ſtarke Heer, mit dem er in Italien erſchien, löſte ſich auf, ohne daß es zu einer entſcheidenden Schlacht gekommen wäre; Ludwig ſelbſt ſtarb im Herbſte 1384. Die Verbindung Urbans und Karls ſchien dem Papſte den größten Vorteil zu bringen. Doch wurde gerade ſie ihm verderblich. Der Papſt, der ſich nach Neapel begeben hatte, entzweite ſich mit dem König; mit Recht oder Unrecht war er der Überzeugung, daß eine Anzahl Kardinäle mit dem Könige ſich verbunden hätten, um ſeine Abſetzung herbeizuführen; er ließ ſie gefangenſetzen und foltern, ohne doch ein Geſtändnis von ihnen erpreſſen zu können. Das geſchah in Nocera, wo Urban ſich aufhielt, von hier aus verhängte er den Bann über Karl, das Interdikt über Neapel; hier ließ ihn Karl belagern, er ſetzte einen Preis auf den Kopf des Papſtes. Aber der Starrſinn Urbans wurde dadurch nicht gebeugt, Tag für Tag verkündigte er von einem Fenſter des Kaſtells herab den Fluch über das feindliche Heer. Endlich im Juli wurde er befreit; er begab ſich nach Genua, unterwegs war er in Gefahr, von ſeinen Befreiern gefangen genommen und an Clemens VII. ausgeliefert zu werden. In Genua hielt er ſich bis zum Dezember 1386 auf; ehe er die Stadt verließ, ließ er fünf von den beklagten Kardinälen umbringen, man erzählte ſich, ſie ſeien im Gefängnis erdroſſelt, die Leichname in einem Pferdeſtall verſcharrt worden. Dem Volke graute vor dem blutigen Papſt, die Zahl ſeiner Anhänger aber ſchmolz infolge ſolcher Thaten mehr und mehr zuſammen. Von Genua begab er ſich nach Lucca; dann nach Perugia. Er war wieder ganz von den neapolitaniſchen Angelegenheiten erfüllt. Karl von Durazzo war 1386 in Ungarn ermordet worden; für zwei Knaben, Karls Sohn Ladislaus, und jenes Ludwig von Anjou Sohn Ludwig, kämpften die Parteien, Urban aber meinte die Zeit gekommen, die päpſtliche Macht in Neapel für immer zu feſtigen, er plante einen Zug nach dem Königreich; die Sache ſcheiterte daran, daß er nicht vermochte, ſein Heer zuſammenzuhalten. Im Oktober 1388 mußte er nach Rom zurückkehren. Auf hochfliegende Pläne hat er ſeitdem verzichtet, man weiß nur von etlichen kirchlichen Vorſchriften, die er erließ: daß er je das 33. Jahr zum Jubeljahr beſtimmte, das Feſt Mariä Heimſuchung anordnete. Am 15. Oktober 1389 iſt er geſtorben. Urban VI. iſt nicht ohne Mitſchuld am Ausbruch des Schismas, obwohl er den Kardinälen gegenüber im Rechte war; denn ſeine Gewaltſamkeit drängte ſie zur Empörung; ſie machte auch ſein ſpäteres Pontifikat ſo unheilvoll, wie die Regierung kaum eines zweiten Papſtes; doch iſt ſie vielleicht entſchuldbar: man kann ſich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Starrſinn und die Leidenſchaftlichkeit des von Hauſe aus tüchtigen Mannes krankhaft ausgeartet waren. **Hauck.**

**Urban VII.**, zum Papſte gewählt den 15. September 1590, ſtarb ſchon am 12. Tage nachher. Er hieß Joh. Bapt. Caſtagna und war 1521 in Rom geboren; ſeine Familie ſtammte aus Genua. Ideo raptus est, ſagt Sarpi von ihm, ne malitia mutaret intellectum ejus. Näheres ſ. bei Moroni, Dizionario, vol. 86, p. 36—41.

**Benrath.**

**Urban VIII.**, Papſt von 1623—1644. — Litteratur: Moroni, Dizionario, vol. 86, p. 41—73; Nicoletti, Vita di Papa Urbano VIII. e storia del suo Pontificato, handſchriftlich in der Bibliothek Barberini in Rom, 8 Bde, „formlos und ſchlecht geſchrieben", aber von Wert, weil weſentlich aus einer Kompilation von Nuntiaturdepeſchen beſtehend, vgl. Ranke, Röm. Päpſte III, Analekten S. 158; für die Zeit bis 1623 vgl. den 4. (Ergänzungs-) Teil zu Platinas Papſtleben, ital., Venezia 1765, S. 329 ff.; Ciaconius, Vitae Pontt. Rom., ab Oldonio rec. t. III, Romae 1677; Barozzi-Berchet, Relazione I, Venezia 1877; Broſch, Geſch. d. Kirchenſtaats I, 1880. Die Frage nach U.s Stellung im 30jähr. Kriege behandelt auf Grund handſchriftl. Materials: Gregorovius, U. III. im Widerſpruch zu Spanien und

zum Kaiſer, 1879; dazu vgl. Pieper, Hiſt. polit. Bl. 94, 471 ff.; Falk, ebd. 120, 238 ff.; Ehſes, Papſt U. VIII. und Guſtav Adolf (HJGG XI, 1895, 336 ff.); O. Klopp, Der 30jähr. Krieg III, 1 u. 2 (1895 f.); Nuntiaturberr. aus Deutſchland IV, 1, 2, ed. Kiewning (1895, 97).

Urban VIII., Maffeo Barberini aus Florenz, geboren 1568, trat unter Leitung ſeines Oheims, welcher Protonotar an der Kurie war, frühe in die kirchliche Laufbahn ein. Sixtus V. machte ihn mit 19 Jahren zum Referendario della Giuſtizia, Gregor XIV. dann zum Governatore von Fano, wo er rückſichtslos und erfolgreich bemüht war, die Ordnung herzuſtellen und zu erhalten. Den zum Protonotar Ernannten ſandte Clemens VIII. als Nuntius an den franzöſiſchen Hof, wo er bei der Taufe des Prinzen Ludwig (XIII.) Gevatter ſtand und zum zweiten Male in gleicher Eigenſchaft von Paul V. geſandt erſchien, um dann 1605 die Kardinalswürde zu erlangen und die Legation von Bologna zu übernehmen. Unter Leitung jeſuitiſcher Lehrer im Collegio Romano, beſonders durch Aurelius Urſus, vorgebildet, zeigte er ſtets Vorliebe für die Litteratur, verfaßte auch ſelber lateiniſche Gedichte, zum Teil in Geſtalt von Paraphraſen zu Pſalmen und bibliſchen Sprüchen in horaziſchen Metren, zum Teil auch ſelbſtſtändige Hymnen auf Maria, Chriſtus u. a. Dieſe Gedichte ſind mehrfach gedruckt. Zu Anfang ſeines Pontifikates ſtiftete er den Orden von der unbefleckten Maria, vollzog die Kanoniſation des Ignatius von Loyola, Franciscus Xaverius, Al. Gonzaga und des Filippo Neri, ſowie einiger Theatiner. Bald aber wurde ſein Intereſſe gänzlich von der großen Politik abſorbiert. Schon dadurch, daß die 21 Jahre ſeines Pontifikates zwei Drittel des „großen Krieges“ decken, iſt es gegeben, daß das hauptſächlichſte kirchengeſchichtliche Intereſſe, welches dieſer Papſt erregt, ſich auf ſeine Stellung in und zum 30jährigen Kriege bezieht. Und dieſe Stellung war merkwürdig genug. Während „die beiden Päpſte, welche die erſten fünf Jahre des Krieges erlebten, Paul V. und Gregor XV., ihn durchaus als eine Angelegenheit der europäiſchen katholiſchen Reſtauration aufgefaßt und den Kaiſer bereitwillig mit geiſtlichen und weltlichen Mitteln unterſtützt hatten, war die Haltung Urbans dieſe, daß er das katholiſche Prinzip jenes Krieges verleugnete und fallen ließ und nur die politiſche Machtfrage als deſſen Beweggrund anerkennen wollte“ (Gregorovius, Urban VIII., S. 7). Mit Entſchiedenheit trat übrigens dieſe Stellung des Papſtes, welche ihn in ſteter Gegnerſchaft zu Spanien und zum Kaiſer hielt, erſt bei Gelegenheit der mantuaniſchen Epiſode des Großen Krieges zu Tage. Urban VIII. begünſtigte nämlich, nachdem er 1626 das Herzogtum Urbino als anfallendes Lehen annektiert hatte, bei dem Ausſterben der Gonzaga in Mantua 1627 die Beſitznahme dieſes Herzogtums durch den erbberechtigten franzöſiſchen Zweig der Familie (Nevers) aus dem Grunde, um den kaiſerlich-ſpaniſchen ohnehin in Neapel konſolidierten Einfluß nicht zu abſoluter Herrſchaft in ganz Italien ſich erweitern zu ſehen. Kaiſerliche Truppen beſetzten daraufhin Mantua gewaltſam und vertrieben die Nevers; ja es ſchien faſt, als ob auch ein zweiter „sacco di Roma“ durch dieſe Truppen erfolgen werde. Erſt im Regensburger Frieden (1630), wo Ferdinand II., dem Drängen der einen habsburgiſch-militäriſchen Abſolutismus befürchtenden katholiſchen Fürſten Deutſchlands nachgebend, Wallenſtein abſetzte, ward auch die Wiedereinſetzung der Nevers beſchloſſen. Wenn von dieſem Frieden an der Rückgang der kaiſerlichen Macht und im Grunde auch der der katholiſchen Reſtauration datiert, ſo iſt dies zu nicht geringem Teile eben der Politik, welche Urban VIII. einſchlug, zuzuſchreiben. Die Sorge, daß bei dem Zwieſpalt zwiſchen den großen katholiſchen Mächten die Schweden und mit ihnen der Proteſtantismus in Deutſchland eine allzu günſtige Stellung gewinnen möchte, ſchien ihn weniger zu drücken als die Furcht, den Kaiſer zum abſoluten Herrſcher diesſeits und dann auch jenſeits der Alpen werden zu ſehen. Gegen jene konnte er, wo es Erfolg verſprach, immer wieder Frankreichs Gewicht in die Wagſchale bringen und hat dies auch mehrfach gethan — gegen die Übermacht des Kaiſers würde auch der Papſt und Italien ſchutzlos geweſen ſein. Faßt man dieſe Momente ins Auge, ſo wird Urbans ſchwankende Politik erklärlich. Daß ſie ihn prinzipiell an der allerſchärfſten Gegenſtellung gegen die Proteſtanten und ihre Sache nicht gehindert hat, beweiſt ſein durch Prof. Opel in Halle aus dem Wiener Staatsarchiv an den Tag gebrachtes Breve an Ferdinand II. vom 28. Juni 1631, in welchem er über die Zerſtörung Magdeburgs durch Tilly frohlockt und dem Kaiſer Glück wünſcht (abgedruckt im „Deutſchen Merkur“ 1884 Nr. 29). Daß der Papſt dann Ende 1633, als er die Nachricht von dem Tode Guſtav Adolfs erhielt, laut jubelte, iſt erklärlich und wird von Nicoletti V, c. 5 (ſ. unten) durch Mitteilung eines Briefes des Kardinals Barberini an den Nuntius Bichi beſtätigt, wo es heißt: „Wir haben ſichere Nachricht über Guſtavs Tod; mit welchem Jubel Se. Heiligkeit dieſelbe entgegengenommen hat, können ſie ſich denken — iſt doch jetzt die Schlange vernichtet, die mit ihrem Gift

die ganze Welt zu verderben ſuchte“ (bei Gregorovius a. a. O. S. 155). Angeſichts dieſer beiden Daten wird man nicht im Zweifel darüber ſein, inwieweit die Beſchuldigungen des Primas von Ungarn, Pazmany, der als kaiſerlicher Geſandter fruchtlos mit Urban unterhandelt hatte, begründet waren: der Papſt ſei ſelber auf Seite der Ketzer, freue ſich über ihre Fortſchritte und benütze ſie gern für ſeine Schaukelpolitik (vgl. Al. Contarini, Rel. della Corte di Roma bei Barozzi-Berchet I, 376). Das letztere hatte freilich guten Grund und wurde aufs neue dadurch beſtätigt, daß, als nach dem Tode Wallenſteins das Glück ſich wieder den kaiſerlichen Waffen zuzuneigen und Richelieu nun den Plan ins Werk zu ſetzen begann, mittels der ſchwediſch-franzöſiſchen Allianz Deutſchland niederzuhalten und die Spanier aus den Niederlanden ſowie aus Mailand zu vertreiben — daß da Urban zwar nicht der Allianz beitrat, aber in der öffentlichen Meinung als Begünſtiger derſelben und als Gegner von Habsburg-Spanien weiter galt.

Seine Thätigkeit in den engeren Grenzen ſeines Staates war eine lebhafte. Er iſt der letzte Papſt geweſen, welcher den Kirchenſtaat noch hat erweitern können und zwar durch die Einverleibung von Urbino. Dann hat er für die Befeſtigung der weitgeſtreckten Länder große Summen ausgegeben, freilich ohne ſeinen Zweck zu erreichen. An der nördlichen Grenze der Legation Bologna erbaute er das große Fort Urbano (Caſtelfranco) gegen den Herzog von Mantua, vielleicht auch als Zwingburg gegen die unruhigen Bologneſen ſelbſt. In Rom befeſtigte er das Kaſtell S. Angelo und zog neue Mauerſtrecken mit Baſtionen, legte auch unter der vatikaniſchen Bibliothek ein umfangreiches Waffendepot an, für welches in Tivoli eine beſondere Waffenſchmiede errichtet wurde; zum Gießen von Kanonen verwandte man das dem Pantheon geraubte Metall; um Rom gegen einen Handſtreich von der Seeſeite her zu ſchützen, wurde auch der Hafen von Civitavecchia eingerichtet und befeſtigt. In allem pflegte Urban autokratiſch zu verfahren; die Kardinalskongregationen zog er ſelten zu Rat, Konſiſtorien hielt er kaum. Um den ihm läſtigen ſpaniſchen Geſandten Kardinal Borgia loszuwerden, erließ er einſt plötzlich den ſtrikten Befehl, daß alle Biſchöfe ſofort Reſidenz zu halten hätten — ſo zwang er dieſen nach Madrid zurückzukehren. Freilich hatte Borgia ſich erlaubt, was unerhört war: er war offen im Konſiſtorium aufgetreten, um gegen Urbans antiſpaniſche und antikaiſerliche Politik zu proteſtieren, und der Papſt, überrumpelt, hatte ihm zwar das Wort abgeſchnitten, ſich aber den ſchriftlichen Proteſt in die Hand drücken laſſen. — Ein Zeitgenoſſe hat Urban beſchuldigt, daß er die übergroßen Summen für Befeſtigungen, Rüſtungen und Kriegsbereitſchaft nur deshalb erhoben und verwendet habe, damit um ſo mehr für ſeine Familie davon abfiele. Ob dies begründet iſt, ſteht dahin — jedenfalls iſt er derjenige geweſen, welcher den Nepotismus zum letztenmal im großen Stil betrieben hat. Broſch ſchließt (S. 402) aus Ausſagen des venetianiſchen Botſchafters, daß Urban ſogar beabſichtigt habe, die Barberini — wie dies einſt mit den Farneſe geſchehen war — zum Range eines Dynaſtengeſchlechts zu erheben. Dieſer Plan, wenn ernſtlich ins Auge gefaßt, ſcheiterte; aber mit Geld und Beſitztümern wurden die Neffen geradezu überſchüttet, ſo daß ſie z. B. in der römiſchen Campagne bald die reichſten Grundbeſitzer waren. Ihr Jahreseinkommen ſtieg von 12000 auf 300000 Scudi. Schlimmer noch als ihre Bereicherung auf öffentliche Koſten war der Umſtand, daß die Nepoten kurz vor dem Ausgange Urbans den Kirchenſtaat noch in einen Krieg mit dem Herzog von Parma verwickelten, da er ſich die verpfändeten Herrſchaften Caſtro und Ronciglione im päpſtlichen Gebiet nicht durch jener Liſt und Gewalt wolle entreißen laſſen. Der Krieg wurde beiderſeits ſchlecht geführt, ſchleppte ſich durch zwei Jahre hin, endete aber (31. März 1644) mit einem durch Frankreich herbeigeführten Vergleiche faſt ganz zu Gunſten des Farneſe von Parma. Die koſtſpielige „Armee“ des Papſtes hatte ſich jämmerlich benommen, das beugte dieſen tief; vor Aufregung wurde er krank und ſtarb im Juni desſelben Jahres. Nichts iſt bezeichnender dafür, daß die Sorge um die weltliche Herrſchaft des Papſttums der eigentlich treibende Gedanke in all ſeinem vielgeſtaltigen äußeren Thun war, als der Umſtand, daß er, von höchſter Verehrung für die Gräfin Mathilde erfüllt, welchen einſt den Grund dazu gelegt, deren Aſche aus S. Benedetto bei Mantua entwenden und nach Rom bringen ließ (vgl. Avvisi di Roma, 9. Juli 1633, bei Gregorovius a. a. O. S. 160 f.), wo er ihrem Andenken in der Peterskirche ſelbſt ein großartiges und ſchönes Denkmal errichtet hat.

**Benrath.**

**Urim und Thummim.** — Neuere Litteratur: 1. Spezialſchriften: Caldemeyer, U. und T. in „NJdTh“ III (1893), S. 107 ff.; W. Muß Arnolt, The' U. and Thummim in „Amer. Journ. of Sem. Languages and Literatures XVI (1900), p. 193 ff.; F. Hummelauer,

„Beiträge zum Gebrauch des Looſes bei den Hebräern“ in ZS 1904, S. 254 ff.; G. Wildeboer, U. en Th. in de Priesterwet in „Theol. Studiën“ 1905, 3, S. 195 ff. — 2. Im Zuſammenhang mit verwandten Unterſuchungen: J. Benzinger, Hebr. Archäologie, Freib. 1894, S. 407 f.; W. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäol., Freib. 1894, II, 93 f. 119 f.; J. Wellhauſen, Reſte arab. Heidentums[2] (Berlin 1897), S. 132 ff.; T. W. Davies Magic, Divination and Demonology etc. (London 1898), p. 75; P. Haupt, Babylonian Elements in the levitical Ritual, in Journ. of bibl. Liter. XIX (1900), p. 58. 70 (vgl. auch P. Haupt in SBOT, Proverbs [1901], p. 33); T. C. Foote, The Ephod, in Journ. of bibl. Liter. XXI (1902), p. 30 ff.; A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 2. Aufl. (Leipz. 1906), S. 192; H. Strunk, Die hohenprieſterliche Theorie im AT (Halle 1906), S. 53. — 3. In bibliſchen Theologien: R. Smend, Lehrbuch der altteſt. Religionsgeſchichte, 2. Aufl. (Freib. 1899), S. 319. 414; K. Marti, Geſch. der isr. Rel., 4. Aufl. (Straßb. 1903), S. 45; B. Stade, Bibl. Theol. des AT (Tüb. 1905), S. 129. — 4. Kommentare zu Ex 28, 30: Dillmann-Ryſſel (1897), S. 340 f.; Holzinger (1900), S. 138; Bäntſch (1903), S. 243. — 5. Artikel in Encyklopädien ꝛc.: H. Riehm, „Licht und Recht“ in deſſen Hdwörterb. des bibl. Altertums[2] (1893), I, 929 ff.; J. Benzinger, Los bei den Hebräern, oben Bd XI (1902), 642 ff.; Kennedy in Haſtings Dictionary of the Bible IV (1902), 838 ff.; Siegfried, „Loos“ in Guthes Bibelwörterbuch (1903), S. 397; G. Moore in der Encyclopaedia biblica IV (1903), 5235 ff. — Die ältere Litteratur ſ. in der geſchichtlichen Ueberſicht am Schluß dieſes Artikels.

הָאוּרִים וְהַתֻּמִּים (vgl. Ex 28, 30; Le 8, 8; ohne Artikel nur Esr 2, 63 (Neh 7, 65); in umgekehrter Reihenfolge Dt 33, 8: „deine U. und deine T.“ in der Anrede an Gott; Nu 27, 21. 1 Sa 28, 6 nur הָאוּרִים, aber zweifellos nicht als die ältere Benennung, ſondern nur Abkürzung für „die U. und die T.“), bei Luther „Licht und Recht“, erſcheinen in allen den Stellen, wo ſie erwähnt werden, als Media der göttlichen Orakelerteilung. Über die nähere Beſchaffenheit dieſer Media und die Art ihrer Anwendung gebricht es jedoch, wie bei ſo manchen anderen Dingen, welche die heiligen Schriftſteller als allgemein bekannt vorausſetzen durften, faſt an jeder Andeutung. Auch die Tradition vermochte, wie ſich zeigen wird, ſchon frühzeitig keine Auskunft mehr zu geben, und ſo konnte ſich von den Zeiten des Philo und Joſephus an eine Fülle von Vermutungen und immer neuen Kombinationen anhäufen, ohne daß man zu einer allſeitig befriedigenden Löſung des Rätſels gelangt wäre. Wie bei ſo vielen anderen Streitfragen der hebräiſchen Archäologie hat es ſich dabei bitter gerächt, daß man ſich nicht entſchließen mochte, die Ausſagen und Vorausſetzungen des ſog. Prieſterkodex einerſeits und die der übrigen Geſchichtsbücher andererſeits zunächſt ſtreng geſondert zu betrachten und exegetiſch zu ihrem Rechte kommen zu laſſen, anſtatt beide von vornherein zu vermiſchen und es als ſelbſtverſtändlich anzuſehen, daß ſie von denſelben Vorausſetzungen beherrſcht ſein müßten.

Natürlich gründete ſich das Urteil bis ins 19. Jahrhundert ſo gut wie ausſchließlich auf die Ausſagen des Prieſterkodex. Nach dieſem wird Ex 28, 30 dem Moſe geboten: „und du ſollſt in die Orakeltaſche (חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט eig. Taſche des Rechts, des richterlichen Entſcheids) hineinthun die Urim und die Tummim, damit ſie auf dem Herzen Aarons ſeien, wenn er hineingeht vor Jahve, und ſo ſoll Aaron das Orakel für die Kinder Iſrael allezeit vor Jahve auf ſeinem Herzen tragen“. An ſich könnte die Wendung נָתַן אֶל auch bedeuten „daran oder darauf thun, ſetzen oder ſtreichen“ (wie z. B. Ex 45, 19 das Sündopferblut an die Pfoſte u. ſ. w.); daher LXX Ex 28, 26 entſprechend dem נתתה על des Samar.: *καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὸ λόγιον τῆς κρίσεως τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν* ebenſo, nur *λογεῖον* ſtatt *λόγιον*, im Texte des Lucian (ed. de Lag. I, 79). Die Bedeutung „hineinthun in“ wird jedoch gefordert durch die zweifelloſen Stellen Ex 25, 16. 21; Nu 5, 17; 19, 17 (ſämtlich im Prieſterkodex; vgl. außerdem Dt 23, 25; Jer 29, 26; Neh 2, 12), während die Begriffe „legen auf, befeſtigen oder ſtreichen an etwas“ in derſelben Quelle regelmäßig durch נתן על wiedergegeben werden; vgl. Ex 28, 14. 23. 25; Le 2, 1; 4, 7 u. a. Übrigens wird die Faſſung der LXX (und damit alle die Hypotheſen, welche die U. und T. mit den Edelſteinen auf der Orakeltaſche identifizieren) ſchon durch den Kontext von Ex 28, 15 ff. ausgeſchloſſen. Nach der Anweiſung zur Anfertigung der Taſche, der Beſetzung derſelben mit vier Reihen Steinen und der Befeſtigung am Ephod kann in V. 30 nicht nochmals über V. 22 ff. auf V. 17 ff. zurückgegriffen ſein. Vollends unmöglich wird dies durch den Bericht über die Inveſtitur Aarons Le 8, 8: und er befeſtigte darauf (עָלָיו sc. auf den Ephod; ſo richtig LXX) die Taſche und that in (אֶת, Sam. wiederum אל; LXX *ἐπὶ τὸ λόγιον*) die Taſche die U. und T. u. ſ. w. Wären die letzteren mit den Edelſteinen auf der Taſche identiſch, ſo hätte ihre Anbringung nicht erſt erfolgen können, nachdem der Ephod (V. 7) und die Taſche dem Aaron bereits angelegt war.

Ziehen wir nun das Reſultat, ſo iſt erſtlich zu konſtatieren, daß in beiden Stellen die U. und

T. nicht nur als greifbare Gegenstände, sondern als etwas bereits Bekanntes und Vorhandenes vorausgesetzt werden: sie werden weder irgendwie näher beschrieben, noch wird ihre Anfertigung geboten. Der Zusatz des Samar. vor ונתתה: „und du sollst die Urim und die T. machen" beweist nur, daß das gänzliche Fehlen einer Notiz über die U. und T. schon frühzeitig als etwas Befremdliches empfunden wurde. In Ex 39, 20 ff., dem Parallelbericht zu Ex 28, 22 ff., wird ihrer überhaupt nicht gedacht. Ihre Bedeutung aber könnte nach Ex 28, 30 als eine rein symbolische erscheinen. Wie das goldene Stirnblatt des Hohenpriesters mit der Aufschrift קדש ליהוה ideell die gottgewollte Heiligkeit des Bundesvolkes darstellt, so könnten die U. und T., die Aaron auf dem Herzen trägt, wenn er vor Jahve ins Heiligtum eingeht, schon durch ihr bloßes Vorhandensein eine Bürgschaft darstellen, daß sich dieses Volk göttlicher „Entscheide" rühmen darf, zugleich aber auch eine Verpflichtung, daß es sich denselben allezeit unterwerfen wolle. Daß eine derartige Bedeutung der U. und T. in der Intention des Verfassers von Ex 28, 30 liegt, muß im Hinblick auf die Analogie von 28, 38 mindestens als wahrscheinlich bezeichnet werden. Diese Annahme wird auch dadurch nicht hinfällig, daß Nu 27, 21 (gleichfalls im Bereiche des Priesterkodex) neben der symbolischen zugleich auch auf eine praktische Bedeutung der U. hingewiesen wird: „und er (Josua) soll vor El ʿazar den Priester treten und er (der Priester) soll für ihn das Urimorakel (במשפט האורים) vor Jahve befragen u. s. w. (LXX: *„καὶ ἐπερωτήσουσιν αὐτὸν τὴν κρίσιν τῶν δήλων*; vgl. zu *δῆλοι*, manifesti, clari, wozu höchst wahrscheinlich *λίθοι* zu ergänzen, als Übersetzung von אורים noch Dt 33, 8; 1 Sa 14, 41; 28, 6; Si 45, 10: *λογείῳ κρίσεως, δήλοις ἀληθείας* (wohl Doppelübersetzung des חשן משפט im hebr. Sirach) und 36 (33), 3: *ὡς ἐρώτημα δήλων*, nach richtiger Lesart für *δικαίων*). In den hebr. Sirachfragmenten ist V. 3 hinter ותורתו verstümmelt; aber statt des zu erwartenden באמנה באורים finden sich Spuren (שם), die auf eine Erwähnung den totaphōth führen. Nach Smend (ThLZ 1903, Nr. 22, Sp. 586) schämte sich der Enkel Sirachs der totaphoth und setzte dafür das hohenpriesterliche Orakel. Obige hebräische Worte in Nu 27, 21 bedeuten entweder „vermittelst des Entscheides der U." oder kurzweg „vermittelst, durch Anwendung" (משפט Verfahren, Art; s. die Lex.). In jedem Falle wird damit auf eine Verwendung der U. (und T.) zum Behuf der Orakelerteilung hingewiesen, und wir dürfen daraus folgern, daß auch Ex 28, 30; Le 8, 8 nicht bloß eine symbolische Bedeutung der U. und T. vorausgesetzt wird.

Außerhalb des Priesterkodex begegnen wir den U. und T. Dt 33, 8; Esr 2, 63 und damit parallel Neh 7, 65, ferner in dem (aus den LXX zu eruierenden) ursprünglichen Text von 1 Sa 14, 41, sowie (die U. allein) 28, 6.

Bezüglich der Stelle Dt 33, 8 (in der Fassung: „deine T. und deine U. gehören" oder „sollen gehören deinem Frommen" u. s. w.) pflegte man früher als selbstverständlich anzusehen, daß letztere Bezeichnung auf Aaron gehe, da nach Ex 28, 30 nur dieser zur Führung der U. und T. berechtigt gewesen sei. Gegenüber dieser petitio principii begnügen wir uns zu konstatieren: 1. daß dem Spruche selbst die Ankündigung vorhergeht „und in Bezug auf Levi sprach er", daher die LXX den Spruch selbst mit *δότε Λευὶ δήλους αὐτοῦ καὶ ἀλήθειαν αὐτοῦ* anheben; eine Beschränkung auf Aaron ist in der That nur durch eine künstliche Eintragung zu gewinnen; 2. von einem Versuchtwerden Aarons ist weder Ex 17 noch Nu 20 die Rede; 3. im weiteren Kontext des Levispruches (V. 9 ff.) ist ganz ausdrücklich von der Gesamtheit der Levitenpriester und den allen gemeinsamen Funktionen die Rede. Schon aus diesen Gründen ist daran festzuhalten, daß Dt 33, 8 die Führung der T. und U. (welche auch hier als etwas allgemein Bekanntes vorausgesetzt werden) dem Priesterstamm als solchem, somit ohne Beschränkung auf den Hohenpriester, zugewiesen wird. Um so wahrscheinlicher ist der Anfang des Levispruches zu übersetzen: „deine T. und U. gehören den Leuten deines Getreuen", wodurch die Beziehung auf sämtliche Glieder des Mosestammes, also die Leviten, noch deutlicher hervortritt. Erwähnung verdient dabei die ganz eigentümliche, scharfsinnige Deutung, die Ed. Meyer (Mosesagen [1905], S. 4, und besonders in „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme [Halle 1906], S. 56, dem Vers gegeben hat. Nach ihm handelte es sich ursprünglich, ganz wie bei dem Jakobskampf, um einen Kampf Jahves mit Mose (תריבהו = „mit dem du gestritten hast"). Dieser Streit Moses mit Jahve ist sein höchster Ruhmestitel; der Kampfpreis aber waren die U. und T.; „im Kampf mit Jahve hat er ihm das Geheimnis der Orakellehre, durch die Jahve fortan seinen Willen kund giebt, abgewonnen".

Über Wesen und Anwendung der U. und T. erfahren wir auch aus Dt 33 nichts. Ebenso ergiebt sich aus 1 Sa 28, 6 nur, daß man בָּאוּרִים (LXX *ἐν τοῖς δήλοις*) eine

Antwort, einen direkten Beſcheid auf eine an Gott gerichtete Frage erhalten konnte, wie andererſeits durch Träume oder durch die Propheten. Weiter führt uns dagegen 1 Sa 14, 41, ſobald man ſich zu der Anerkennung entſchließt, daß hier die LXX den urſprünglichen Text bewahrt haben. Sie drücken aus (nach dem Texte Lucians, ed. de Lag. I, 275): „und Saul ſprach: o Jahve, Gott Israels, warum haſt du deinem Knecht heute nicht geantwortet? Wenn an mir oder meinem Sohne Jonathan die Verſchuldung [haftet], ſo gieb Urim (*δὸς δήλους*); und falls du ſo ſprechen ſollteſt: am Volke haftet die Verſchuldung, ſo gieb Tummim (*δὸς ὁσιότητα*)". Gegen die weſentliche Urſprünglichkeit dieſes Textes kann nicht die Verſtümmelung desſelben im Cod. Vat. (*καὶ ἐὰν τάδε εἴπῃ, δὸς δὴ τῷ λαῷ σου Ισραήλ, δὸς δὴ ὁσιότητα*) und Alex. (*εἶπης τῷ λαῷ σου I.*) ins Feld geführt werden. Beide beruhen auf der irrtümlichen Auslaſſung des *ἐν* vor *τῷ λαῷ* und werden durch das Zeugnis der Vulgata (genauer einer aus dem wirklichen LXX-Text gefloſſenen Interpolation in den Text des Hieronymus reichlich aufgewogen; dieſes Zeugnis lautet: quid est, quod non responderis servo tuo hodie? Si in me, aut in Jonatha filio meo est iniquitas haec, da ostensionem: aut si haec iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem.

Gegen dieſe für ſich ſelbſt redende und bereits 1842 (in der 1. Aufl. des Kommentars über die Bücher Sam.) von Thenius vorgetragene Wiederherſtellung des urſprünglichen Textes (acceptiert u. a. von Ewald in der Geſch. Iſr. III, 51; de Lagarde in „die revidierte Lutherbibel" [S.-A. aus den GgA 1885, St. 2], S. 19; Kuenen, Wellhauſen, Budde, Driver, Nowack) hat man in dem üblichen und cum grano salis berechtigten Mißtrauen gegen voreilige Korrekturen des maſoreth. Textes aus den LXX Allerei eingewendet. Keil findet (im Kommentar zu 1 Sa 14, 41) im obigen Text „nichts weiter als eine ſubjektive und zwar irrtümliche Deutung der LXX, die nur aus der unrichtigen Auffaſſung des תמים als תֻּמִּים entſtanden und „darum ganz wertlos iſt"; nach Kloſtermann (Komm. zu Sa und Kg 1887, S. 53) iſt den LXX die keuſche kurze Erzählung [des maſor. Textes] zu nackt geweſen. Trotz dieſer Machtſprüche geben wir zu bedenken: 1. das הָבָה תָּמִים des jetzigen hebr. Textes giebt überhaupt keinen Sinn; vielmehr iſt תָּמִים in hohem Grade verdächtig, entweder eine dogmatiſche Korrektur (doch ſ. u.) oder ein Notbehelf der Punktatoren zu ſein, zu dem ſie ſich entſchließen mußten, als durch den Wegfall des Vorhergehenden der Gegenſatz von U. und T. und damit überhaupt der Sinn des Berichts verloren gegangen war; 2. da die LXX von der wirklichen Beſchaffenheit der U. und T. offenbar keine Anſchauung mehr hatten, ſie vielmehr außen an der Taſche angebracht dachten, ſo iſt nicht abzuſehen, wie ſie eine Erweiterung des hebräiſchen Textes hätten erſinnen ſollen, welche ſichtlich von einer anderen Auffaſſung der U. und T. ausgeht, nämlich der als hl. Loſe, welche geworfen werden und ſich ſomit vorher in einem Behälter befunden haben müſſen. Denn wie der hebr. Text, fahren auch die LXX fort: „da wurden Jonathan und Saul [vom Loſe] getroffen und das Volk ging frei aus. Und Saul ſprach: werft (das Los) zwiſchen mir und zwiſchen Jonathan" u. ſ. w.; 3. der jetzige Text kann (wie dies z. B. de Lagarde annimmt) in dogmatiſchem Intereſſe verkürzt ſein, etwa weil die Anwendung des hl. Loſes nicht ausdrücklich genug dem Hohenprieſter zugeſchrieben oder der letztere durch das הַגּוֹרָל V. 42 ſogar ausgeſchloſſen ſchien. Einfacher wird man jedoch mit den meiſten die Verkürzung aus einem Abirren vom erſten auf das zweite הָבָה (LXX beidemale *δὸς*) erklären.

Iſt nach alledem die Wiederherſtellung von 1 Sa 14, 41 nach den LXX berechtigt, ſo giebt dieſe Stelle in der That über das Weſen der U. und T. einen wichtigen Aufſchluß. Wir erfahren aus ihr, daß es ſich um mindeſtens zwei zum Loswerfen beſtimmte Gegenſtände handelte; das Herauskommen des einen bedeutete ein „ja", das des anderen ein „nein", ſei es ein für allemal oder ſei es (wie man aus 1 Sa 14, 41 ſchließen könnte) je nach der vorher getroffenen Beſtimmung. Kam keines von beiden heraus, ſo war dies ein Zeichen des göttlichen Unwillens, welcher überhaupt eine Antwort verweigerte (vgl. 1 Sa 14, 37; 28, 6). Die Anweſenheit eines Prieſters iſt dabei vorausgeſetzt, denn auf ſeine Aufforderung findet V. 36 f. die erſte Befragung ſtatt, durch welche (V. 38 ff.) die zweite veranlaßt wird. Dabei ſcheint es jedoch nicht, als ob die Handhabung der hl. Loſe ganz ausſchließlich dem Prieſter zugeſchrieben würde.

Zieht man nun in Erwägung, daß auch die ſonſtigen Berichte über das Werfen des Loſes das letztere wiederholt zu Prieſtern und zu dem Ephod in Beziehung ſetzen, ſo wird man es mindeſtens als höchſt wahrſcheinlich bezeichnen müſſen, daß es ſich in allen dieſen Fällen gleichfalls um die Anwendung der U. und T. handelt; vgl. 1 Sa 23, 6. 9, wo David dem Ebjathar, dem Sohn des Achimelekh gebietet, den aus Nob geflüchteten

Ephod herbeizubringen, und vermittelſt desſelben Gott befragt; ebenſo 30, 7 ff. Auch 1 Sa 14, 18 iſt mit den LXX הָאֵפוֹד für אֲרוֹן הָאֱ zu leſen, zumal ſich die Lade nach dem ausdrücklichen Zeugnis von 2 Sa 6, 2 vgl. mit 1 Sa 7, 1 f., damals nicht in der Nähe Sauls befand. Daß in den genannten Stellen der אֵפוֹד „kein eigentliches Prieſterkleid" ſein könne, wurde von Fr. W. Schultz in der 2. Aufl. dieſer Encykl. IV, 254 wenigſtens für den von Gideon „aufgeſtellten" 1700 Goldſekel ſchweren Ephod, ſowie für den des Micha (Ri 17, 5 ff.) anerkannt, dagegen von Lotz (o. V, 404) wiederum geleugnet. Freilich darf nach Schultz ebenſowenig ein Bild unter dieſem Ephod verſtanden werden. Aber wie oft wird noch wiederholt werden müſſen, daß ein Gebilde von 1700 Sekeln Goldes, das man aufſtellt und mit dem man nach der Auffaſſung des Erzählers Ri 8, 27 Götzendienſt treibt, eben nur ein Gottesbild ſein kann; daß auch Ri 17 und 18 der ganze Kontext keine andere Auffaſſung zuläßt; daß Ri 17, 5; 18, 14. 18. 20; Ho 3, 4 Ephod und Teraphim wie etwas eng Zuſammengehöriges genannt ſind; daß 1 Sa 21, 10 das Schwert Goliaths in ein Gewand gewickelt hinter dem Ephod hängt, der ſomit etwas Freiſtehendes ſein muß; daß derſelbe Ephod 1 Sa 23, 6 mit Ebjathar nach Kegila hinabkam (יָרַד בְּיָדוֹ) und V. 9, ſowie 30, 7 von Ebjathar dem David herbeigebracht (nicht etwa angezogen) wird; endlich daß der Ephod, der als Gewand dient, 1 Sa 2, 18; 22, 18; 2 Sa 6, 14 — offenbar zur Unterſcheidung von jenem anderen, vom Metallüberzug (אֲפֻדָּה Jeſ 30, 22) über ein Holz- oder Tonbild benannten Ephod — אֵפוֹד בַּד heißt? Nimmt man nun noch dazu, daß Zach 10, 2 und Ez 21, 26 (vgl. auch die Anſpielung Hab 2, 19) die Teraphim ausdrücklich als Orakelſpender erwähnt werden, ſo wird man ſich dereinſt doch noch zu der Anerkennung entſchließen müſſen, daß der ſo gefliſſentlich mit den Teraphim zuſammengeſtellte und gleichfalls zum Orakelerteilen verwendete Ephod eben auch nur, wie die (oder vielleicht richtiger der) Teraphim, ein Bild geweſen ſein kann. Wie ſich beide voneinander unterſchieden, wie die U. und T., die nur mit dem Ephod in Verbindung gebracht werden, an oder in dieſem angebracht waren, darüber wiſſen wir ſchlechterdings nichts; die alten Erzähler ſchweigen darüber, weil ſie eine deutliche Anſchauung davon bei ihren Leſern vorausſetzen konnten, die nacherilischen deshalb, weil ſie dieſe Dinge gern der Vergeſſenheit übergeben ſahen. Daß der Prieſterkodex die U. und T. nicht zu einem Götter- oder Gottesbilde in Beziehung ſetzt, ſondern den Ephod nur als ein Stück der Prieſterkleidung einführt, ſomit an die Stelle von hiſtoriſchen Nachrichten über das altteſt. Losorakel Spekulationen über eine beabſichtigte Wiedereinführung in den Kult der Gemeinde ſetzt" (Stade, Bibl. Theol. 129), wird von niemandem, der die Probleme der Pentateuchkritik kennt, als ein Gegenbeweis gegen obige Darlegung angeſehen werden. — Ohne Erwähnung des Ephod oder prieſterlicher Vermittelung ſcheint doch gleichfalls die Anwendung der U. und T. vorzuliegen: von ſeiten Davids 2 Sa 2, 1; 5, 19. 32, von ſeiten Samuels 1 Sa 10, 20 ff.; vgl. V. 19 das Stellen der Iſraeliten vor Jahve und den Terminus וַיִּלָּכֵד vom Getroffenwerden durch das Los, ganz wie 1 Sa 14, 41 f. (ſ. o.) und wie Joſ 7, 16 bei der Auslоſung des Achan durch Joſua. Auch Ho 4, 12 („mein Volk befragt ſein Stück Holz und ſein Stab giebt ihm Beſcheid") und Mi 3, 11 iſt vielleicht der noch fortdauernde Gebrauch der U. und T. vorausgeſetzt.

Was den Modus der Antwort anbelangt, ſo ſcheint dieſelbe (wie 1 Sa 14, 41) in mehreren der oben angeführten Stellen auf einfache Bejahung hinauszulaufen; ſo deutlich 1 Sa 23, 11 f.; 2 Sa 2, 1[a]; 5, 19 und mit einer unbedeutenden Erweiterung Ri 20, 27 und 1 Sa 30, 7 ff.; eine verneinende Antwort mit weiterer Motivierung erfolgt 2 Sa 5, 23 (ſ. u.). Aber auch in den Fällen, wo beſtimmte Namen in der Antwort erſcheinen (ſo Ri 1, 1; 20, 18; 2 Sa 2, 1[b] und bei der Herausloſung Achans und Sauls Joſ 7, 16; 1 Sa 10, 20 ff.), kann man das Verfahren ſo denken, daß die Antwort durch immer wiederholte disjunktive Fragen erzielt wurde (ſo auch König, Offenbarungsbegriff II, 258; Stade, Geſch. Iſraels I, 472). So blieben von ausführlicheren Antworten, die nicht auf „ja" oder „nein" beruhen können, nur 1 Sa 10, 22[b] und 2 Sa 5, 23 f. Dieſe werden jedoch von den Originalerzählern ſchwerlich als ein Beſtandteil des Ausſpruchs der U. und T., ſondern eher als prieſterliche oder prophetiſche Erläuterungen des letzteren gemeint ſein.

Die letzte Erwähnung der U. und T. findet ſich Esr 2, 63 (parallel Neh 7, 65). Nach dieſer Stelle erwartete man damals das Wiedererſtehen eines Prieſters, der die U. und T. handhaben (und dann u. a. auch über die Anſprüche gewiſſer, nicht hinlänglich legitimierter Prieſterfamilien entſcheiden) könne. Die weitere Tradition weiß jedoch von einem Wiederaufleben des hl. Orakels nichts; ſicherlich nicht deshalb, weil die Art der

Handhabung schon im 5. Jahrhundert nicht mehr bekannt gewesen wäre. Vielmehr „wagte man sie offenbar nicht wiederherzustellen, weil die Wahrsagung vom Gesetz überhaupt beseitigt war“ (Smend a. a. O. S. 319). So begreift sich, daß 1 Mak 4, 46. 14, 41 vielmehr auf das Erstehen eines glaubhaften Propheten gewartet wird, und daß die U. und T. von der Synagoge zu den fünf Dingen gerechnet werden, die der zweite Tempel nicht mehr besessen habe. Die Mischna (Sota 9, 12) erklärt ausdrücklich, daß mit dem Tode der nebi'im rischonim (d. h. hier: der vorexilischen Propheten) auch die U. und T. aufhörten. Dem entspricht das Schweigen über sie Ex 39, 8 ff. und 1 Chr 24, 13, sowie der Mangel einer festen Tradition über sie bei den LXX, bei Philo und Josephus.

Ziehen wir nun das Resultat aus der gesonderten Erörterung der Aussagen des Priesterkodex (P.) einerseits und der sonstigen Erwähnungen andererseits, so ergiebt sich: nach P. sind die U. und T. Gegenstände, die sich in einer am hohenpriesterlichen Ephod oder Schulterkleid befestigten Tasche befinden und, abgesehen von ihrer symbolischen Bedeutung, vom Hohenpriester zur Ermittelung des göttlichen Willens verwendet werden. Nach den sonstigen Aussagen sind es Gegenstände, mit denen man das Los wirft und je nach den Umständen ein Ja oder Nein oder auch gar keine Antwort erhält. Der Ephod, der auch hier bei der Anwendung der hl. Lose — und zwar entweder als Behälter derselben oder als Zeuge und Beeinflusser des Loswerfens — eine Rolle spielt, ist nicht ein Schulterkleid, sondern ein metallüberzogenes oder auch mit einem Schulterkleid angethanes Gottesbild. Als Hüter desselben wird mehrfach ein Priester vorausgesetzt; doch scheint dadurch nicht ausgeschlossen, daß gelegentlich auch andere Personen, oder wenigstens die Anführer einer Volksmenge (Saul, David) die Befragung selbstständig vornehmen. Die bis heute immer wiederholte Behauptung, daß derartige Befragungen Gottes immer nur im Interesse des Volksganzen oder doch wichtiger öffentlicher Angelegenheiten stattgefunden hätten, kann im Hinblick auf den Privatephod des Micha (vgl. Ri 18, 5 f.), sowie auf 1 Sa 22, 10. 15; 23, 11 f.; 30, 7 f., nicht aufrecht erhalten werden.

Bei einer Vergleichung des letzteren Resultats mit den Aussagen des P. sehen wir uns, wie in so vielen anderen Streitfragen, vor die Alternative gestellt: entweder enthält Ex 28, 30 das Ursprüngliche und allein Legitime in Betreff der U. und T. Dann beruht die in den anderen Berichten vorausgesetzte Praxis auf den gröbsten Mißverständnissen (bes. hinsichtlich des Ephod) und Überschreitungen der legitimen Satzungen — freilich Mißverständnissen und Überschreitungen, an denen sich auch angesehene Priester und der Nichtpriester Samuel in der unbefangensten Weise mitschuldig machen. Oder: die unter allen Umständen sehr alten Berichte Ri 17 f., 1 Sa 14, 23 u. s. w. bieten dar, was in alter Zeit allgemein geübter, für jedermann unverfänglicher, noch nicht durch ein geschriebenes Gesetz bekämpfter religiöser Brauch war. Dann repräsentiert P. eine Stufe der Entwickelung, auf der man zwar (schon wegen Dt 33, 8) die wichtige Rolle, die das hl. Los einst gespielt hatte, nicht völlig ignorierte, aber doch — im Anschluß an die jahrhundertelangen Bemühungen der Propheten — jeden abergläubischen oder gar götzendienerischen Beigeschmack fernzuhalten trachtete. So ist es dann zu verstehen, daß der Ephod lediglich als Gewand in Betracht kommt, daß die U. und T. als die Repräsentanten des in Israel allein geltenden Gottesrechts vor allem eine religiös-symbolische Bedeutung haben (s. o.) und daß zu ihrer Handhabung allein der Hohepriester kompetent ist. Daß aber die Forderung Ex 28, 30 nur als eine ideelle, als eine sinnige Theorie gemeint ist, dürfte doch zur Genüge dadurch erhärtet sein, daß sie in nachexilischer Zeit eine praktische Verwirklichung nicht mehr erfahren hat. Wie wäre dies denkbar, wenn über die Handhabung der U. und T. durch den Hohenpriester eine vorexilische gesetzliche Bestimmung oder doch eine zweifellose Tradition vorhanden gewesen wäre!

Wenn wir bisher eine Deutung der Namen U. und T. unterlassen haben, so geschah dies in der Überzeugung, daß alle derartigen Versuche nur den Wert von sehr fragwürdigen Hypothesen haben. Mag es auch wahrscheinlich sein, daß beide Plurale eigentlich als Abstrakta (wie תֻּמִּים u. a.) gemeint sind, so ist doch damit für die Bedeutung nichts gewonnen. Hätte man es lediglich mit 1 Sa 14, 41 (s. o.) zu thun, so wäre die Vermutung zulässig, daß U. „Aufhellung“ [der Schuld], T. dagegen „Nichtschuld“ (nach Caldemeyer „Heil“, nach Zimmern „Unsträflichkeit“) bedeuteten. Da Saul und Jonathan getroffen wurden, müßten also thatsächlich U. erschienen sein. Aber nach dem Vorgang der LXX (*δήλωσις καὶ ἀλήθεια*, wonach Vulg.: doctrina et veritas) pflegt man zu übersetzen: Erleuchtung und Wahrheit. תֻּמִּים wäre jedoch nicht Wahrheit, sondern Vollständigkeit oder Unsträflichkeit (daher von den LXX selbst 1 Sa 14, 41 durch *ὁσιότης*

wiedergegeben). Auf erſterer Bedeutung von ת beruht die Faſſung als Hendiadyoin: vollſtändige Erleuchtung (ſ. u.). Andere wollen wenigſtens daran feſthalten, daß beide Ausdrücke zunächſt das Orakel ſelbſt und erſt übertragener Weiſe die Werkzeuge bezeichnen, mit denen es gewonnen wurde (ſo z. B. Ewald, Alterth.[3], S. 390 f., der „Helligkeit und Richtigkeit" überſetzt). Daß die LXX über keine ſichere Tradition mehr verfügten, geht aus dem Schwanken der Überſetzung in den verſchiedenen Büchern hervor. Neben δήλωσις findet ſich für אוּרִים auch δῆλοι (ſ. o.), bei den übrigen griechiſchen Überſetzern dagegen φωτισμοί wie für תּ τελειότητες; ähnlich Esr 2, 63 LXX Vat. ἕως ἀναστῇ ἱερεὺς τοῖς φωτίζουσι καὶ τοῖς τελείοις· Luc. ed. de Lag. ἕως ἂν στῇ ἱ. τ. φ. καὶ ταῖς τελειώσεσιν· dagegen Neh 7, 65 Vat. ἱερεὺς φωτίσων, Luc. ἱερεὺς τοῖς φωτισμοῖς καὶ ταῖς τελειώσεσιν, aber in Esr β 5, 40 (de Lagarde I, 495) ἕως ἂν ἀναστῇ ἀρχιερεὺς ἐνδεδυμένος τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν (alſo wie Ex 28, 30). Alle dieſe Ueberſetzungen ſind jedoch kaum etwas anderes, als eine mechaniſche Reproduktion der hebr. Wörter ohne eine beſtimmte Vorſtellung von ihrem wirklichen Sinn. Selbſt die Möglichkeit iſt nicht ausgeſchloſſen, daß in den Formen אּ und תּ eine ſpätere Zurechtmachung uralter, in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht mehr verſtandener Wörter vorliegt (ſo wieder Holzinger, Ex S. 138). In Bezug auf die אּ dachten Wellhauſen (Proleg.[3] S. 412, Note), Schwally (ZatW XI, 172), Caldemeyer („unheilbringender Fluch"), P. Haupt („ungünſtige, verurteilende Antwort") u. a. an einen Zuſammenhang mit אָרַר, verfluchen. Höchſt unwahrſcheinlich iſt die neuerliche Zuſammenſtellung (Zimmern, Beiträge zur babylon. Rel. [Leipzig 1899], S. 91, Nr. 2; Muß Arnolt, Kennedy) mit aſſyr. ūrtu = tertu (vgl. tōrā), Befehl, Entſcheidung.

Zum Schluß geben wir eine kurze Überſicht über die Geſchichte der Auffaſſung der U. und T. und verbinden damit die Angabe der wichtigſten älteren Litteratur. Wenn bereits die LXX durch ihre Überſetzung von Ex 28, 30 den Untergang der richtigen Tradition bezeugen, ſo werden wir eine ſolche noch weniger bei Philo, Joſephus und im Talmud ſuchen. Nach Philo (de vita Mosis III, 11) ſtellte das λογεῖον (ſo oder λόγιον LXX Ex 28, 30 für חֹשֶׁן) zwei Tugenden, die δήλωσις und ἀλήθεια, bildlich dar (ἀγαλματοφορεῖ, woraus man nicht entnehmen kann, daß Philo die U. und T. ſelbſt für zwei ἀγάλματα erklärt habe, zumal dieſe Anſicht auch durch die Stelle de monarch. II, ausgeſchloſſen wird). Joſephus (Archaeol. III, 8, 9 [Nieſe § 215 ff.]) berichtet ſeinen Leſern — ohne ausdrückliche Erwähnung der U. und T. —, daß Gott durch die 12 Edelſteine, die der Hoheprieſter auf dem Bruſtſchild trug, den Streitern den Sieg vorherverkündigte. Denn ehe ſich noch das Heer in Bewegung ſetzte, ſtrahlte ein ſolcher Glanz aus ihnen, daß der ganzen Menge kund wurde, daß Gott zu ihrer Hilfe bereit ſei. In Anerkennung dieſer Thatſache hätten auch die Griechen das Bruſtſchild λόγιον (Orakel) benannt. Doch habe die Wirkſamkeit dieſes Orakels bereits 200 Jahre vor der Abfaſſung der Archäologie aufgehört, da Gott wegen der Geſetzesübertretungen zürnte. Man ſieht, daß Joſephus auch hier (abweichend von der ſonſtigen jüdiſchen Tradition, ſ. o.) ſeine Chronologie ſo einrichtet, daß ihn nicht leicht ein Leſer beim Worte nehmen konnte.

Dieſelbe Fabel von der Kundgebung des Gottesſpruchs durch das Glänzen der Edelſteine auf dem Bruſtſchild kehrt in verſchiedenen Variationen in der jüdiſchen Tradition wieder. Dabei ſuchte man jedoch die U. und T. ſelbſt (mit Recht) in der Bruſttaſche des Hohenprieſters, ſei es in Geſtalt des hl. Namens (יהוה; ſo Pſeudojonathan Ex 28, 30) oder mehrerer Geheimnamen Gottes, deren Anblick den Prieſter begeiſterte und die auf den Edelſteinen des Bruſtſchilds hervorglänzenden Buchſtaben richtig verbinden und deuten lehrte (nach anderer Annahme glänzten ſie der Reihe nach hervor, um Wörter und Sätze zu bilden; ſ. die Belege in Buxtorfs historia U. et Th. cap. 4 in deſſen Exercitt. p. 267 sq. [Basil. 1659]; auch in Ugol. Thes. XII). Die Deutung der U. und T. von den Steinen (als den „leuchtenden und fehlloſen", alſo אּ und תּ nach dem Vorgang des Talmud adjektiviſch gefaßt, vertritt noch Hamburger in ſeiner Real-Encykl. (unter U.); auch Keil (Archäol.[2], S. 179 f. u. zu Ex 28; nach ihm auch Volck zu Dt 33, 8) erblickt in den U. und T. ein Medium, welches erglänzend oder nicht erglänzend Jahves Ja oder Nein zu erkennen gab.

Ein neuer Geſichtspunkt für die Auffaſſung der U. und T. wurde im 17. Jahrhundert und zwar wohl zuerſt durch Grotius (ſo Dieſtel in der 1. Aufl. dieſer Encykl.) eröffnet, nämlich durch den Verweis auf die Notizen bei Diod. Sic. I, 48. 75 und Aelian var. hist. 14, 34, nach welchen der ägyptiſche Prieſter, der als Oberrichter fungierte, ein Bild der Wahrheit (Diod. S. 1, 75 heißt es ζώδιον, bei Aelian ein ἄγαλμα von

Sapphirstein) am Halse getragen und schließlich dem im Prozesse obsiegenden umgehängt habe. Ein Zusammenhang der U. und T. mit diesem ἄγαλμα ist seitdem überaus häufig wieder geltend gemacht worden (so von Hengstenberg, Die BB. Moses und Ägypten, S. 154; Oehler, Bibl. Theol. I, § 97; Steiner in Schenkels Bibellex. V, 581 ff.), zumal seit man durch Rosellini belehrt war, daß das fragliche ἄγαλμα das Bild der Tme, der Göttin der Gerechtigkeit, darstellte, und seit durch Wilkinson in den Manners and customs of the ancient Egyptians, II, 26 sq. und 2. Ser. II, 28 ff. derartige Abbildungen, auch mit den einander gegenübersitzenden Gestalten des Sonnengottes Re und der Tme (s. die Abbildung in Riehms Handwörterbuch S. 916; 2. Aufl. 931) bekannt geworden waren. Nach Knobel (zu Ex 28, 30) wären sogar die Namen U. und T. aus ägyptischen Wörtern hebraisiert, nach Steiner wenigstens ihre Zusammenstellung durch das ägyptische ra und tme veranlaßt. Die ganze Kombination erweist sich jedoch bei näherer Erwägung als eine so künstliche, daß sie mit Recht von Dillman (Ex und Le S. 307; 2. Aufl. 341) vollständig verworfen worden ist.

Eine gründliche Erörterung des Problems versuchte nach Buxtorf wiederum Spencer in „de legibus Hebraeorum ritual. III, diss. 7 (1685 u. ö.). Er gelangt schließlich zu dem Resultat, U. sei (analog den oder dem teraphîm) ein kleines Götterbildchen gewesen, welches, vom Hohenpriester an das Ohr gehalten, demselben die Antwort zugeflüstert habe. (Die Frage, ob nicht die U. wegen Ho 3, 4 als zwei kleine, zum Losen verwendete Teraphimbilder zu deuten seien, ist neuerdings auch von Stade aufgeworfen worden; vgl. jedoch unten über das Verhältnis der Lose zum Teraphim. An kleine Bilder denkt auch Foote, Ephod, S. 31.) Die orthodox-protestantische Auffassung bestand dem gegenüber auf dem Zustandekommen des Orakels durch rein innerliche Erleuchtung des Hohenpriesters und erblickte in den U. und T. (im Sinn von Ex 28, 30 nicht ohne allen Grund) nur Symbole der göttlichen Gegenwart; so bes. J. G. Carpzov in seinem Appar. histor.-crit. etc. (1748), p. 76, wie schon J. Braun, De vestitu sacerdotum Hebr. II, 20, p. 588 sq. Dieselbe Anschauung wird im wesentlichen noch vertreten von Bähr (Symbol. des mos. Cultus II, 108 ff. und 134 ff.). Nach ihm fragte, d. h. betete der Hohenpriester um göttliche Erleuchtung. Was ihm darauf ins Herz gegeben ward, das wurde als göttliche Antwort betrachtet; dafür trug er in den U. und T. die Bürgschaft auf dem Herzen.

Die Identifizierung der U. und T. mit Gegenständen zum Werfen des Loses findet sich ausdrücklich schon bei J. D. Michaelis (Mos. Recht, I, § 52), der an drei Steinchen denkt, von denen eines „ja", das andere „nein", das dritte keine Antwort bedeutet habe. Diese Ansicht ist seitdem in verschiedenen Modifikationen herrschend geblieben. Sie hat ihre Hauptstütze in dem Sprachgebrauch, wonach man das Los (הַגּוֹרָל) warf (יָרָה oder הִפִּיל); das Los selbst fiel (נָפַל) oder „kam heraus" (יָצָא). Nur darüber schwankte man, ob U. und T. das Orakel überhaupt (als „untrügliche Entscheidung" nach de Wette, revelatio vera nach Gesen. im Thesaurus, „klare und vollständige Entscheidung" nach Dillmann u. s. w.) oder die Mittel zum Losen selbst, etwa א durchsichtige, ת undurchsichtige, oder geschliffene und rohe Steine bezeichne. Nach Züllich (im 2. Exkurs zu „Johannes eschatolog. Gesichte", Stuttg. 1834, und zwar zu der ψῆφος λευκή Offenb. 2, 17, waren die U. und T. eine Hand voll teils geschliffener, teils roher Diamantwürfel; der Hohepriester kombinierte die Verhältnisse des Wurfs nach einer hohenpriesterlichen Erbtheorie. Mit der Annahme von Steinchen zum Losen begnügen sich Ewald (Alterth.[3], S. 392: zwei Steine von verschiedener Farbe), Schultz (Alttest. Theol.[5], S. 199), Riehm, Siegfried, Davies (zwei mit ja und nein beschriebene Steine), Holzinger (mit der Frage, ob nicht die beiden Schohamsteine Ex 28, 9 ursprünglich in die Tasche gehörten), Kennedy (zwei Steine in Würfelform). Übrigens aber kann man die Vermutung Wellhausens zu 1 Sa 31, 3, daß das Verb הוֹרָה, wovon תּוֹרָה, eigentlich das Werfen der Lospfeile bedeute, sehr wohl auch auf die U. und T. beziehen. Dafür spricht nicht nur Ho 4, 12 (s. o.), sondern vor allem Ez 21, 26 f.: „Der König von Babel steht am Scheidewege ... er schüttelt die Pfeile, befragt den Teraphim, beschaut die Leber. In seiner Rechten ist das Los Jerusalem". Das heißt wohl einfach: er schüttelt die Lospfeile vor dem Gottesbild (dem Teraphim), wie man ehedem die U. und T. im Angesicht des Ephod, nachmals in Mekka die Lospfeile vor dem Hubal schüttelte (vgl. Wellhausen, Skizzen III[2], S. 132, der an Pfeile ohne Spitzen denkt; auch Robertson Smith, Das AT ꝛc., übersetzt von Rothstein, S. 273 f., versteht die U. und T. von einem Pfeilorakel). Daß Ez 21, 26 f. der betreffende Lospfeil mit dem Namen Jerusalem beschrieben zu denken sei, läßt sich nicht beweisen; doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen. Für die Be-

ſchreibung ſpricht eine bemerkenswerte Notiz bei Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed I., 259 f., auf welche de Lagarde (die revid. Lutherbibel, S. 19) verweiſt. In der Kaaba zu Mekka befanden ſich ſieben Stäbe von verſchiedener Farbe, deren jeder ein Wort trug (ja, nein u. ſ. w., auch 'aql, Blutgeld, um in ſtreitigen Fällen einem der das Los Werfenden die Bezahlung der Sühne zu überweiſen). Je nach Übereinkunft entſchied dann beim Loswerfen das Hervorkommen beſtimmter Wörter, während die anderen unberückſichtigt blieben. Auch die verſchiedene Farbe der Stäbe gab bisweilen den Ausſchlag. Auch von drei Pfeilen, von denen zwei beſchrieben, einer blank war, iſt anderwärts die Rede. Das Herauskommen des blanken bedeutete die Verweigerung der Antwort (vgl. zum Pfeilorakel bei den Arabern überhaupt Robertſon Smith im Journ. of Phil. XIII, 277 ff.).

Die jüngſte Phaſe in der Deutung der U. und T. iſt ihre Herleitung (und zwar nicht bloß die der Namen, ſ. oben S. 334, 20) aus babyloniſchen Vorbildern (vgl. dazu Zimmern, Haupt, Muß Arnolt a. a. O. und beſonders A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 2. Aufl. (Leipzig 1906), S. 192, A. 3. Nach ihm entſprechen die U. und T. inmitten der 12 Edelſteine (den Tierkreiszeichen) den Gegenſätzen „Leben und Tod, ja und nein, Licht und Finſternis". Übrigens ſind die auf der Bruſt getragenen U. und T. Analoga zu den babyloniſchen Schickſalstafeln, die gleichfalls auf der Bruſt getragen werden (ibid. S. 450). Nach dem babyloniſchen Schöpfungsepos legt die Tiamat dem Kingu die Schickſalstafeln auf die Bruſt; aber Marduk, der Beſieger der Tiamat, nimmt ſie ihm ab und legt ſie ſich ſelbſt an. Wir laſſen hierbei ganz außer Betracht, daß eine Entlehnung der U. und T. aus dem Babyloniſchen zur Zeit Samuels und Davids ſchwer denkbar iſt, und daß beide bei dem Gebrauch des Loſes jedenfalls nicht an die Tierkreisbilder und die Gegenſätze von Leben und Tod ꝛc. gedacht haben. Aber auch wenn man ſich damit begnügt, erſt dem Prieſterkodex eine abſichtliche Anlehnung an das babyloniſche Vorbild zuzuſchreiben, ſchrumpft die Analogie auf einen kümmerlichen Reſt zuſammen: der Hoheprieſter trägt die Orakeltaſche mit den hl. Loſen auf der Bruſt, wie das babyloniſche Gottesbild die Schickſalstafeln. Dieſe Gleichung läßt u. E. eine direkte Entlehnung (zu welchem Zweck auch?) kaum begründet erſcheinen. **Kautzſch.**

**Urlsperger,** Joh. Aug., Dr. theol., Dogmatiker und Gründer der deutſchen Chriſtentumsgeſellſchaft, geſt. 1806. — Quellen zur Geſchichte ſeines Lebens: Kurzes ſelbſtverfaßtes Curriculum aus Anlaß ſeiner Ordination. Gedruckt mit der Ordinationsrede ſeines Vaters und anderen Gelegenheitsreden, Augsburg 1757; Gradmann, Das gelehrte Schwaben, Ravensburg 1802, S. 694—704; Joh. Georg Meuſel, Das gelehrte Teutſchland, 10. Bd, Lemgo 1803, S. 759—761. Für ſeine theologiſche Entwickelung vergleiche man die Einleitung zu ſeinem „Kurzgefaßten Syſtem des Vortrages von Gottes Dreieinigkeit". Ueber ſeine Bemühungen zur Gründung der Chriſtentumsgeſellſchaft geben deren geſchriebene Protokolle ſowie ſeine zahlreichen Briefe an die Geſellſchaft Aufſchluß; für ſeine ſpätere Lebenszeit ſind ebenfalls die letzteren die Hauptquelle. Protokolle und Briefe befinden ſich im Archiv der deutſchen Chriſtentumsgeſellſchaft im Miſſionshaus zu Baſel. — Litteratur: AdB Bd 39, S. 355 bis 361. Art. von Ed. Jacobs.

Die Familie U. war um die Wende des 16. Jahrhunderts in Süddeutſchland eingewandert, nachdem ſie um ihres evangeliſchen Glaubens willen aus ihrer früheren Heimat in Öſterreich war vertrieben worden. Johann Auguſt U. war der Sohn des Seniors Samuel U.s in Augsburg (ſ. d. A.), des früheren Hofpredigers Herzog Eberhard Ludwigs von Württemberg. Er wurde in Augsburg am 25. November 1728 geboren und bis in ſein zehntes Jahr durch ſeine Eltern und Privatlehrer unterrichtet. Im Herbſt 1738 bezog er die Fürſtenſchule zu Neuſtadt an der Aiſch, deren Rektor Örtels er ein dankbares Andenken bewahrte.

Von 1743 an beſuchte er das Gymnaſium zu St. Anna in Augsburg und ſchloß im Jahre 1747 ſeine Gymnaſialſtudien ab mit der Diſſertation De praestantia Coloniae Georgiensis prae Coloniis aliis. Darin beſchäftigte er ſich mit der Anſiedelung vertriebener evangeliſcher Salzburger in Nordamerika, die durch Vermittlung ſeines Vaters in Eben Ezer ſüdlich von Savannah eine zweite Heimat gefunden hatten. Er giebt in dieſer ſeiner Erſtlingsſchrift u. a. ſeiner Freude darüber Ausdruck, daß die Emigranten in ihrer neuen Heimat nun ihres Glaubens frei leben könnten und hofft, daß ſie ihn auch unter den Indianern auszubreiten Gelegenheit fänden. Jene Salzburger ihrerſeits hatten ſich zu gemeinſamer Fürbitte für ihn, den Sohn ihres Wohlthäters verbunden, „daß Jeſu Reich durch ihn möchte ausgebreitet werden". Das Werk der Fürſorge für dieſe Glaubensgenoſſen und Landsleute ſeiner öſterreichiſchen Vorfahren führte er nach

dem Tode seines Vaters weiter, wie er auch sonst für Evangelische in der Zerstreuung zeitlebens ein warmes Herz hatte und auf jede Weise für sie eintrat. Von 1747—1750 studierte er in Tübingen hauptsächlich philosophische Fächer. Nachdem er den Winter 1750 wegen Unpäßlichkeit im elterlichen Hause zugebracht hatte, bezog er 1751 die Universität Halle, um hier mit dem vollen Studium der Theologie einzusetzen, sich auch schon im Predigen zu üben und an öffentlichen Disputationen teilzunehmen. Im Hause des Professors Sigm. Jak. Baumgarten fand er liebevolle Aufnahme. Nachdem er 1753 nach abgelegtem Examen die Magisterwürde erlangt hatte, schloß er seine akademischen Studien im Jahre 1754 mit einer Dissertation De mysteriorum christianae fidei vera indole, et adversus recentissimas oppugnationes vindiciis. Darin brachte U. eigentlich nicht ganz das zum Ausdruck, was ihn schon damals bewegte und dessen weiterer Darlegung fast seine ganze Lebensarbeit gewidmet war, nämlich den Nachweis, daß im Verständnis des Wesens der Dreieinigkeit Gottes der Schlüssel zum Verständnis der ganzen christlichen Religion liege. Da er im ersten Entwurf zu jener Arbeit die durch Wolf vertretene zeitgenössische Philosophie angegriffen hatte, hielt ihn Baumgarten, dem er seine Arbeit vorlegte, davon ab, sie in Halle, wo Wolf damals noch lebte und Kanzler der Universität war, zu publizieren, riet ihm aber an, sie in seiner Heimat als besondere Schrift drucken zu lassen. Was nun in Halle erschien, war eine allgemein gehaltene Abhandlung über den christlichen Glauben, die keinen Anstoß erregte.

Nach bestandenem Examen trat er in seiner Heimat öfters als Prediger auf und unternahm im darauffolgenden Jahre vom Mai bis zum November 1755 eine längere Reise, auf der er u. a. auch Stuttgart, Frankfurt a./M., Hamburg, Kopenhagen, Wernigerode und Berlin berührte. Es lag ihm damals schon vor allem daran, persönliche Beziehungen zu Gleichgesinnten anzuknüpfen, was z. T. weitgehende Folgen hatte. So skizzierte er in Frankfurt zu Beginn jener Reise im Hause des Seniors D. Fresenius nach Besprechung mit diesem den „Grundriß, wie eine Gesellschaft zur Beförderung christlicher Liebe könne errichtet werden; zu dem Ende entworfen, damit anderen klugen und erfahrenen Personen Gelegenheit gegeben werde, noch mehrere Vorschläge zu thun und dadurch die Sache zu besserer Reife zu bringen".

Es ist wohl kaum bloßer Zufall, daß sich schon im Anfang des folgenden Jahres in Basel eine „Gesellschaft von guten Freunden" zusammenthat, ganz unabhängig von der 1740 in Basel gegründeten Societät der Brüdergemeine, „in der Absicht, nach allgemeiner Christenpflicht, Gottes Ehre und der Nebenmenschen Heil zu befördern und sich untereinander zu erbauen". Die Statuten dieser Gesellschaft hatte eigenhändig Pfarrer Hieronymus d'Annone in Muttenz bei Basel, der Vater des Basler Pietismus, ein Nachkomme oberitalienischer Refugianten, entworfen, der seit dem Jahre 1736 mit Samuel U. persönlich befreundet war und dessen Liebesarbeit unter den evangelischen Österreichern unterstützte. Die Freundschaft mit dem Vater U. war auch auf den Sohn übergegangen. D'Annone korrespondierte, wie bisher privatim, so von 1756 an im Namen jener Gesellschaft mit den beiden U. und gründete eine Gesellschaftsbibliothek, worin Schriften Samuel U.s und ihnen geistesverwandte Bücher Aufstellung fanden. Die Gesellschaft machte sich zur Pflicht, die Verbreitung christlicher Schriften an die Hand zu nehmen, eine christliche Leihbibliothek einzurichten, bedrängte evangelische Glaubensgenossen zu unterstützen, Heiden-, Juden- und Mohammedanermission zu fördern, ein wachsames Auge auf herumreisende Kollektanten zu haben, daß sie nicht Irrlehren verbreiteten, und auf die Zeichen der Zeit zu merken. Die ersten greifbaren Früchte dieser Gesellschaft war die Sammlung von Geldern für die Evangelischen in Österreich und die Anstellung eines Diakonen zur Pflege bedürftiger Kranker in Basel. Es liegen keine Nachrichten darüber vor, wie lange diese Gesellschaft in Basel bestand. Die Protokolle über ihre Verhandlungen reichen nur bis zum Jahre 1760. Aber ganz deutlich sieht man in der „Gesellschaft der guten Freunde" eine Vorläuferin der später durch Joh. Aug. U. ins Leben gerufenen Christentumsgesellschaft, die in Basel ihren Zentralsitz fand. Es ist höchst wahrscheinlich, daß schon jene erste Basler Gesellschaft aus dem Jahre 1756 für innere und äußere Mission, wie wir jetzt sagen würden, auf die Anregungen des jungen U.s zurückgehen, die er von Frankfurt aus im Jahre zuvor gleichgesinnten Freunden hatte zugehen lassen und daß wir in ihren Statuten die Hauptgedanken jenes „Grundrisses" besitzen, den U. mit Fresenius in Frankfurt entworfen hatte, dessen Wortlaut wir aber nicht kennen. Im Entwurf und in der Ausführung solcher weitausschauenden Pläne hatte Joh. Aug. U. an seinem Vater, Sam. U., einen Vorgänger, dessen Ideen nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben waren, und der seinerseits direkt von August Hermann Franke Impulse empfangen hatte.

Nach Augsburg zurückgekehrt, wurde U. von seinem Vater zum Gehilfen des Predigtamtes mit dem Titel eines „Pestilenziars" eingesegnet und erhielt im Jahr 1757 die Stelle eines vierten Diakonen an der Barfüßergemeinde. Infolge mehrerer rasch aufeinander folgender Todesfälle unter der Gemeindegeistlichkeit durchlief er bis 1760 sämtliche Diakonatsstellen bis zur ersten. Zwischenhinein wurde er 1761 beauftragt, in Tirol die kriegsgefangenen preußischen Offiziere seelsorgerlich zu bedienen. Nachdem er 1762 durch Übernahme des Diakonates an der Hauptpfarrkirche zu St. Anna Gelegenheit gefunden hatte, seinem Vater in dessen letzter Amtszeit zur Seite stehen zu dürfen, blieb er gern noch bis 1770 Diakon, obwohl ihm schon 1765 nach dem Rücktritt seines Vaters von den öffentlichen Ämtern die erste Pfarrstelle war angeboten worden. Nach zweijährigem Pfarramt an der hl. Kreuzkirche gelangte er im Jahre 1772 kurz nach dem Tode seines 87jährigen Vaters zum Seniorat, welche Würde er aber bloß vier Jahre lang bekleidete, da er sich schon 1776 infolge anhaltender Kränklichkeit erst 48jährig genötigt sah, seine sämtlichen bis dahin verwalteten öffentlichen Ämter niederzulegen.

Inzwischen aber hatte er sich neben gewissenhafter Erfüllung seiner Amtspflichten, ja Hand in Hand damit, weiter mit jenen Fragen beschäftigt, die schon seiner akademischen Dissertation zu Grunde lagen. Die Anfänge dieser Studien gehen bis in seine früheste Zeit zurück. Er fühlte von Jugend auf einen „beinahe unaufhaltbaren Trieb" in sich, der Wahrheit selbstständig nachzudenken. Jede auf diese Weise gewonnene Erkenntnis suchte er in origineller Weise wissenschaftlich zu verarbeiten und sich so von früh an sein eigenes System zu bilden. Dabei verfolgte er den Grundsatz, niemals eine gut bezeugte historische Thatsache nur deshalb zu verwerfen, weil sie seinem Verständnis Schwierigkeiten bot, sondern die Ursache der mangelhaften Erkenntnis zunächst bei sich selbst zu suchen. Sodann galt ihm die Bibel als unmittelbare Offenbarung Gottes nicht nur als Erkenntnisquelle, sondern auch als „Probierstein der Wahrheit". Mit Beginn seiner Amtsthätigkeit machte er es sich sogleich zur Regel, durch seine zahlreichen Predigten (120—150 jährlich) nicht nur seine Zuhörer zu erbauen, sondern auch sich selbst wissenschaftlich zu fördern. Er predigte ganze Bücher der heiligen Schrift A und NTs nach einer eigenen Methode durch, beständig auf den Schriftzusammenhang hinweisend. Und bei der Vorbereitung auf seine Predigten gab er sich bei jedem Text über alle einschlägigen wissenschaftlichen Fragen Rechenschaft, so daß er nach seiner eigenen Aussage ohne weiteres darüber gelehrte Abhandlungen hätte liefern können. Bei diesen Studien ließ ihn im Jahre 1767 die Stelle Kol 2, 2 und 3 (vom Geheimnis Gottes des Vaters und Christi, in welchem verborgen liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis) nicht mehr los, und er sah in ihr den Schlüssel aller Erkenntnis. Von dieser Zeit an galt sein ganzes Studium noch intensiver als bisher der Ergründung dieses Geheimnisses und es erschienen innerhalb der Jahre 1769 bis 1777 sieben meist umfangreiche Abhandlungen über das Wesen Gottes, worin er eine selbstständige Dreieinigkeitslehre darlegt. Darin will er, auf dem Boden der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses stehend, die reine Lehre vertreten und doch zugleich die der athanasianischen Auffassung der Trinität anhaftenden Mängel (Vermischung der Wesensdreieinigkeit Gottes mit seiner Offenbarungsdreieinigkeit) zu überwinden suchen ohne doch dem Sabellianismus zu verfallen. (Vier Versuche einer genaueren Bestimmung des Geheimnisses Gottes und des Vaters und Christi 1769—1774; Kurzgefaßtes System meines Vortrages von Gottes Dreieinigkeit, 1777; dazwischen zwei Streitschriften über denselben Gegenstand zur Abwehr von Angriffen). U. unterscheidet vor allem eine Wesens- und eine Offenbarungs-Dreieinigkeit. Zur ökonomischen Trinität gehören Begriffe wie Zeugen und Ausgehen. Das gehört nicht zum Wesen Gottes, läßt aber auf seine innere Beschaffenheit schließen, da sich Gott nur so offenbaren kann, wie er wirklich ist. Aus der Thatsache der Offenbarung also ist erkennbar, daß in Gottes Wesen innere Unterschiede vorhanden sind, ohne die er nicht aus sich herausgehen noch sich dabei differenzieren könnte. Im dreieinigen Wesen Gottes kann es an sich keine erste und keine letzte Person geben, also auch nicht die eine, etwa der Vater, zum principium et fons deitatis gemacht werden. Ganz anders aber, wo gar nicht vom Wesen Gottes, sondern nur von der Offenbarung seines Wesens die Rede ist. Da erscheint der Sohn und der Geist dem Vater als der Lebensquelle untergeordnet. Die Wahrheit, daß der einige Gott nach seinem Wesen selbst dreieinig ist, ohne jedoch nach diesem notwendigen Verhältnis betrachtet, Vater, Sohn und Geist zu sein, ist das Geheimnis Gottes oder das Wesen Gottes an sich.

Der Ausgang Gottes von sich in die Offenbarung wird von U. als der Übergang aus dem Unendlichen ins Endliche aufgefaßt. U. fragt: Wie kommt Gott, die unend-

liche Ursache, zu einer endlichen Wirkung, wie sie bei der Schöpfung der Welt stattfindet? Und wie macht Gott aus der Schöpfung der Welt, die doch endlich bleibt, ein unendliches Werk? Und wie greift es Gott an, daß das Endliche und Unendliche miteinander Eins werden? Die Antwort lautet: Im Sohn ist das Endliche und das Unendliche zur Einheit verbunden, so daß er sich selbst in seinem Ausgang durch unendliche Kraft zu endlichen Wirkungen bestimmt, durch endliche Wirkungen mit endlichen Kräften sich vereinigt und dadurch endliche Wesen in seine unendliche Vereinigung aufnimmt. Die tiefste Stufe seiner Erniedrigung in der Welt geschah in seinem Tode, denn in seinem im Grabe ruhenden Leibe ließ er sich bis zum scheinbar Leblosen herab, wodurch er möglich machte, daß auch die kleinsten der einfachen Kräfte der Vereinigung mit ihm und der daraus fließenden Folgen teilhaftig werden können. Dieser freiwilligen Einschränkung seines Wesens folgt die Erhöhung, die im Gegensatz dazu eine Ausbreitung seiner Herrlichkeit darstellt bis alle Zwecke seines Kommens in die Welt erreicht sind und seine und seines Vaters Herrlichkeit nicht mehr im Ausgang voneinander unterschieden sein werden. Dann hört die ganze Ökonomie auf, da sie ihren Zweck erreicht hat. Der Sohn unterwirft sich dem Vater und hört auf, Sohn zu sein, bleibt aber wie vor seinem Ausgang eine göttliche Person. Der heilige Geist begleitet den Sohn auf seinem ganzen Wege der Erniedrigung und Erhöhung. Auch er geht aus von dem Vater, um bei dem Sohn zu sein. „Er ist die in Gott gebärende d. i. den Ausgang und Darstellung eines göttlichen Sohnes durch Geburt bewirkende Kraft" (Versuche, Stück IV, S. 323). Im Anschluß an die Trinitätslehre und im Zusammenhang damit ließ U. im Jahre 1775 die Schrift „vom göttlichen Ebenbild" erscheinen.

U. war sich dessen bewußt, daß seine tiefsinnige Erfassung der Trinitätslehre Neues bot, und erwartete mit Recht, daß sie beachtet werde und wenigstens bei Gesinnungsgenossen Anklang finde. Aber er wurde schwer enttäuscht. Die tonangebenden Organe jener Zeit, wie u. a. die Allgemeine deutsche Bibliothek verhöhnten seine Ausführungen und von der andern Seite her wurde er wegen seiner Abweichung von der athanasianischen Auffassung als Irrlehrer verdächtigt, ja sogar vor Kaiser und Reich angeklagt. Da ihm in apologetischem Interesse alles daran lag, durch sein System das alte Dogma neu zu begründen und zu festigen gegenüber den frivolen Angriffen der sog. Neologen verlangte er von der Universität Tübingen Prüfung seiner Trinitätslehre und entweder deren Widerlegung mit biblischen Gründen oder Anerkennung seiner Aufstellungen als schriftgemäß. Die Antwort Tübingens war die Verleihung der theologischen Doktorwürde im Jahre 1775. — U. warf den Theologen seiner Zeit Denkfaulheit vor, weil sie sich nicht mit den ihm so wichtigen Fragen befassen wollten und erhoffte von der Zukunft eine bessere Würdigung seiner Arbeiten. Diese Erwartung erfüllte sich. Denn im vorigen Jahrhundert ließen ihm z. B. Baur und Dorner alle Anerkennung widerfahren. Beachtenswert ist auch, daß sich in der Gegenwart M. Kählers Darstellung der Trinität in seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre" (2. Aufl. S. 315—318) nahe mit derjenigen U.s berührt. — Der Grund der Ignorierung U.s durch seine Zeitgenossen mag hauptsächlich in seiner schwerfälligen und unsystematischen Darstellungsweise gelegen haben. Besonders sein „Erster Versuch" leidet an vielen Mängeln, weshalb er später selber davor warnte, mit dessen Lektüre das Studium seines Systems zu beginnen.

Da er sich in seiner theologischen Stellung so vereinsamt sah, suchte er mit den wenigen Gleichgesinnten Fühlung zu gewinnen und sie zum Zusammenschluß zu veranlassen. Er hatte noch weitausschauende schriftstellerische Pläne, wollte diese aber nicht ausführen, ohne der Beachtung und Teilnahme wenigstens seiner Gesinnungsgenossen sich versichert zu haben. Darum war er seit dem Jahre 1777 durch umfassende Korrespondenz in dieser Richtung eifrig thätig, jedoch ohne Erfolg. Da beschloß er durch Wiederbelebung alter und Anknüpfung neuer persönlicher Beziehungen eine Vereinigung zur Verteidigung der christlichen Wahrheit zu gründen nach dem Vorbild der seit 1698 in England bestehenden „Soc. for promoting christian knowdledge", deren korrespondierendes Mitglied er seit 1765 war, und der schwedischen Gesellschaft „de fide et christianismo". Im August 1779 begann er jene wichtige 16monatliche Reise, die die Gründung der Deutschen Christentumsgesellschaft (s. d. A.) zur Folge hatte. Bisher hatte man angenommen, U. sei über Norddeutschland nach England gereist und habe zuletzt noch die Schweiz berührt, wo er endlich mit seinem Plan Anklang gefunden habe. Daran ist richtig, daß er nach seiner Rückkehr aus England durch die Kunde von der Gründung einer „Deutschen Gesellschaft edler, thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit" in Basel über den Mißerfolg in seinem eigenen Heimatlande getröstet wurde.

Thatſächlich begann U., wie aus den handſchriftlichen Akten des erſt kürzlich vollſtändig zugänglich gewordenen Archivs der deutſchen Chriſtentumsgeſellſchaft in Baſel nun unzweifelhaft hervorgeht, jene Reiſe mit dem Beſuch der Schweiz. Wahrſcheinlich berührte er St. Gallen, Stein a. Rhein, Schaffhauſen und Winterthur, ganz ſicher Zürich, wo er Lavater aufſuchen wollte, aber nicht antraf, und Baſel, wo er bei Pfarrer Joh. Rud. Burckhardt zu St. Peter, dem geiſtlichen Sohn d'Annones, und bei anderen Perſönlichkeiten ſofort Verſtändnis für ſein Anliegen fand. Die Briefe aus Baſel waren ihm auf ſeiner ganzen weiteren Reiſe eine fortwährende Quelle des Troſtes bei den unerwarteten Enttäuſchungen, die er beſonders in Deutſchland erlebte. In Darmſtadt fand er ſo wenig Anklang, daß er heimgekehrt wäre, hätten ihm nicht Briefe aus Berlin von Oberkonſiſtorialrat Silberſchlag, mit dem er bereits in Korreſpondenz ſtand, und aus Baſel Mut zugeſprochen. Sein Mißerfolg in Frankfurt bewog ihn, Deutſchland vorerſt überhaupt den Rücken zu kehren und es in England mit der Verwirklichung ſeines Planes zu verſuchen, woran er vorher gar nie gedacht hatte. Das verſtändnisvolle Entgegenkommen des deutſchen Pfarrers Lambert in London entſchädigte ihn für ſeine bisherigen Mißerfolge. Am Weihnachtstage 1779 verkündete Lambert von der Kanzel herab zur freudigſten Überraſchung des anweſenden U. die Gründung einer Geſellſchaft nach deſſen Sinn, ſo daß U. voller Freude nach Baſel berichten konnte: Gottlob! ich kann Ihnen zum Troſte ſagen: die Geſellſchaft iſt da! Zunächſt hatte U. nur an eine deutſche Geſellſchaft gedacht, die allerdings auch die Deutſchen im Ausland umfaſſen ſollte, um dieſe nicht nur der reinen Lehre, ſondern auch dem Deutſchtum zu erhalten. In England hoffte er einen engliſchen Zweig gründen zu können und dadurch eine große internationale Vereinigung anzubahnen. Durch dieſen Plan wurde er zu einem der erſten Vertreter des Allianzgedankens. Er ſchrieb zu dem Zwecke in London eine engliſche Schrift: An address to all sincere promoters of the kingdom of God, resident in England etc. Außerdem gehörte auch die Heranziehung lebendiger Glieder der römiſchen, griechiſchen und ruſſiſchen Kirche mit zu ſeinem Plan. Außerordentlich merkwürdig erſchien ihm in England die Thatſache, daß ihm bis zu jenem Zeitpunkt nur aus reformierten Ländern Vertrauen und Unterſtützung zu teil geworden war. Er freute ſich ungemein über dieſe ungeahnte Ausbreitung ſeiner Ideen auch in der Hoffnung, daß dadurch ſeine näheren Glaubensgenoſſen in Deutſchland zum Wetteifer angeſpornt würden.

Auf der Rückreiſe hielt er ſich längere Zeit in Holland auf und fand bei ſeiner Rückkehr nach Augsburg im November 1780 die ſchon erwähnte Meldung der Entſtehung einer Geſellſchaft in Baſel, der erſten auf dem Kontinent. Dieſe Kunde hielt ihn aufrecht, da er gleichzeitig die Nachricht vom Tode Lamberts vorfand und er den Fortbeſtand der Londoner Geſellſchaft gefährdet ſah, die denn auch bald darauf einging. Mit der Basler Geſellſchaft, die der Mittelpunkt der in den folgenden Jahren in der Schweiz und in Deutſchland zahlreich entſtehenden Partikulargeſellſchaften wurde, blieb U. bis in ſeine letzten Jahre in zeitenweiſe außerordentlich lebhafter Korreſpondenz und ließ ſich durch ſein „geliebtes Baſel", das er für die Übernahme der Centralleitung der Geſellſchaft immer aufs neue ſeiner Dankbarkeit verſicherte, die Berichte der anderen Geſellſchaften zuſenden. Er ſprach es ſofort bei der Konſtituierung der Geſellſchaft aus, daß er nicht daran denke, ihr Haupt ſein zu wollen. Es genüge ihm, regelmäßig über ihre Thätigkeit unterrichtet zu werden. Noch mehr als ſeine Dreieinigkeitslehre trug ihm die Gründung ſeiner Geſellſchaft Hohn und Spott ein. Ja er wurde, weil man geheime Abſichten dahinter witterte, des Jeſuitismus und der Freimaurerei verdächtigt, und ein zweiter Demetrius genannt, der mit ſeinem Geſchrei der Aufklärung einen Damm entgegen ſetzen möchte.

Gern hätte ſich U. wieder nach London gewandt, um da ein Erziehungsinſtitut für deutſche Kinder nach dem Vorbild der Anſtalten von Aug. Herm. Franke in Halle zu gründen. Es ſollte dazu dienen, die Nachkommen der in England niedergelaſſenen Deutſchen ſowohl der reinen Lehre als ihrer Nationalität zu erhalten und zugleich den Engländern Anſchauungsunterricht über gründliches, deutſches Erziehungsweſen zu geben. Es kam aber nicht zu jener Reiſe nach England, was U. nicht nur um ſeines Planes, als auch um ſeiner ſelbſt willen bedauerte, da ihm das dortige Klima beſſer zugeſagt hätte, als das heimatliche.

Auch die Geſellſchaftsſache nahm eine andere Wendung, als U. es erwartet hatte, da ſeine Freunde in Baſel und anderswo weniger eine theoretiſche Verteidigung der reinen Lehre, als vielmehr praktiſche Liebesthätigkeit anſtrebten. In ſeiner letzten größeren Schrift, den „Zeugniſſen der Wahrheit", die 1786 erſchien, ſpricht er ſich darüber aus und bedauert es, daß ſogar der Name der von ihm geſtifteten „Deutſchen Geſellſchaft

thätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit" abgeändert wurde (in „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit", später kurz „Deutsche Christentumsgesellschaft" genannt). Die neue Gestalt der Gesellschaft sei seinem ursprünglichen Plan eigentlich vollkommen entgegen. Aber er tröstet sich damit, „daß Gott das Unternehmen, wenn es nach seinem Sinn sei, erhalten und weiter führen werde". Ja es sei zu hoffen, daß durch Anstalten — er meint wohl in erster Linie Erziehungsanstalten —, der ursprüngliche Zweck der Gesellschaft nicht nur erreicht, sondern noch übertroffen werde. Elf Jahre später spricht er in einem Briefe sogar in ahnungsvoller Weise von einer „Anstalten-Periode", die durch göttliche Leitung bei der Gesellschaft einmal eintreten könnte. Die Verwirklichung seiner Lieblingsidee, die Gründung einer vorwiegend litterarischen Gesellschaft zur Verteidigung der geoffenbarten Religion blieb ihm versagt. Dafür entwickelte sich die Deutsche Christentumsgesellschaft immer mehr zu dem, was er selbst als Kandidat im Jahre 1755 in Frankfurt geplant hatte, zu einer Gesellschaft zur Beförderung christlicher Liebe, deren erster Versuch die „Gesellschaft der guten Freunde" in Basel im Jahre 1756 gewesen war. Über alle Enttäuschungen hob ihn immer wieder sein glaubensfroher Mut und sein fast prophetischer Blick hinweg und ließ ihn Großes von Gott hoffen. So schreibt er in seinen „Zeugnissen der Wahrheit" u. a.: „Wir eilen einer der größten Hauptepochen entgegen, die je die Bewohner des Erdbodens gesehen und die allen Dingen auf demselben eine neue Gestalt geben wird". Der Hauptsturm werde die katholische Kirche treffen, die ihren Einfluß auf die Völker verlieren werde. Sogar im Schoß der katholischen Kirche werde es tiefgreifende Differenzen geben. „Selbst Rom und Papst werden auf kurze Zeit als offenbare Feinde unter sich erscheinen". Auch protestantische Länder würden in die allgemeine Bewegung hineingezogen werden. Wenn aber ihre Obrigkeiten das Aufkommen freier Anstalten als Pflanzstätten christlicher Zucht begünstigten, würden ihre Staaten vor dem Schlimmsten bewahrt bleiben. U. sah voraus, daß sich die religiösen Gegensätze in der Zukunft immer mehr verschärfen werden, war aber gewiß, daß der Herr seiner Gemeinde werde zum Siege verhelfen.

In den beiden letzten Jahrzehnten seines Lebens war U.s Thätigkeit durch zunehmende körperliche Schwäche und durch die Kränklichkeit seiner Gattin (Frau Anna geb. Ouchterlony) auf allen Seiten gehemmt. Auch lasteten ökonomische Sorgen auf ihm, da er bei seinen zahlreichen Publikationen (Gradmann führt im „Gelehrten Schwaben" 32 größere und kleinere Schriften von ihm auf) und auf seiner großen Reise zur Gründung der Christentumsgesellschaft einen beträchtlichen Teil seines Vermögens aufgebraucht hatte und nun als Emeritus in doppelt übler Lage war. So verbrachte er die Folgezeit trotz seinen weithin reichenden Beziehungen meist in stiller Zurückgezogenheit. Seine wiederholten schlaganfallähnlichen plötzlichen Erkrankungen hinderten ihn oft gänzlich an geistiger Arbeit. Mit wunderbarer Energie raffte er sich nach jedem Krankheitsfall immer wieder auf, um durch litterarische Beiträge in Zeitschriften und unermüdliche Privatkorrespondenz seine theologischen Anschauungen und die Gesellschaftssache zu verteidigen sowie für bedrängte evangelische Glaubensgenossen einzustehen.

Sein brennendes Verlangen, als Nachkomme österreichischer Emigranten etwas für die evangelischen Glaubensgenossen in Österreich, Böhmen und Ungarn zu thun, trieb ihn dazu, dem Kaiser Franz I. (II.) aus Anlaß eines Besuches desselben in Augsburg im Jahre 1792 eine Denkschrift zu überreichen, die der leutselige Fürst huldvollst entgegen nahm, obschon er zuvor strengen Befehl an seine Begleitung erteilt hatte, keine Bittsteller zuzulassen. Eine merkwürdige Verkettung günstiger Umstände, infolge deren es U. damals gelang, persönlich zum Kaiser zu gelangen, sah er als eine freundliche Fügung Gottes und Erhörung seiner Gebete an. Diese Erfahrung ermutigte ihn, auf einer Reise nach Österreich im Jahre 1797 in Baden bei Wien eine förmliche Audienz beim Kaiser nachzusuchen, die ihm gnädigst gewährt wurde und wobei er die gewünschte Gelegenheit fand, sich mit dem Monarchen über den Ernst der Zeitlage auszusprechen. Auch für die Salzburger Kolonie in Amerika, über deren Zustand er noch 1787 eine Schrift herausgab, war er thätig, solange es ihm seine abnehmenden Kräfte erlaubten.

Erst wenige Jahre vor seinem Tode ging sein Wunsch in Erfüllung, an einem stillen Ort (Öttingen im Nieß) seinen Büchern und seiner Korrespondenz leben zu können. Die Reisen, die er zwischenhinein unternahm, zweimal nach Österreich und einmal nach Herrnhut, auch nach Wernigerode, wo er besonders nahe Freunde hatte, erfolgten meist auf Anraten der Ärzte und dienten ihm zur Pflege persönlicher Beziehungen. Trotz seines hohen Alters unternahm er noch im Jahre 1805 eine Reise nach England, wahrscheinlich auch seiner

Gesundheit wegen, fand aber nicht den gewünschten Erfolg und starb auf der Rückreise im Freimaurerhospital zu Hamburg am 1. Dezember 1806 kinderlos in einem Alter von 78 Jahren.

Joh. Aug. U. war seiner Zeit weit vorausgeeilt und hat darum für die Gegenwart mehr als bloß historische Bedeutung. Er war einer der ersten, der bei der damals in Deutschland herrschenden Verachtung der eigenen Nationalität gegen alles Undeutsche im deutschen Volkstum protestierte. Er hätte es gern gesehen, wenn seine „Deutsche Gesellschaft" durch ihre Ausbreitung auf außerdeutsche Länder (wie England, Holland und Schweden) auch das Nationalbewußtsein der dortigen Deutschen gestärkt hätte. Vor allem aber gehört er mit zu den Bahnbrechern für die freie Organisation zur Pflege religiösen Lebens und christlicher Liebesthätigkeit innerhalb des bestehenden Kirchentums. Er hielt beim Eindringen von Fremdkörpern in die christliche Kirche, wie Deismus und Nationalismus, freiwillige Vereinigungen lebendiger Christen als das zweckmäßigste Mittel, die christliche Gemeinschaft aufrecht zu erhalten. Daß er darin richtig sah, hat die Folgezeit bewiesen. Bei der Verfolgung dieses Zweckes kannte er keine Schranken der Nationalität oder der Konfession mehr; da war ihm allein die Stellung zu Christus das Entscheidende. Auch darin wird er Recht behalten, daß der Wahrheitsgehalt der alten Bekenntnisse nicht verloren geht, wenn er biblisch neu begründet wird, sondern nur um so heller ans Licht tritt und daß die Theologie nie von einem Punkt der Peripherie aus das Centrum finden kann, sondern daß in der göttlichen Selbstoffenbarung der Mittelpunkt gegeben ist, von wo aus dann die peripherischen Fragen ihre Lösung finden werden. **H. Anstein.**

**Urlsperger,** Samuel, Hofprediger in Stuttgart, dann Senior in Augsburg, gest. 1772. — Litteratur: Wohlverdientes Ehrengedächtnis des Herrn Samuel Urlsperger ... gesammelt und herausgegeben von Joh. Aug. Urlsperger, Augsburg 1773; Sammlung Urlspergerscher Jubelschriften, Augsburg 1764; J. G. Meusels Lexikon 1815, XIV. S. 213 bis 215; Koch, Geschichte des Kirchenlieds II, 166—173, AdB A. von Jacobs; Populäre Darstellungen: Dr. L. Renner, Lebensbilder aus der Pietistenzeit, Bremen und Leipzig 1886, S. 332 ff., dort auch Belege S. VII—IX; Armin Stein, Samuel Urlsperger, Der Patriarch des süddeutschen Pietismus, Halle 1899, mit Benützung von Quellen, doch ohne Angabe derselben. — Der handschriftliche Briefwechsel S. U.s mit A. H. Francke befindet sich in der Hallenser Waisenhausbibliothek, mit den Grafen Stolberg-Wernigerode u. a. im fürstl. Archiv zu Wernigerode a. H., mit dem Pfarrer d'Annone von Muttentz bei Basel im Privatbesitz. — Weitere Quellen sind verwendet und genannt in: Bernhard Koch, Sam. Urlsperger und seine Liebesarbeit an den Glaubensgenossen, Bilder aus Augsburgs kirchlicher Vergangenheit S. 97—140. Augsburg, Schlosser 1906.

Samuel Urlsperger, der Vater des bekannteren Johann August U. (s. A.), des Stifters der deutschen Christentumsgesellschaft (s. A.) interessiert durch sein Schicksal am Hofe Eberhard Ludwigs von Württemberg wie durch seine Fürsorge für die Salzburger und böhmischen Emigranten. Er wurde geboren am 31. August 1685 als Sohn des herzoglichen Stabsverwalters zu Kirchheim unter Teck, als Nachkomme eines ehemals in Ungarn und Steiermark begüterten, in der Gegenreformation aber um des Bekenntnisses willen ausgewanderten Geschlechts. Sein Bildungsgang war der junger begabter Schwaben: Stadtschule, Kloster und Tübinger Stift. Mit 20 Jahren wurde er Magister der Philosophie, die Disputation handelte von der laterna magica! Auf Grund seines theologischen Examens wurde er nochmals in das Stift aufgenommen (1707), wo er jetzt die Freundschaft der Studiengenossen A. Bengel und Ötinger genoß. Das Wohlgefallen des Herzogs anläßlich einer öffentlichen Disputation über eine Polemik des Kanzlers Jäger gegen Locke und Poiret verschaffte ihm ein großes Reisestipendium, das ihn auf fast 5 Jahre durch Deutschland, Holland und England führte, eine Zeit bestimmender und nachhaltiger Eindrücke.

Über Erlangen, wo er in der Tochter des Ritterakademiedirektors von Jägersberg, Jakobine Sophie, seine nachmalige Gattin kennen lernte, eilte er nach Halle zu A. H. Francke. Dieser übergab ihn seinem eben nach England zurückkehrenden Freund, dem Hofprediger des Prinzgemahls Georg, A. W. Böhme, dessen fromme, originale Persönlichkeit (Charakteristik bei Kramer, Francke II, 58 ff.) auf den Jüngling entscheidenden Einfluß gewann. Zwar trennte ein heftiger Seesturm, der das Schiff an die holländische Küste zurückwarf und U. zugleich mit der Todesnot den Ernst aufrichtiger Bekehrung vorhielt, die beiden auf ein halbes Jahr, während dessen U. Holland besuchte und in Utrecht bei Pontanus und Leydeker Vorlesungen über Cocceianische und Cartesianische Streitigkeiten hörte; als dann Böhme ihn nach London rief, um an Stelle des beur-

laubten 2. Hofpredigers Ruperti ſein Mitarbeiter an der Hofkapelle und der deutſchen Savoykirche zu werden, folgte U. mit Freuden. Als Hausgenoſſe Böhmes lernte er in faſt zweijährigem Aufenthalt nicht nur London und die Univerſitäten Oxford und Cambridge kennen, ſondern wurde auch zu thätiger Anteilnahme an dem eben jetzt — es war die Zeit kurz vor Whitefield und Wesley — aufblühenden praktiſchen „engliſchen" Chriſtentum mit der Rührigkeit ſeiner religious societies herangezogen. Von nicht geringer Tragweite ſollte es für ſeine Zukunft werden, daß die ſeit 1698 beſtehende angeſehene societas de promovenda cognitione Christi ihn bei ſeinem Abſchied zum auswärtigen korreſpondierenden Mitglied erhob. Mit erweitertem Blick und angeregt für thätiges Chriſtentum ſchied U. aus dieſer Zeit „lebendig und kräftig ziehender Gnade". Mit mehreren jungen Engländern kehrte er im Juli 1712 nach Halle zu Francke zurück, der ihn jetzt in ſein Haus aufnahm, ihm auch wiederholt ſeine Kanzel zur Verfügung ſtellte; als Vorſteher des engliſchen Hauſes hielt er Vorleſungen über engliſche Geſchichte. In vertrautem Umgang mit dem Meiſter knüpfte er eine Verbindung fürs Leben, noch im hohen Alter rühmt er, daß er mit dieſem teuren Manne auf beſondere Weiſe verbunden geblieben ſei. Über Hannover, wo er am Hof Zutritt hatte, Hamburg, Stendal, Wolfenbüttel, Magdeburg, Halberſtadt, Berlin, wo er die alten Freunde Speners beſuchte, und Leipzig kehrte er im März 1713 in die Heimat zurück, um in Stetten im Ramstal ſeine erſte Pfarrei zu finden.

Schwere innere und äußere Kämpfe warteten auf ihn. Der junge Herzog Eberhard Ludwig, der in Treue gegen ſeine fromme Erziehung ſich Pietiſten wie Hedinger und Hochſtetter zu Hofpredigern gewählt hatte, „um mit ihnen in den Himmel zu kommen", war ſeit dem Tode der Mutter Magdalena Sibylle immer mehr auf franzöſiſche Abwege geraten; auf deren ehrwürdigen Witwenſitze in Stetten trieb das Fräulein von Grävenitz, die Maitreſſe des Herzogs ihr herriſches Spiel. Als nun 1714 Hochſtetter ſein Amt niederlegte, wurde mit ihrer ausdrücklichen Zuſtimmung U. zum Hofdiakonus und bald zum Hofprediger und Konſiſtorialrat in Stuttgart berufen. Von dem weltgewandten, jungen Prediger erwartete ſie mehr Nachſicht. In der That ſcheint U., ſo ſehr er die innere Laſt dieſes Amtes empfand, nicht den Mut zum kräftigen Eliaszeugnis gegen die „Landverderberin" und die Üppigkeit des Hofes gefunden zu haben. Vergebens ſuchte er durch eifriges Werben für die neue Malabarmiſſion auch am Hof geiſtliches Leben zu wecken. Zwar gelang es ihm den Herzog zu intereſſieren und eine Landeskollekte für Miſſion durchzuſetzen, für deren Durchführung eine Kommiſſion unter dem Vorſitz eines Schwagers der Grävenitz eingeſetzt wurde, und Miſſionar Ziegenbalg ſchrieb ihm ſehr erfreut über den reichen Ertrag von 6000 fl., aber das Ärgernis am Hofe blieb beſtehen.

Einen Wendepunkt in Urlspergers Verhalten bedeutete — das iſt heute gegenüber den Bedenken Kramers und des von ihm abhängigen Ritſchl (Geſchichte des Pietismus III, 12 f.) ſo gut wie ſicher — Franckes 14tägiger Beſuch im Hauſe des Freundes zu Stuttgart im November 1717. Der innerlich unglückliche Hofprediger ſehnte ſich ſelbſt nach Ausſprache, wenn er kurz vorher ſchrieb: „Glauben Euer Hochwürden nur, daß Sie einen göttlichen Beruf hieher zu reiſen haben. Ich weiß es und bin's gewiß." Daß die beiden Freunde im Laufe eines zweiwöchentlichen intimen Verkehrs eine Ausſprache über U.s Stellung zu dem Treiben des Hofes vermieden hätten, iſt bei dem Charakter der beiden ein unvollziehbarer Gedanke, das Schweigen des Franckeſchen Tagebuchs, das nur eine Unterredung über den Hofprediger mit dem Präſidenten Oſiander erwähnt, ſtellt einer tieferen pſychologiſchen Betrachtung eher ein argumentum ex silentio für die Ausſprache und ihre ſegensreiche Wirkung dar als das Gegenteil; gerade einem Tagebuch jener Zeit enthielt man die Intima mit bewußter Abſicht vor, zumal wenn ſie die Höfe betrafen. Entſcheidend iſt (abgeſehen von dem Zeugnis der von mir S. 103 angezogenen Vorrede, in der U. noch nach 36 Jahren dem Freunde für die Glaubensſtärkung „in den dunkelſten Zeiten ſeines damaligen Amtlaufes" aus vollem Herzen dankt), daß die Briefe, die U. dem „Hertzenspapa" nach Ulm, Augsburg und Nördlingen nachſendet, („Das iſt wahr, der Sieg iſt über mein Vermuten . . ., mich hat es gewaltig geſtärket", weitere Citate ſ. m. Beitrag!) ſo deutlich von einem inneren und äußeren Umſchwung, von U.s kräftigem Zeugnis ſowohl wie von wachſender Verfolgung ſeitens des Hofes und der Hofpartei reden, daß es des Zeugniſſes des jungen Francke gar nicht einmal bedürfte, der an ſeine Mutter ſchreibt, U. ſei durch den Umgang mit dem Vater dazu ermutigt worden „von der Wahrheit Zeugnis zu geben". Ob freilich die aus Koch, Kirchenlied (ſ. oben) in die meiſten Darſtellungen herübergenommenen Einzelheiten, wie die Predigt

am Karfreitag, die darauffolgende Drohung des Herzogs, er hätte U. am liebsten von der Kanzel heruntergeschossen, die Einkerkerung, die heldenhafte Entscheidung der Gattin, lieber die Witwe eines Märtyrers als die Frau eines Verleugners Christi zu sein, Züge, die offenbar auf eine mündliche Überlieferung zurückgehen, historisch oder legendenhafte Ausschmückung sind, das zu entscheiden muß der wohl zu erwartenden Bereicherung der bisher recht lückenhaften Quellen überlassen bleiben. Als Thatsache steht fest, wie Herr Oberhofprediger Kolb auf Grund der Stuttgarter Konsistorialakten bestätigt, daß U. Schritte gegen die Grävenitz unternommen hat, wozu er sich in seinem Gewissen als Beichtvater des Herzogs verpflichtet fühlte, daß daraufhin ein Kommissionsverfahren gegen ihn eingeleitet wurde, dessen Ergebnis die Amtsentsetzung war. Ein hartes Geschick war es für ihn, daß er 2 Jahre lang aus eignen Mitteln und ohne Amt in der Stadt bleiben mußte, trotz wiederholter Intercession des Konsistoriums für sein geachtetes und geschätztes Mitglied. Das ihm angethane Unrecht hat U. als Mann und Christ ohne Erbitterung gegen seinen Fürsten getragen. Erst im Jahre 1720 willigte der Herzog in seine Berufung zum Stadtpfarrer und Spezialsuperintendenten von Herrenberg. Schon nach 2 Jahren kräftigen Wirkens wurde er vor die ehrenvolle Wahl gestellt, der Nachfolger seines Freundes, des Hofpredigers Böhme in London oder Senior an der Hauptkirche bei St. Anna in Augsburg, zu werden. Er entschied sich rasch für Augsburg, wo ein Kreis frommer Aristokraten Thomas von Rauner, von Stetten, von Höslin, Gullmann sich um den bescheidenen Franckeschüler und Pädagogen M. Rende, den Lehrer Liscovius', gebildet hatte. Doch dem Fremdling und Pietisten U. wurde der Eingang in Augsburg durch die Intriguen eines eifersüchtigen Diakonus Schneider empfindlich erschwert; noch ehe er einzog, ward er auf Grund einiger von Hedinger übernommener Sätze aus seinem Erbauungsbuch „Der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben" über das Leben der Seligen nach den Tod bei dem evangelischen Ministerium des Papismus und Gichtelianismus angeklagt. Aus den umständlichen Untersuchungen, die 1725 sich durch einen erneuten Vorstoß des Pseudonymus Leberecht Peträus wiederholten, ging er glänzend gerechtfertigt hervor. Er besaß Weite des Geistes genug, um zu Gunsten einer libertas evangelica in non necessariis nachzugeben. Die heitere Gelassenheit des ehrwürdigen Mannes, der übrigens seinen Standpunkt aus Chemnitz, Gerhard und Brenz gründlich darzulegen wußte, gewann ihm sogar die Zuneigung fast des gesamten Rates. Derselbe griff energisch ein, der Intrigant Schneider wurde entlarvt und aus der Stadt gewiesen. Als wenige Jahre darauf gegen eine Art Konventikel, die im Zusammenhang mit U.s Erbauungsstunden zum Teil mit geistlicher Leitung, zum Teil ohne sie sich gebildet hatten, im Rat und von den Kanzeln vorgegangen wurde, genügte fast allein das Gewicht der Persönlichkeit des Seniors von St. Anna, um die neue Erscheinung als der Kirche ungefährlich zu dulden, ja als ein Zeichen neuerwachenden geistlichen Lebens sogar zu pflegen. In ruhiger, zäher, tiefgrabender Arbeit suchte nun U. seine Gemeinde im Frieden zu bauen. Von seinen körnigen auf Bekehrung dringenden, doch von der Schablone freien Predigten ging eine tiefe Wirkung aus; die Erweckten sammelte er in sonntäglichen Repetitionsstunden; die Amtsgenossen verband er sich in brüderlichen Gemeinschaftskonferenzen, mit Vorliebe ging er den wandernden Kaufleuten und der erwachsenen Jugend nach, mit Inspektor Rende teilte er sich in Waisen- und Armenfürsorge. Was der vielseitige Mann in 42jähriger Hirtentreue zur Hebung des geistlichen und sittlichen Lebens der Stadt that, wird illustriert durch das Urteil eines fürstlichen Besuchers, Augsburg erscheine ihm wie ein wohlgepflegter Garten, der Gärtner darinnen aber sei U.; der Nürnberger Kupferstecher Christian von Mechel ruft aus: O glückselig Augsburg, das einen solchen Samuel hat!

Auch die gesamte evangelische Welt sollte diesem Manne verpflichtet werden. Schon seit seiner Londoner Zeit lebte in ihm die Freude am Handeln für weitgreifende Reichgottesaufgaben. Als nun im Winter 1731 der Salzburger Erzbischof Leopold Anton von Firmian seine evangelischen Unterthanen durch das gesetzwidrige Emigrationspatent vertrieb, da gab U. durch seine energische, werkthätige Liebe das rechte Beispiel, wie man sich zu diesen bedrängten Glaubensgenossen zu stellen habe. Als mit dem 31. Dezember 1731 die Durchzüge durch Augsburg begannen und die katholische Opposition sogleich mit der Torsperre einsetzte, machte er nicht nur die heimische Liebe in Predigt, Kollekten, Flugschriften und weitverzweigter Korrespondenz mobil, sondern wandte sich kurz entschlossen auch an seine englischen Freunde. Die sofort gesandten 20000 fl. der societas de prom. cogn. Chr. bildeten den Grundstock zu der aus aller Welt gespeisten Hilfskasse U.s für die Emigrantennöte jeder Art. Hunderttausende gingen für die vertriebenen

Salzburger, Böhmen, Polen, für die Ansiedler in Littauen und Nordamerika durch seine Hand. Auch für die dänisch-hallische Mission und Schultzs Arbeit unter den Juden sammelte er. In vielen Städten Deutschlands hatte er vertraute Agenten, die kollektierten und das Interesse an den Emigranten wach erhielten, wie Riesch in Lindau, d'Annone in Muttentz bei Basel, Fresenius in Frankfurt, außerdem Freunde in Nürnberg, wo er zu seiner großen Freude den alten Joh. Schaitberger wieder entdeckte und durch eine Schrift auf den Schild hob, in Hannover, Stuttgart, Berlin, Wernigerode, wo sich durch einen Schwager mit dem Gräflichen Hause auf Grund der gemeinsamen Interessen bald ein inniges und für U.s Reichsgottesszwecke nützliches Freundschaftsband knüpfte. Mit diplomatischem Geschick benützte er seine weitreichenden Beziehungen zu den Höfen von Stuttgart, Hannover, Mecklenburg, vor allem Wernigerode und Kopenhagen, um, meist in persönlicher Korrespondenz mit Prinzessinnen, Vorteile für die Emigranten durchzusetzen; gelang es ihm doch, nicht nur auf die Könige von Dänemark und Preußen durch den Grafen Christian Ernst von Wernigerode Einfluß zu gewinnen, auch in Wien beim Kaiser wurden mit Hilfe der Generalstaaten Vorstellungen gemacht, die nicht ohne Wirkung blieben. Eine Steigerung seiner Emigrantenfürsorge bedeutete es, daß die philantropische Gesellschaft der trustees ihn zu ihrem Vertrauensmann und Agenten berief, als es sich darum handelte, „gesunde, fromme, arbeitsame" Salzburger in der vom General Oglethorpe geleiteten Kolonie St. Georgien in Pennsylvanien anzusiedeln. U. besorgte die Gewinnung und Ausrüstung der Leute bis ins einzelste; er selbst stellte mehrere Transporte zusammen und gab ihnen jedesmal einen erfahrenen Theologen zur Führung und geistlichen Leitung mit. Überhaupt lag ihm alles an der rechten Missionsarbeit an jenen biedern, in ihren evangelischen Anschauungen oft recht verwilderten neuen Glaubensgenossen. Er selbst predigte ihnen, so oft sich Gelegenheit bot, richtete für die Durchziehenden und Zurückbleibenden einen regelmäßigen Katechetendienst ein, mit großer Gewissenhaftigkeit wählte er den amerikanischen Kolonisten ihre frommen und praktischen Prediger Boltzius, Gronau und Lemke aus Halle, und blieb durch eine rege Korrespondenz mit diesen und vielen einzelnen Salzburgern, die durch sein Haus gegangen waren, in beständiger Fühlung. So gedieh unter seiner Oberleitung Ebenezer, wie er die Gründung nannte, zu einer Pflanzstätte evangelischen Glaubens und deutschen Fleißes und wurde ein wichtiger Faktor im religiösen und kulturellen Leben der neuen Welt (siehe Fr. Arnold, Die Salzburger in Amerika, Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich XXV. Wien 1904). Aus seinem starken seelsorgerischen Interesse an seinen Salzburgern heraus kam er in einen rückhaltlos scharfen Gegensatz zu dem Grafen Zinzendorf, der in jener Zeit nachdrücklichst sich der Emigranten annahm und nicht wenige Anstrengungen machte, in Wernigerode, Kopenhagen und London sich und seine Sache in Gunst zu bringen. U., der einen milden allem Extravaganten abholten Pietismus vertrat und der Kirche dienen wollte, sieht im Herrnhutertum nur einen lästigen unlauteren Konkurrenten. Fast kein Brief geht nach Wernigerode oder zu d'Annone nach Basel ohne eine ehrliche Zornesaufwallung gegen die „neue Mode", die Sektiererei, die die arme Kirche zerstören werde, gegen dieses „Übel, dem man auf eine evangelische Weise steuern" müsse. Zu seinem tiefen Schmerz kann U. es nicht hindern, daß die Herrnhuter in Georgien die Nachbarn seiner Salzburger Ebenezergemeinde werden und dort, wie er es auffaßte, große Konfusion anrichteten. Die Sorge um Ebenezer, über das sich so manche Wetterwolken wie der englisch-französische Krieg, die Sklavenfrage zusammenzogen, warf einen Schatten auf die letzten Lebensjahre des verdienten Mannes, wenn ihm auch der Schmerz über den fast völligen Niedergang des Werkes, den der Sohn erleben mußte, erspart blieb. Sein Alter ward friedlich verklärt durch die allgemeine Liebe und Verehrung, die er in seinen beiden Gemeinden in Augsburg und in Amerika, wo man ihn wie einen Vater schätzte, in reichem Maße genoß, was bei seinem 60jährigen Amts- und Ehejubiläum in überzeugender Weise zum Ausdruck kam. Das häusliche Glück wurde getrübt durch den frühen Verlust von vier Knaben und den frühen Tod dreier Tochtermänner, doch war der einzige überlebende Sohn Johann August sein in des Vaters Geist wirkender Nachfolger in der Fürsorge für Ebenezer, seine Augenweide in den Tagen des Alters, als das Eindringen des englischen Deismus in die deutsche Theologie und die Herrschaft des Rationalismus auf den Kanzeln den ehrwürdigen Zeugen aus Speners und Franckes Zeit mit trüben Gedanken erfüllte. Nachdem er 1764 seine Ämter niedergelegt, beendete er nach einem schönen otium cum dignitate am Ostersonntag 1772 zu Augsburg sein arbeitsreiches Leben.

Schriftstellerisch hat sich U. außer in seinen „ausführlichen Nachrichten" über die

Kolonie Ebenezer und dem ſpäteren „amerikaniſchen Ackerwerk", die zuſammen über 6000 Quartſeiten umfaſſen und heute noch ein kulturhiſtoriſches Denkmal ſind, nur in asketiſcher Richtung bethätigt. Sein obengenanntes, zu den „alten Tröſtern" gehörendes Erbauungsbuch hat eine weite Verbreitung gefunden, es enthält pſychologiſch tiefe Betrachtungen und kraftvolle Gebete von großer Schönheit. Seine vielfach gedruckten Predigten verraten ein orginales Schöpfen aus der Schrift, dabei eine von der Schablone des norddeutſchen Pietismus freie Weiſe, den Ernſt der Bekehrung und die Herrlichkeit der Gaben Gottes an die Herzen heranzubringen (Proben bei Renner, S. 361 ff.). Einige ſeiner geiſtlichen Lieder haben in Knapps Liederſchatz Aufnahme gefunden.

Samuel U. iſt eine patriarchaliſch milde, dabei kraftvolle Geſtalt des ſüddeutſchen Pietismus, wie ſie ſich aus einer glücklichen Miſchung Spenerſcher Milde, hallenſiſcher Entſchiedenheit und engliſcher Thatkraft ergab, bei tiefer Innerlichkeit mit einer wohlthuenden Weite des Blickes für die Gelegenheiten, die Gott darreichte, in einer Zeit, wo man in der Enge ſich behaglich fühlte. Durch ſeine bahnmachende Arbeit an den Emigranten hat er Anteil an allen ſegensreichen Kulturfolgen dieſer Bewegung, durch ſeinen das geſamte Leben ſeiner Gemeinde in Augsburg durchdringenden und pflegenden Hirtendienſt iſt er ein Wegweiſer auch für heutige Aufgaben in der Kirche geworden, wie ſich in der That nicht wenige Anſätze zu den verſchiedenen Zweigen der unter uns geübten kirchlichen Liebesthätigkeit, wie Guſtav Adolf-Vereinsarbeit, Jugendfürſorge, Gemeinſchaftspflege u. dgl. bei ihm finden. Es iſt wohl nicht zuviel geſagt, wenn der Sohn von dem Vater rühmt: An ihm ſtarb ein wahrer großer Mann, man mag dies Wort im natürlichen, politiſchen oder geiſtlichen Verſtande nehmen. **Bernhard Koch.**

**Urſacius, Biſchof** ſ. d. A. Arianismus Bd II S. 33, 24.

**Urſinus** (fälſchlich auch Urſicinus genannt), Gegenpapſt von Damaſus I., geſt. nach 385. — Die wichtigſten Dokumente geſammelt in Collectio Avellana N. 1—13 ed. Günther, CSEL 35, 1, außerdem Mansi III, 621 f. 624—629; Hieronymus chronicon ad a. Abr. 2382; Rufinus hist. eccl. XI (II), 10; Liber Pontific. ed. Duchesne I, 212 ff.; Ammianus Marcell. XXVII, 3, 11—13, 9, 9. Neuere Litteratur ſ. bei d. Art. Damaſus (IV, 429), der auch ſonſt zu vergleichen iſt.

Nach dem Tode des römiſchen Biſchofs Liberius (24. Sept. 366) wurde der römiſche Stuhl Gegenſtand heftiger Kämpfe. Die eine Partei wählte den Diakon Urſinus, die andere den Damaſus, ebenfalls einen Diakonen des Liberius. Beide Parteien behaupten, daß ihr Kandidat der früher gewählte ſei; aber die zweifelloſe Thatſache, daß die Ordination des Urſinus nur von einem Biſchof, Paulus von Tibur, vollzogen worden iſt, während dem Damaſus ſolch ein Verſtoß gegen die Kanones nicht nachgeſagt wird, ſpricht dafür, daß Urſinus eher auf dem Platze war. Wir dürfen für ihn als Tag der Weihe den 24. September annehmen, für Damaſus den nächſten Sonntag, 1. Oktober 366.

Urſinus hatte die basilica Julii (bas. Sicinini bei Hieronymus, Rufin und Ammian) jenſeits des Tiber beſetzt; bei einem Verſuch des Damaſus, ihn gewaltſam von dort zu vertreiben, kam es zu blutigen Straßenkämpfen. Jetzt griffen die Präfekten ein; als Vertreter der Majorität wurde Damaſus bevorzugt und Urſinus mit zwei Diakonen ins Exil geſchickt. Aber ſeine Anhänger blieben zurück; ſieben ihm getreue Presbyter hielten in der basilica Liberii ihre Gottesdienſte ab. Da erſtürmten am 26. Oktober 366 die damaſianiſchen Rotten die Baſilika, es gab ein furchtbares Blutvergießen, von 137 Leichen weiß Ammian. Gleichwohl wurde der Friede nicht hergeſtellt und die Urſinusleute fuhren fort in der basilica Liberii um ihr Recht zu beten; ſie verlangten, daß der Kaiſer eine Synode zur Entſcheidung einberiefe. Als Valentinian eine Beruhigung eingetreten glaubte, geſtattete er (Coll. Avell. Nr. 5) die Rückkehr des Urſinus nach Rom, aber nur vom 15. September bis 16. November 367 dauerte dieſer Aufenthalt; weil die Ordnung in der Stadt ernſtlich gefährdet war, wurde er mit ſeinen Klerikern wiederum verbannt und die basilica Sicinini auf kaiſerliche Verfügung (Coll. Avell. 6) dem Damaſus ausgeliefert; ſein Anhang hielt fortan in den Cömeterien ſeine Gottesdienſte ohne Geiſtliche ab. Es war das Verdienſt des neuen Stadtpräfekten Praetextatus, wenn ſo für eine Weile wenigſtens nach außen „tiefe Ruhe" durchgeſetzt ſchien. Unter dem 12. Januar 368 legt der Kaiſer ſein früheres Edikt dahin aus (Coll. Avell. 7), daß die Urſinuskleriker ſich ihren Aufenthaltsort frei wählen dürften, nur Rom zu meiden hätten; wieder einige Monate ſpäter wird auch die Umgegend von Rom bis zum 20. Meilenſtein den Unruheſtiftern verſchloſſen; keine religiöſe Verſammlung des populus dissentiens darf in dieſem Umkreiſe

geduldet werden (Coll. Avell. 8. 9). Der Erfolg des Präfekten Olybrius (10) in der Unterdrückung der Tumultuanten war vorübergehend; seinem Nachfolger Ampelius wird, wohl im Jahre 371, die Pflicht, Rom und die suburbikarischen Gebiete von Ursinus und den „Genossen seines Irrtums" — acht von ihnen lernen wir hier mit Namen kennen — freizuhalten, streng eingeschärft, nebenbei freilich mitgeteilt, daß Ursinus nicht mehr an dem einen Platz in Gallien, wohin man ihn zuerst geschickt habe, still zu sitzen brauche (11. 12). Offenbar liegt der Regierung ungemein viel daran, jede entbehrliche Strenge gegen einen angesehenen Kirchenmann zu vermeiden. Freilich eine römische Synode von 378 (Mansi III, 625f.) dankt zwar den Kaisern dafür, daß dem legitimen Bischof von Rom, Damasus, die Entscheidung über die Giltigkeit der Ordination in seinem Sprengel überwiesen sei, zeigt sich aber sehr beunruhigt durch die immer erneuten Versuche der von Ursinus geweihten Geistlichen, sich einzudrängen; einer von der Partei, Isaac, ein bekehrter und wieder rückfälliger Jude, hat den Damasus eines Kapitalverbrechens beschuldigt. Zwar ist Damasus freigesprochen und Isaac gebührend bestraft worden, aber die Sorge vor neuen Ränken wird man in Rom nicht los. Der Kaiser (13) antwortet noch vor Ende 378, daß von Isaac sicher niemand mehr etwas zu fürchten habe; Ursinus sei längst in Köln interniert, und seine Bitten, freizukommen, würden nicht gehört werden; innerhalb des 100. Meilensteins um Rom wurde keine Zusammenkunft der Friedensstörer geduldet. Quietum nihil esse patitur, klagt aufs neue die Synode von Aquileja September 381 über Ursinus und weiß den Kaisern von Wühlereien zu berichten, die er durch Briefe und ihm ergebene Personen in Rom anstifte. Selbst als im Dezember 384 Damasus stirbt, fürchtet man am Hof einen neuen Vorstoß des Verbannten; um so lebhaftere Freude bezeugt man darüber (Coll. Avell. 4), daß bei der Wahl des Siricius das römische Volk dem Ursinus eine unzweideutige Absage erteilt hat. Verzichtet hat also Ursinus auf den römischen Episkopat niemals; er wird wohl bald nach 385 gestorben sein; die Nachricht des Liber pontificalis, er habe zur Entschädigung für Rom den Stuhl von Neapel erhalten, ist offenbar der Geschichte des Gegenpapstes Laurentius nachgebildet.

Wenn der libellus precum, den die Priester Faustinus und Marcellinus etwa zu Anfang 384 dem Theodosius überreichten, Stimmen aus dem ursinischen Lager wiedergäbe, so besäßen wir eine tiefere sachliche Erklärung für dies Schisma. Dann wäre Damasus der Kandidat der Friedenspartei gewesen, die durch die Aufnahme aller Kleriker des Felix zu gleichen Rechten mit denen des Liberius in Rom sich bereits zu Ende 365 als die mächtigste erwiesen hatte: Ursinus würde die Minderheit repräsentieren, die gegen solche Konzession an Treulose und Häretiker unbedingten Protest erhob. Aber jene Hypothese eines sonst unbekannten Redaktors von Dokumenten zur Papstgeschichte, wie sie in dem Schlußsatz hinter Nr. 1 der Coll. Avell. (p. 5, 1—6) ausgesprochen ist, entbehrt jedes Anhalts in dem libellus. Seine Verfasser sind strenge Luciferianer; und Männer, die selbst das Verhalten des Hilarius von Poitiers schroff tadeln, können nicht die echten Nachfolger des Liberius sein wollen, des Bischofs, von dem doch sogar die ihm so günstig gesinnten gesta (Coll. Avell. p. 2, 7) noch einräumen: manus perfidiae dederat. Jene gesta stellen Ursinus als den Kandidaten der Liberiustreuen, Damasus als den der Kleriker hin, die erst dem Liberius bei seiner Verbannung ewige Treue geschworen, alsbald aber Felix für ihn zum Bischof gewählt hatten; Damasus sei einer von diesen Meineidigen gewesen. Nun braucht man wohl die Thatsache nicht zu bezweifeln, daß Ursinus nie mit Felix paktiert hatte und darauf seine höheren Ansprüche gründete. Aber einen Frieden, den Liberius gutgeheißen hatte, im Namen des Liberius zu brechen, ist auch eine sonderbare Treue: der Ursinus als Nachfolger des Liberius ist ebenso eine tendenziöse Fiktion wie der Damasus als Nachfolger des Felix (Coll. Avell. 1 p. 2, 21—23). In Fragen der Rechtgläubigkeit werden die beiden gleich gestanden haben; denn obschon die Synode zu Aquileja (Mansi III, 621) den Ursinus des Liebeswerbens um die Freundschaft des Arianers Valens (von Mursa) bezichtigt (vgl. Hieron. ep. 15, 4), giebt sie zu, daß er sich offen in die Versammlungen der Arianer nicht habe begeben dürfen, also streng auf seine nicänische Orthodoxie gehalten hat. Der Heide Ammianus Marc. wird Recht behalten, wenn er jenes Schisma mit seinen Greueln auf Ehrgeiz und ähnliche Leidenschaften zurückführt. Schlagworte, die bei der Menge erhitzend wirken, sind nach einer Zeit, wie die der Religionskämpfe unter Konstantius, leicht gefunden.

Gennadius vir. ill. 27 nennt einen Ursinus unter den Schriftstellern des 4. Jahrhunderts. Er habe gegen die Häretiker geschrieben, die eine Wiedertaufe verlangen, wo

die Handauflegung des katholiſchen Prieſters nach einem klaren Bekenntnis zu Chriſtus und der hl. Trinität genüge. Ich bezweifle nicht, daß Gennadius an unſern Urſinus denkt, ſchon weil er ihm den Platz hinter dem Juden Iſaac anweiſt, und wenn gar ſtatt des Beiwortes homo Romanus das monachus der älteren Ausgaben zu Recht beſtände, ſo würde der Gegenſatz zwiſchen Urſinus und Damaſus leicht verſtändlich: Urſinus Wortführer der neuen Mönchsfrömmigkeit, Damaſus des weltförmigen Kirchentums. Indes Hieronymus und Rufinus, dieſe Apoſtel der Wüſtenheiligkeit, ſind dem Urſinus ſo übel geſinnt wie möglich! Der Mönch Urſinus verdankt ſeine Exiſtenz höchſtwahrſcheinlich einer ſchlechten Konjektur. Ältere Gelehrte, darunter ein Steph. Baluze, haben die Streitſchrift unſers Urſinus in dem pſeudocyprianiſchen Traktat de rebaptismate wiedererkannt, den die Modernen einmütig ins 3. Jahrhundert verlegen. Das Zeugnis von drei Handſchriften (oder bloß einer?), die einen Urſinus als Autor bezeichnet haben, fällt nicht ins Gewicht, weil da wahrſcheinlich eine gelehrte Randnotiz aus Gennadius vorliegt; ich bezweifle nicht, daß Gennadius jenen Traktat, den wir unter Cyprians Schriften leſen, gemeint hat. Selbſt wenn hier eine grobe Verwechſelung außer allem Zweifel ſtände, würde Genn. c. 27 doch noch nicht wertlos, denn da wir einen Luciferianer kennen, den Diakonen Hilarius, der in Rom zur Zeit des Urſinus die Forderung der Wiedertaufe für alle von Arianern Getauften ſtellte (ſ. d. A. Hilarius, röm. Diak. VIII, 67), ſo kann Gennadius doch wohlunterrichtet geweſen ſein, wenn er den Urſinus gegen die Irrlehre der Wiedertäufer ſchreiben läßt; und es iſt dann eine eigentümliche Ironie des Schickſals, die über den kaiſerlichen Brief von Ende 378 (Coll. Avell. Nr. 13, p. 54, 15) die Überſchrift De rebaptizatoribus geſetzt hat. Denn hierdurch wird Urſinus, von dem das Edikt in erſter Linie handelt, mit dem Afrikaner Claudianus, der allerdings jenen Namen verdiente, bei einer Häreſie untergebracht, die er vielmehr nach Kräften bekämpft hat.

**Ad. Jülicher.**

**Urſinus,** Zacharias, geſt. 1583. — M. Adam, Vitae German. Theol. Heidelb. 1620, p. 529—542; K. Sudhoff, K. Olevianus und Z. Urſinus, Elberfeld 1857; Gillet, Crato von Craffthein und ſeine Freunde, Frankfurt a. M. 1860, 2 Bde; derſ. in der 1. Aufl. dieſes Werkes; Hans Rott, Briefe des Heidelberger Theologen Zach. Urſinus aus Heidelberg und Neuſtadt a. H. in den Heidelb. Neuen Jahrbüchern Jahrg. 14, Heft I, 39—172, Heidelberg 1905. Auch in den „Theologiſchen Arbeiten aus dem rheiniſchen evangel. Prediger-Verein", Heft 8/9 und 12 werden verſchiedene Briefe U.s mitgeteilt. — Kürzere Biographien haben 1862 M. Göbel in ſeiner Geſch. des chriſtl. Lebens ꝛc. I, 393 ff., 1863 Hundeshagen in Pipers Evangel. Kalender und 1880 J. Werle in den von dem ev. Verein der Pfalz herausgegebenen „pfälziſchen Reformatoren" und Andere geſchrieben. Außerdem ſind die bekannten Werke zur pfälziſchen Reformationsgeſchichte von Alting, Struve, Wundt, Seiſen, Kluckhohn ꝛc. zu vergleichen. Auch einige handſchriftliche Notizen ſind in nachſtehendem Artikel verwertet. — Seinen litterariſchen Nachlaß empfahl U. ſeinem Schüler und Freunde Joh. Jungnitz, welcher zuerſt ſeine lateiniſchen Schriften herausgab. Der erſte Band derſelben erſchien 1581 in Neuſtadt a. H. bei Harniſch und in neuer Ausgabe 1587 (Zach. Ursini . . . volumen Tractationum Theologicarum. Neostad. Pal. 1587, 701 S. Fol.). Ein zweiter Band folgte 1589 (ebenda 652 S. Fol.). Beide Bände wurden im Namen des hinterlaſſenen kleinen Sohnes U.s, Johannes, dem Pfalzgrafen Joh. Kaſimir gewidmet. Jungnitz beſorgte auch eine vortreffliche Ausgabe des Heidelberger Katechismus, welche mit einigen deutſchen Schriften U.s 1584 und 1592 in Neuſtadt erſchien, ſowie 1586 eine ſolche ſeiner Vorleſungen über Ariſtoteles Organon und 1585 und 1590 neue Auflagen des „Gründlichen Berichts". Die von U. in der Sapienz mit den Schülern angeſtellten Uebungen wurden 1589 und 1590 unter dem Titel: „Meditationes in materiis theologiae scholasticae" in zwei Bänden neu herausgegeben. Aus U.s hinterlaſſenen Schriften ſtellte ſein Schüler David Pareus mit großer Sorgfalt einen Kommentar zu dem Heidelberger Katechismus her, der unter dem Titel: „Explicationes catecheticae" zuerſt 1591 erſchien und ſeit 1598 als „Corpus doctrinae christ." zahlreiche neue Auflagen erfuhr (vgl. den A. Pareus Bd XIV S. 688). Eine Geſamtausgabe der Werke U.s veranſtaltete von 1612 an ſein Schüler Quirinus Reuter in drei Foliobänden.

U. wurde den 18. Juli 1534 in Breslau geboren. Sein Vater, Kaſpar (nicht Andreas) Beer, ſtammte aus Neuſtadt in Öſterreich, hatte in Wien ſtudiert und war 1528 nach Breslau gekommen, wo er Informator mehrerer junger Patrizier wurde, ſich das Vertrauen hervorragender Familien erwarb, ſpäter als Diakon oder „Austeiler des gemeinen Almoſens" in den Dienſt der Stadt trat und von Moibanus auch zu Predigten herangezogen wurde. Im Jahre 1533 verheiratete ſich Kaſpar, der ſeinen Familiennamen in Urſinus umgewandelt hatte, mit Anna Rothe, der Tochter einer angeſehenen Breslauer Familie, blieb aber bis zu ſeinem Tode in dürftigen, ja drückenden Verhältniſſen. Kränklichkeit und andere häusliche Trübſal, ſowie ein Hang zur Schwermut, der

bei dem Vater sich zeigte, machte auch die Jugend des Sohnes zu einer freudlosen und erzeugte bei Zacharias frühe einen Ernst der Lebensauffassung, der ihn in seinem ganzen Leben nicht verließ und in späteren Jahren zu ausgesprochener Melancholie wurde. — Auf der unter der Leitung Andreas Winklers stehenden Elisabethschule gründlich vorgebildet, konnte Zacharias bereits in seinem 16. Lebensjahre die Universität beziehen. Er ging nach Wittenberg und wurde hier am 30. April 1550 immatrikuliert. Von seinem Landsmanne Joh. Aurifaber wurde er Melanchthon vorgestellt und von diesem, nachdem er einen von U. angefertigten lateinischen Aufsatz befriedigend befunden hatte, für reif zum Besuche seiner Vorlesungen erklärt. Die Mittel zu seinem Unterhalte, welche sein Vater nicht zu beschaffen vermochte, gewährten ihm städtische Stipendien und Unterstützungen wohlgesinnter Gönner. Unter diesen befand sich auch Johann Krafft (Crato von Crafftheim; s. d. A. Bd XI S. 57 f.), welcher damals seinen jungen Schützling noch nicht persönlich kannte. Ein Dankbrief des jungen Studenten an ihn vom 17. Oktober 1551 eröffnet die uns großenteils noch erhaltene, während eines Menschenalters fortgesetzte Korrespondenz mit Krafft, der ihm im Laufe der Jahre aus einem hochverehrten Gönner zum vertrauten Freunde wurde. Was immer ihr Herz in Freude und Leid bewegte, wurde in diesen Briefen niedergelegt, die von dem die beiden trefflichen Männer verbindenden engen Bande ehrenvolles Zeugnis geben. Als zwei Jahre später die Universität wegen Ausbruchs der Pest vorübergehend nach Torgau verlegt wurde, begab sich U., von Melanchthon mit einem empfehlenden Zeugnisse (25. Juli 1552, CR VII, 1059 f.) versehen, in seine Vaterstadt zurück, wo er nun auch Krafft besuchte. Ein reicher Bürger, Quirinus Schlaher, nahm ihn hier zum Hofmeister seines Sohnes Eleasar an, mit dem U. bald nach Wittenberg zurückkehrte. Im Frühjahre 1554 wurde U. durch einen Fieberanfall, von dem er und Eleasar betroffen wurden, veranlaßt, sich mit diesem auf einige Monate nach Chemnitz zu begeben, wo beide bald genasen. Nach ihrer Rückkehr ließ sich U.s Zögling immer mehr in das rohe und zügellose Treiben hineinziehen, welches damals unter vielen Wittenberger Studenten herrschte, und bereitete seinem jungen Informator, welcher allmählich jede Autorität über ihn verlor, so viel Verdruß, daß dieser endlich flehentlich bat, ihn aus seiner Stellung zu entlassen. Ende Juli 1555 brachte U. ihn nach Breslau zurück, wo einige Monate vorher U.s Vater gestorben war. Am 21. September 1555 traf U. wieder in Wittenberg ein und setzte hier, nur mit wenigen gleichgesinnten Freunden verkehrend, seine Studien mit neuem Eifer fort. Zu Melanchthon, an dem er mit tiefer Verehrung hing, trat er nun in ein noch engeres Verhältnis und sah mit Widerwillen die gehässigen Anfeindungen, denen der Praeceptor Germaniae ausgesetzt war, und die die junge evangelische Kirche gefährdende Händelsucht vieler Theologen jener Zeit.

Als sich Melanchthon 1557 anschickte, zu dem Religionsgespräche nach Worms zu gehen, beschloß U., nunmehr eine größere wissenschaftliche Reise anzutreten, zu der ihm die Brüder seiner verstorbenen Mutter und andere Gönner die Mittel gewährten. Der scharf denkende 23jährige Jüngling hatte sich bereits eine selbstständige wissenschaftliche Ueberzeugung angeeignet. Es drängte ihn, die großen Schweizer Theologen kennen zu lernen, mit deren Anschauungen er, ohne auf eines Meisters Worte zu schwören, übereinstimmte. Einer Aufforderung Peucers folgend, begab er sich zunächst nach Worms, wo er am 31. August, drei Tage nach Melanchthon, ankam. Während des ganzen Monats September blieb er hier und war Zeuge der schmachvollen Streitigkeiten, mit denen sich die Evangelischen zur Freude der römischen Gegner bekämpften, hatte aber auch Gelegenheit, die bedeutendsten Theologen und Wortführer der verschiedenen Parteien jener Zeit kennen zu lernen. Dann ging er, mit einem glänzenden Zeugnisse Melanchthons (d. d. Worms, 1. Okt. 1557) ausgerüstet, über Straßburg, Basel und Lausanne nach Genf, wo ihn Calvin mit Wohlwollen aufnahm. Von da wandte er sich über Lyon und Orleans nach Paris und nahm hier längeren Aufenthalt, teils um sich in der französischen Sprache zu vervollkommnen, teils um seine in Wittenberg begonnenen hebräischen Studien unter Jean Mercier zu vertiefen. Im Sommer 1558 trat er die Rückreise an, besuchte zunächst Zürich und knüpfte mit den dortigen Theologen Beziehungen an. Dann kehrte er über Tübingen, Ulm und Nürnberg nach Wittenberg zurück. Hier traf ihn im September 1558 eine Berufung des Breslauer Rats zum vierten Lehrer der Elisabethschule, der er alsbald Folge leistete. Seine Antrittsrede (Oratio exhortatoria ad doctrinae christianae studium, gedruckt z. B. in Ursini Opp. I, 20 ff.) mahnt zum Studium der Theologie und giebt ebenso von der gediegenen wissenschaftlichen Bildung, wie von der ernsten, auch der verfolgten Glaubensgenossen im Auslande in Liebe gedenkenden, christlichen Gesinnung des jungen Gelehrten Zeugnis.

Während U.s Abwesenheit war auch in Breslau der Sakramentsstreit ausgebrochen, der damals in ganz Deutschland die Gemüter erregte. U. war sich auf seiner Reise völlig klar geworden, daß er in dieser Frage nicht neutral bleiben, sondern nur auf Calvins Seite stehen könne. So wenig es ihn gelüstete, an diesen unerquicklichen Kämpfen teilzunehmen, so hielt er sich doch verpflichtet, seine Überzeugung offen zu bekennen, und gab ihr, als er bei der ihm obliegenden Erklärung des examen ordinandorum Melanchthons zur Lehre vom hl. Abendmahl kam, offenen Ausdruck. Deshalb als Sakramentierer angefeindet, ließ er zur Rechtfertigung seines Standpunkts 1559 eine eigene Schrift erscheinen, in der er mit der alle seine Arbeiten auszeichnenden Klarheit seine Lehre von den Sakramenten und insbesondere vom hl. Abendmahle darlegte (Theses complectentes breviter et perspicue summam verae doctrinae de sacramentis, Vratisl. 1559; vgl. Urs. Opp. I, 761 ff.). Da U.s Vorgesetzte daran Anstoß nahmen, wurde die Schrift verboten. U. aber, der an dem immer lebhafter entbrennenden Streite keine Freude hatte, bat um seine Entlassung und erhielt dieselbe am 26. April 1560 mit einem rühmlichen Zeugnisse des Rats und unter der Bedingung, daß er der Stadt auf Verlangen wieder zu dienen bereit sei. Von Krafft mit Reisegeld versehen, verließ U. am 25. Juni 1560 Breslau und ging nach Wittenberg, wo zwei Monate vorher Melanchthon gestorben war, hielt sich hier einige Zeit auf und reiste dann über Frankfurt, Heidelberg und Basel nach Zürich, wohin ihn Bullinger und Petrus Martyr zogen. Am 3. Oktober kam er hier an. Martyr wurde ihm in Zürich, was ihm Melanchthon in Wittenberg gewesen war. Er pries sich glücklich, den „göttlichen Unterricht" dieses Mannes genießen zu dürfen, und befestigte sich noch mehr in seiner schon vorher gewonnenen theologischen Überzeugung, die ihm den Platz an der Seite der Calviniſten anwies und ihn für diese offen und entschieden Partei ergreifen ließ. So gern er seiner Vaterstadt von neuem seine Dienste gewidmet hätte, wie seine dortigen Freunde wünschten, so hätte er, wie er schon am 6. Oktober an Krafft schrieb, einer Zurückberufung dahin nur unter der Bedingung folgen können, daß es ihm gestattet würde, die Lehre der Schweizer Kirchen über die Sakramente, die Vorsehung und Gnadenwahl, den freien Willen, die menschlichen Überlieferungen und über die christliche Kirchenzucht öffentlich zu bekennen.

Während U.s Aufenthalt in Zürich hatte Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz (s. den A. Bd VI S. 275 ff.) den letzten Lutheraner in der Heidelberger theologischen Fakultät entlassen und wünschte dieselbe ganz mit reformierten Lehrern zu besetzen und namentlich für die Leitung des kurz vorher in eine Art Predigerseminar verwandelten Sapienzkollegiums eine geeignete Kraft zu gewinnen. Da Martyr den zunächst an ihn ergangenen Ruf ablehnte, knüpfte man Verhandlungen mit dem von ihm empfohlenen U. an, der aber ernstlich Bedenken trug, ob er den Ruf annehmen könne, da er sich in seiner ängstlichen Bescheidenheit die Kraft nicht zutraute, den ihm angetragenen Posten auszufüllen. Doch er überwand seine Zweifel und konnte endlich am 27. Juli 1561 Krafft schreiben, daß er nach Heidelberg gehen werde. Nachdem er noch das Verhältnis zu seiner Vaterstadt geordnet hatte, reiste U. über Straßburg nach Heidelberg, wo er am 9. September eintraf und am 13. Oktober immatrikuliert wurde. Hier war ihm zunächst die schwierige Aufgabe der vorher von Olevian geführten wissenschaftlichen und ökonomischen Leitung der genannten Anstalt gestellt. Hierzu kam, nachdem Olevian in den praktischen Kirchendienst übergetreten und U. am 25. August 1562 zum Dr. theol. promoviert worden war, noch der Lehrstuhl der Dogmatik. Am 1. September 1562 begann er seine Vorlesungen über die loci theologici und setzte sie fort, bis er sie endlich 1568 in die Hände des zu seiner Entlastung berufenen Hieronymus Zanchius legen konnte. Außerdem hatte er noch seit 1563 an jedem Sonntag nachmittags die Katechismuspredigt zu halten und bei den Beratungen über eine neue pfälzische Kirchenordnung mitzuwirken. Der wesentliche Anteil, den U. an der Abfassung des Heidelberger Katechismus hatte, ist in Bd X S. 164 ff. dieses Werkes näher dargelegt. Zwei von ihm als Leitfäden für die Sapienz ausgearbeitete Katechismen, die größere Summa theologiae und der Catechismus minor können als Vorarbeiten dazu betrachtet werden und die systematische Gestaltung desselben ist ohne Zweifel auf ihn zurückzuführen. So großen und wohlverdienten Beifall aber dieser Katechismus nach seinem Erscheinen (anfangs 1563) bei den Gesinnungsgenossen in und außer Deutschland fand, so großen Anstoß nahm man auf lutherischer Seite an ihm. Schon im April machten Herzog Christoph von Württemberg, Pfalzgraf Wolfgang und Markgraf Karl von Baden dem Kurfürsten ernste Vorstellungen und verstärkten sie im Mai unter Beigabe eines wahrscheinlich von Brenz verfaßten Verzeichnisses der Mängel des neuen Katechismus. Die Aufgabe, dessen wissenschaftliche Verteidi-

gung zu führen, fiel U. zu, welcher dadurch zu immer neuen theologischen Fehden genötigt wurde. In zahlreichen, meist im Namen der Heidelberger Theologen geschriebenen, Streitschriften trat er mit Klarheit und Schärfe für das angefochtene Büchlein ein. Gegen eine von Brenz und Bidenbach verfaßte, im Herbst 1563 durch Herzog Christoph dem Kurfürsten übersandte Kritik richtet sich seine im März 1564 erschienene Schrift: „Antwort auf etlicher Theologen Zensur über die am Rand des Heidelb. Kat. angezogenen Zeugnisse". Aus demselben Jahre stammt die „Verantwortung wider die neugegründten Auflagen, mit welchen der Katechismus . . . von etlichen unbilliger Weis beschweret ist. Geschrieben durch die Theologen der Univ. Heid." Im Auftrag des Kurfürsten verfaßte er ferner als Antwort auf die sechs von dessen Schwiegersohn Johann Friedrich dem Mittleren übersandten Fragen über das Abendmahl 1564 die kleine, aber inhaltreiche Schrift: „Antwort und Gegenfrag auf sechs Fragen von des Herrn Nachtmahl". Im März 1564 erschien dann aus seiner Feder die bedeutendste dieser Streitschriften: „Gründlicher Bericht vom hl. Nachtmahl . . ., gestellt durch der Universität Heidelberg Theologen". Bei dem zur Beilegung dieser Streitigkeiten vom 10. bis 15. April 1564 abgehaltenen ergebnislosen Maulbronner Religionsgespräch (s. d. A. Bd XII 442 f.) war U. neben Olevian der schlagfertigste Wortführer gegen Andreä. Daran schlossen sich erbitterte litterarische Kämpfe, bei denen U. die Vertretung des Standpunkts der Pfälzer übernahm. Auf den 1564 zu Frankfurt von Brenz herausgegebenen „wahrhaftigen und gründlichen Bericht" über das Gespräch antwortete er mit einem „Gegenbericht", welcher den 1565 zu Heidelberg gedruckten Protokollen über dasselbe angehängt wurde. Er erwähnte darin die bekannte, viel bestrittene, Äußerung, welche Luther vor seiner letzten Reise nach Eisleben über den Abendmahlshandel zu Melanchthon gethan haben sollte: „Lieber Philipp, ich bekenne es, daß der Sach vom Sakrament zu viel geschehen ist" 2c., und wurde deshalb alsbald (im Februar 1565) von Joachim Morlin in der Schrift: „Wider Landlügen der Heidelberger Theologen" (Eisleben 1565) aufs heftigste angegriffen. U. antwortete darauf in einer unter dem Namen des Josua Lagus herausgegebenen deutschen Schrift, in der er zugleich Marbachs Angriffe auf den „gründlichen Bericht" zurückwies. Als man 1566 um die Zeit des Augsburger Reichstags daran dachte, die Pfälzer wegen Abfalls von der Augsburger Konfession vom Religionsfrieden auszuschließen, suchte U. auf Krafts Anraten diesen Vorwurf durch die in diesem Jahre erschienene kleine Schrift zu widerlegen: „Augsburger Konfession, derselben Apologie 2c., mit ihren eigenen Worten in Fragstück gestellt" (Urs. Opp. II, 1419 ff.). Demselben Zwecke sollte ein am 4. Februar 1566 herausgegebenes weiteres Schriftchen dienen: „Articul, in denen die evangelischen Kirchen im Handel des Abendmahls einig oder spänig sind" (Sudhoff 640 ff.).

Nur mit Widerwillen war U., den seine Neigung viel mehr zu stiller friedlicher Gelehrtenarbeit hinzog, zum Vorkämpfer in einem gehässigen, mit wenig lauteren Waffen geführten Streite geworden. Als ihn Ende 1566 der Kurfürst nach Amberg berief, um das im November unterbrochene Kolloquium mit den dortigen lutherischen Theologen an Olevians Seite fortzusetzen, kam er zwar, lehnte aber jede Beteiligung an dem Wortgefechte ab, von dem er sich keine Frucht versprach. Bald darauf (am 19. Februar 1567) schrieb er seinem Freunde Krafft: „Sum pertaesus istorum certaminum, quorum esse laborem puto majorem quam fructum", und kündigte ihm seine Absicht an, solchen Streitigkeiten fern zu bleiben, sobald er einmal von dem Kampfplatze abgetreten sei. Die außerordentliche Arbeitslast, welche auf ihm ruhte, trug gewiß nicht wenig dazu bei, ihn in diesem Entschluß zu bestärken. Stets von dem Gefühl gequält, daß er den ihm obliegenden Aufgaben nicht genügen könne, hatte er Krafft schon im August 1563 geklagt, daß er so vielerlei Dinge zu treiben habe, und beigefügt: „Vitam in cruciatu consumo, dum video me, qui rem unam ago male, plures agere pessime" (Rott 59). Die ausgedehnte litterarische Thätigkeit, die er 1564 entfaltete, war ihm nur dadurch möglich geworden, daß damals die Universität wegen Ausbruchs der Pest eine Zeit lang geschlossen war. Sonst mußte er die Nächte dazu zu Hilfe nehmen. Infolge dessen wurden seine Augen geschwächt und er litt an Schlaflosigkeit. Immer schwerer wurde es ihm, die ihm obliegenden Arbeiten so zu bewältigen, wie er es in seiner peinlichen Gewissenhaftigkeit für seine Pflicht hielt. Nicht selten fehlte in der Sapienz der zweite Lehrer und U. hatte dann den Unterricht der 70 Zöglinge allein zu besorgen. Dankbar begrüßte er es, als ihm endlich durch die Berufung von Zanchi einige Entlastung verschafft wurde, und schloß am 10. Februar 1568 seine dogmatischen Vorlesungen, welche Zanchi sofort übernahm. Aber da nach wie vor in der Sapienz alles,

Unterricht, Erziehung und Verwaltung an U. hing, blieb seine Überlastung so groß, daß er am 19. September 1569 Krafft klagte, er habe in diesem ganzen Jahre nicht so viel Zeit gehabt, um auch nur einmal aus der Stadt ins Freie zu gehen. Als dieser 1570 während des Reichstags in dem nahen Speier weilte, konnte er nicht die Zeit erübrigen, ihn dort zu besuchen, und schrieb (am 25. Juni) dem Freunde: „Si pater meus venisset atque istic esset, non liceret mihi eum visere". Er könne sich durchaus nicht aus seiner „Tretmühle" (pistrina) entfernen. Er wäre darum, als ihm im August 1571 aus Bern unter sehr vorteilhaften Bedingungen eine theologische Professur in Lausanne angetragen wurde, sehr gern diesem Ruf gefolgt. Aber der Kurfürst ließ ihn nicht ziehen. U. erhielt nur die Erleichterung, daß ihm nach einiger Zeit sein Schüler Jakob Kimedonk als Gehilfe in der Sapienz beigegeben wurde. Auch das körperliche Befinden U.s, das schon früher viel zu wünschen übrig ließ, verschlimmerte sich um diese Zeit. Ischias und ein quälendes Steinleiden stellten sich ein und verminderten seine Arbeitskraft. Unter diesen Umständen nahm seine Hypochondrie immer mehr zu. Er zog sich von jedem Umgang zurück und tröstete sich der Hoffnung, daß ihn Gott bald zu sich rufen werde.

Hierzu kamen neue Kämpfe, welche diesmal innerhalb der pfälzischen Kirche selbst entbrannten. Schon die Kirchenordnung von 1563 hatte die Notwendigkeit einer Kirchenzucht betont, wie sie in den calvinischen Kirchen des Auslands bestand. Aber zu U.s lebhaftem Bedauern war sie in der Pfalz noch nicht zur Einführung gelangt. In Briefen aus jener Zeit gab er mehrfach seinem Schmerz über die herrschende Zuchtlosigkeit Ausdruck. Am 26. Mai 1568 ließ er dem Kurfürsten eine Denkschrift zustellen, in der er freimütig Klage darüber erhob, daß man sich unberufen in die französischen Kriege einmische und darüber die inneren Angelegenheiten und namentlich die Einrichtung der Disziplin versäume (Monita D. D. Ursini Friederico III proposita etc. bei Kluckhohn, Briefe II, 1053 ff.). Mag auch U.s Gemütsverfassung zu seiner pessimistischen Beurteilung der kirchlichen und sittlichen Zustände in der Pfalz etwas beigetragen haben, so läßt sich seinen Klagen doch nicht jede Berechtigung absprechen. Olevian, Zanchi u. a. teilten seine Anschauung, während sich der kurfürstliche Leibarzt Thomas Erast und andere einflußreiche Männer scharf gegen die Kirchenzucht aussprachen. Als dann im Juni 1568 der Engländer Georg Wither bei seiner Promotion zum Dr. theol. die These verteidigte, daß die Pfarrer mit den Presbyterien Macht haben sollten, jeden Sünder, auch die Fürsten, zu ermahnen, zu strafen und zu exkommunizieren, gab dies Anlaß zu einem ärgerlichen, in Wort und Schrift, auf Kanzel und Katheder, immer heftiger entbrennenden Streite, an dem auch U. sich beteiligte. Mit Entschiedenheit trat er für die Notwendigkeit einer durch die Presbyterien zu übenden Kirchenzucht ein, zog sich aber bald von dem Streite zurück, weil er sich bei den in der Pfalz und überhaupt in Deutschland herrschenden Verhältnissen keine praktischen Früchte von ihrer Einführung versprach. Schon am 26. März 1570 schrieb er an Bullinger, er gedenke in der Sache kein Wort mehr zu reden, und selbst nicht zu antworten, wenn er gefragt werde. Denn die Zeit sei gekommen, von der es heißt: „Prudens tempore illo tacebit".

Ein unerwartetes Ereignis bereitete diesen Kämpfen ein vorläufiges Ende. Unter den Gegnern der Kirchenzucht hatten sich Adam Neuser, Pfarrer an der Peterskirche in Heidelberg, und Johann Silvanus, früher katholischer Domprediger in Würzburg, seit 1560 lutherischer Pfarrer in Calw, dann 1565 Superintendent in Kaiserslautern, seit 1567 Inspektor in Ladenburg, befunden. Beide glaubten sich von Olevian zurückgesetzt und traten dem ihnen übergeordneten Kirchenrat mit Widerspenstigkeit entgegen. Als dann Neuser auf der Kanzel heftig gegen die Kirchenzucht eiferte und deshalb sein Pfarramt mit der Frühpredigerstelle an der hl. Geistkirche vertauschen mußte, verlor er allen Halt. Hatte er vorher schon die göttliche Dreieinigkeit und die Gottheit Christi geleugnet, so dachte er jetzt an völligen Abfall von dem christlichen Glauben und suchte nicht bloß mit den Antitrinitariern in Siebenbürgen, sondern sogar mit dem türkischen Sultan Verbindung. Auch Silvan beteiligte sich an den Angriffen auf die Trinitätslehre und schrieb z. B. eine Abhandlung „wider den dreipersönlichen Abgott und den Zwei-Naturen-Götzen". Auf dem damals in Speier tagenden Reichstag kamen die Beweise dafür in die Hände des Kurfürsten, welcher, durch diese Entdeckung aufs schmerzlichste berührt, alsbald durch ein Edikt vom 13. Juli 1570 die Einführung der Presbyterien und der Kirchenzucht in der pfälzischen Kirche verfügte. Silvan wurde auf Befehl des Kurfürsten verhaftet, während Neuser entkam und als Muhammedaner in der Türkei starb. Das Gutachten der Heidelberger Theologen, welcher zu dem beklagenswerten, am 23. Dezember 1572 endlich vollzogenen Todesurteil über Silvan

führte, trägt leider auch die Unterſchrift U.s, welcher hierin gleich Olevian ganz den altteſtamentlichen Standpunkt vertrat (ſ. hierzu beſonders Wundt, Mag. für die Kirchengeſchichte d. Pfalz I, 88 ff. Das Gutachten bei Struve 217 ff. Vgl. d. AA. Friedrich III. Bd VI S. 278 und Olevian Bd XIV S. 362). — Dieſer peinliche Zwiſchenfall gab den Gegnern der pfälziſchen Kirche nicht unwillkommenen Anlaß zu dem 1573 von Andreä in Memmingen offen ausgeſprochenen Vorwurf, die Lehre der Heidelberger Theologen führe zum Islam. Dieſe konnten den Vorwurf nicht auf ſich ſitzen laſſen und veröffentlichten 1574 im Auftrage des Kurfürſten die Schrift: „Bekanntnuß der Theologen und Kirchendiener zu Heidelberg von dem einigen wahren Gott in dreyen Perſonen, den zwoen Naturen in der einigen Perſon Chriſti“ ꝛc. Es unterliegt keinem Zweifel, daß U., der bereits 1563 der antitrinitariſchen Partei in einem Gutachten (Opp. III, 795 ff.) entgegengetreten war, an der Abfaſſung dieſer Schrift einen weſentlichen Anteil hatte, wenn er nicht ihr alleiniger Verfaſſer war.

Der Tod Friedrichs III. (26. Oktober 1576) machte dem Wirken U.s in Heidelberg ein Ende. Er hätte dieſe Erlöſung aus ſeiner „Tretmühle“ freudig begrüßt, wenn er die Mittel beſeſſen hätte, um ohne Amt ſeinen Unterhalt zu beſtreiten. Im Sommer 1574 hatte er ſich auf Zureden ſeiner Freunde mit einer einfachen Pfälzerin, Margareta Trautwein, verheiratet, welche ihm, ohne ihm wegen ihres Mangels an Bildung geiſtige Anregung geben zu können, eine tüchtige Hausfrau und treue Pflegerin wurde und einen Sohn ſchenkte. Aber im Vertrauen auf Gott bewahrte U. ſeinen guten Mut, und konnte am 12. Dezember 1576 an Beza ſchreiben: „Vivendi cum familiola diu sine labore, quo victum quaeram, sumtus non habeo. Sum autem dei beneficio magis alacri animo, quod ad me attinet, quam unquam“ (ſ. Rott 140). Seine Enthebung ließ jedoch länger auf ſich warten, als die der übrigen Heidelberger Theologen. Endlich am 3. Oktober 1577 wurde das Sapienzkollegium aufgelöſt und, nachdem 63 Zöglinge desſelben, weil ſie den kleinen lutheriſchen Katechismus nicht annehmen wollten, entlaſſen worden waren, am 11. Oktober auch U. ſeine Verabſchiedung angekündigt. Fünf Tage ſpäter zog er mit ſeinem kleinen Hausrat aus dem Anſtaltsgebäude zu Freunden, die ihn gaſtlich aufnahmen (vgl. U.s Brief an Chr. Herdeſian vom 28. Oktober 1577 bei Rott 144). Einen aus Bern an ihn ergehenden Ruf zur Leitung einer ähnlichen Anſtalt wie die Sapienz lehnte er ab, weil er ſich die nötige Kraft dazu nicht mehr zutraute und auch Pfalzgraf Johann Kaſimir, Friedrichs gleichgeſinnter jüngerer Sohn, ihn nicht ziehen laſſen wollte. Im Gebiete dieſes Fürſten fand dann U. mit Daniel Toſſanus, Zanchi und anderen an dem am 28. März 1578 von ihm gegründeten collegium Casimirianum in Neuſtadt a. H. einen neuen Wirkungskreis und eröffnete hier am 26. Mai ſeine Thätigkeit mit Vorleſungen über den Propheten Jeſaja (Opp. III, 1 ff.). Seine körperliche Kraft war bei ſeiner Überſiedelung nach Neuſtadt bereits faſt völlig gebrochen. Von Darmgicht und anderen ſchmerzlichen Leiden gepeinigt, war er zuweilen lange an das Bett gefeſſelt und ſeine Verſtimmung und Menſchenſcheu verließ ihn auch in Neuſtadt nicht. Ueber der Türe ſeines Studierzimmers ließ er hier die bekannte Inſchrift anbringen: „Amice, quisquis huc venis, aut agito paucis aut abi aut me laborantem adjuva.“ Aber trotz ſeines leidenden Zuſtandes ſetzte er auch in Neuſtadt ſeine angeſtrengte wiſſenſchaftliche Thätigkeit fort. Veranlaßt durch die Unterzeichnung der Konkordienformel, ſchrieb er zur Verteidigung des reformierten Lehrbegriffs im Namen der Neuſtädter Theologen 1581 ſein letztes größeres Werk: „De libro Concordiae . . . admonitio Christiana“ (ſ. den Art. Neostad. admonitio Bd XIII S. 708 f.) und ließ dieſer bedeutenden Schrift noch in demſelben Jahre eine deutſche Bearbeitung in erweiterter Geſtalt folgen (Chriſtliche Erinnerung vom Konkordienbuch). Mit zwei kleineren Verteidigungsſchriften gegen Nik. Selnecker (Examen recitationum D. N. Selnecceri etc. 1583) und David Chyträus (Commonefactio D. Chytraei etc., 1583) ſchloß U. ſeine litterariſchen Arbeiten ab. Ende 1582 traten U.s Leiden mit neuer Heftigkeit auf. Er erlag denſelben am 6. März 1583. Der Philolog Lambert Ludolf Pithopöus, der ſpäter U.s Witwe heiratete, ſtand mit Jungnitz an ſeinem Sterbebette. In ſeiner Gedächtnisrede rühmt U.s Amtsgenoſſe Franz Junius mit begeiſterten Worten den Frieden und die Glaubenszuverſicht, mit der U. aus dieſem Leben ſchied. Die deutſche reformierte Kirche ehrt ihn mit Recht als einen ihrer hervorragendſten und ſcharfſinnigſten Theologen.

Ney.

**Urſtand** ſ. die AA. Gerechtigkeit, urſprüngliche Bd VI S. 546 und Ebenbild Gottes Bd V S. 113 ff.

**Urſula, die heilige und die elftauſend Jungfrauen.** — Die ausgebildete Legende liegt in doppelter Geſtalt vor als Historia s. Ursulae et sociarum eius (Fuit tempore pervetusto) in den Anal. Bolland. III, S. 7 ff. und als Passio s. Ursulae et ss. undecim millium virginum (Regnante domino) in der AS Oct. IX, S. 157 ff. und Bonner Jahrbücher 93, 1892, S. 154 ff.; die Clematianiſche Inſchrift bei Kraus, Die chr. Inſchriften der Rheinlande Nr. 294; Sermo in natali sanct. Colon. virginum in den Bonner JB. 89, 1890, S. 118. — Crombach, Ursula vindicata, Köln 1647; Binterim, Kalendarium ecclesiae Germ. Colon. s. IX., Köln 1824; Rettberg, KG Deutſchl. I, Göttingen 1846, S. 111 ff.; Friedrich, KG Deutſchlands I, Bamberg 1867, S. 141 ff.; Stein, Die hl. Urſula, Köln 1879; Klinkenberg in den Bonner Jahrbüchern 1889—93; Wattenbach, Geſch. D. I[7], S. 47. Die ältere Litteratur bei Potthaſt, Bibl. II, S. 1616.

Nach der ausgebildeten Legende war die hl. Urſula die einzige Tochter des chriſtlichen Königs Deonotus oder Diognetus in Britannien. Ihr Name ſollte ſie als die Streiterin wider den Bären, d. h. den Teufel, den Erbfeind des Menſchengeſchlechts (nach 1 Sa 17, 34) bezeichnen. Von einem heidniſchen Prinzen zur Ehe begehrt, behielt ſie ſich, außer der Forderung ſeines Übertritts zum Chriſtentum, noch eine Friſt von drei Jahren als Bedingung vor, um, wie man annehmen muß, während derſelben mit ihren zehn Geſpielinnen eine Wallfahrtsreiſe zur See zu machen. Auf elf Dreiruderern, die ebenſo viele Tauſend Jungfrauen als ihre und ihrer Freundinnen Gefolgsleute trugen, kam ſie nach dem Hafen Tila an der Küſte Galliens, dann den Rheinſtrom hinauf nach Köln, von da, nach gaſtlicher Aufnahme und Bewirtung durch die Bürger dieſer Stadt, weiter ſtromaufwärts bis Baſel, wo die Flotte zurückgelaſſen und die weitere Wallfahrt zu Lande nach Rom gemacht wurde. Auf der Rückreiſe, welche den nämlichen Weg einhielt, ſchloſſen ſich von Rom aus der Papſt Cyriakus mit einem Gefolge von Klerikern, von Baſel aus der dortige Biſchof Paulus oder Pantulus der ungeheuern Pilgerſchar an. In Köln wieder angelangt, wurde dieſelbe beim Landen und Ausſteigen von wilden heidniſchen Barbarenhorden, welche als Hunnen bezeichnet werden und deren König bereits in Hagens Reimchronik „Ezzel" heißt, überfallen und ſämtlich niedergemetzelt, teils am Ufer, teils in den Schiffen, wo ſie ſich teilweiſe (wie z. B. die hl. Cordula) verborgen hatten. Die hl. Urſula ſelbſt ſollte anfangs ihrer Schönheit wegen als Gattin für König Ezzel verſchont werden, weigerte ſich aber dieſer Ehre und fiel nun ebenfalls, von einem Pfeile durchbohrt, der ſeitdem ihr ſtehendes Attribut in den Darſtellungen der chriſtlichen Kunſt geworden iſt. Alsbald nach der blutigen That wurden die Hunnen von himmliſchen Heerſcharen, die man plötzlich, den gemordeten Jungfrauen gleich an Zahl, erſcheinen ſah, in die Flucht getrieben und ſo zur Aufhebung ihrer Belagerung der Stadt Köln genötigt. Die befreiten Kölner beſtatteten nun die Erſchlagenen auf einem großen Begräbnisplatze am Rhein, indem ſie einer jeden der Märtyrerinnen eine ſteinerne Tafel mit ihrem Namen darauf beigaben. Dieſe Namen hatte der während des Blutbades in eine Höhle geflüchtete Biſchof Jakob, einer von den ſie begleitenden Klerikern, angegeben. Inmitten der Tauſende von Märtyrergräbern erbaute bald darauf, durch wiederholte Traumgeſichte dazu aufgefordert, der aus Griechenland gekommene Pilger Clematius eine Kirche zu Ehren der hl. Urſula und ihrer elftauſend Gefährtinnen. Wie groß die Heiligkeit dieſes Begräbnisplatzes iſt, läßt ſich daraus erſehen, daß derſelbe die Beiſetzung keiner einzigen weiteren Leiche, nicht einmal diejenige eben getaufter Kinder, in ſeinem Boden duldet.

Gegen die Glaubwürdigkeit der Legende in dieſer Form erhoben bereits mittelalterliche Schriftſteller, wie Jakobus a Voragine in der Legenda aurea und Gobelinus Perſona, Dekan von Bielefeld um 1418, in ſeinem Cosmodromium, Sect. VI, c. 14 bei Meibom Scr. rer. Germ. I, S. 199 (vgl. auch Joach. Vadians Orat. de XI milibus Virginum, Vienn. 1510) Einwände. Zahlreiche Einzelzüge, die in die Legende verflochten ſind: der Papſt Cyriakus, den das chriſtliche Altertum nicht kennt, das Königreich Sizilien und die Stadt Konſtantinopel in der Zeit der Chriſtenverfolgungen, die Hunnen, die Wallfahrten aus Britannien nach Rom und der päpſtliche Ablaß erregten Bedenken. Auch Baronius (Martyrolog. Rom. 21. Oct. und Annal. ad an. 383 nr. 4) gab die Legende wenigſtens in ihrer in Köln und überhaupt in Deutſchland landläufigen Geſtalt auf, ſuchte aber der abweichenden engliſchen Faſſung Wahrheit abzugewinnen, die die Historia regum Britan. Gottfrids von Monmouth um 1170 darbietet. Doch iſt ſie ebenſo unmöglich wie die Deutſche — Hunnen am Niederrhein um 380 und Pikten auf dem Feſtlande geben dem Königreiche Sizilien und dem Papſt Cyriakus nichts nach.

Für die hiſtoriſche Kritik handelt es ſich einer an ſich unmöglichen Geſchichte gegenüber nicht um die Frage ihrer Thatſächlichkeit, ſondern nur um die nach der Zeit und

der Art ihrer Entſtehung. Die erſte Frage läßt ſich ziemlich ſicher beantworten. Weder Gregor von Tours noch die dem 7.—9. Jahrhundert angehörigen Martyrologien, die die Namen des Hieronymus, Beda, Ado von Vienne, Hrabanus Maurus und Notker tragen, kennen die Legende. Sie begegnet zum erſten Male in dem um 848 in Köln verfaßten Martyrologium des Wandalbert von Prüm v. 671 ff. MG PL II, S. 507:

Tunc numerosa simul Rheni per litora fulgent
Christo virgines erecta trophaea maniplis
Agrippinae urbi, quarum furor impius olim
Milia mactavit ductricibus inclita sanctis.

Ungefähr gleichzeitig iſt die Predigt In natali, wenn dieſe wirklich in die Karolingerzeit gehört. Die Legende iſt alſo ſicher nicht älter als das 9. Jahrhundert; auch ſcheint ſie während der nächſten Zeit nicht über ihr Urſprungsgebiet hinausgedrungen zu ſein.

Was die Art ihrer Entſtehung anlangt, ſo läßt ſich auch dieſe Frage beſtimmter als bei vielen anderen Legenden beantworten. Sie iſt aus der clematianiſchen Inſchrift erwachſen. Dieſe gehört dem Ausgang des 4. oder dem 5. Jahrhundert an. Sie lautet: Divinis flammeis visionibus frequenter admonitus et virtutis magnae maiestatis martyrii caelestium virginum imminentium ex partibus orientis exsibitus pro voto Clematius V. C. de proprio in loco suo hanc basilicam voto quod debebat a fundamentis restituit. Si quis autem super tantam maiiestatem huiius basilicae ubi sanctae virgines pro nomine XPI sanguinem suum fuderunt corpus alicuiius deposuerit exceptis virginibus sciat se sempiternis tartari ignibus puniendum. Durch die Inſchrift erfahren wir demnach von Geſichten, die dem Clematius, einem Mann ſenatoriſchen Ranges, wurden. Es erſchienen ihm himmliſche Jungfrauen, die ihm in Bezug auf ihr Martyrium eine Mahnung erteilten. Hier fragt ſich: hat er von ihrem Martyrium ſchon vorher gewußt, oder haben ſie es ihm erſt geoffenbart? Die Inſchrift ſagt direkt weder das eine noch das andere. Erwägt man aber, daß Clematius im folgenden Satz den Kölnern mitteilt, daß an dieſer Stätte heilige Jungfrauen für den Namen Chriſti ihr Blut vergoſſen, ſo wird man geneigt ſein, das letztere anzunehmen. Daß dieſe Annahme richtig iſt, wird dadurch beſtätigt, daß im Jahre 386 dem Ambroſius von Mailand ſich Gervaſius und Protaſius als Märtyrer offenbarten, und daß um dieſelbe Zeit ſich die Märtyrer von Agaunum dem Biſchof Theodor von Octodurum kund thaten. Die drei Erſcheinungen ſind Parallelen, die gleich beurteilt werden müſſen. Keine von ihnen giebt von einem wirklichen Ereignis Kunde, aber alle haben zur Vorausſetzung die Überzeugung, daß am Orte der Erſcheinung Martyrien ſtattgefunden hatten. Dieſe Anſchauung wird für Köln ebenſo begründet geweſen ſein wie für Mailand, wenn es auch hier wie dort an einer beſtimmten Überlieferung fehlte. Die Viſionen des Clematius gaben alſo einer verſchwommenen Vorſtellung Geſtalt und Farbe, freilich noch in ziemlich unbeſtimmter Weiſe: Clematius erfuhr nicht wie Ambroſius die Namen ſeiner Heiligen: er mußte ſich damit begnügen, daß ſie Jungfrauen waren. Er glaubte der Erſcheinung und gelobte, die auf ſeinem Grund und Boden befindliche verfallene Baſilika, die den Ort des Martyriums bezeichnete, wieder herzuſtellen. Es bleibt auch hier manches unſicher: man könnte bei der Baſilika an eine alte Memoria denken; aber dann würde der Name der Märtyrer nicht verloren gegangen ſein. Die Beziehung zwiſchen dem Martyrium und der Kirche iſt alſo wahrſcheinlich erſt durch die Viſion hergeſtellt. Auch die Bedeutung der Worte in loco suo iſt fraglich; Klinkenberg verſteht ſie: auf ihrem urſprünglichen Platz. Aber dieſe Deutung ſcheitert daran, daß niemand eine baufällige Kirche an einem neuen Ort von Grund aus wiederherſtellen kann. Die Worte in loco suo ſagen alſo bei ihr etwas völlig Überflüſſiges. Demgemäß hat man ſie in dem ohnehin nächſtliegenden Sinn zu verſtehen: auf ſeinem Grund und Boden.

Aus der clematianiſchen Inſchrift ergiebt ſich ſomit, daß es im 4. Jahrhundert eine Tradition über das Martyrium einer größeren oder kleineren Anzahl von Jungfrauen in Köln nicht gab. Der Glaube an die Thatſächlichkeit desſelben beruht ausſchließlich auf der Zuverläſſigkeit der Viſionen des Clematius. Aber dieſer Glaube war in Köln ebenſo vorhanden, wie in Mailand der Glaube an Gervaſius und Protaſius und im Rhonethal der Glaube an die Märtyrer von Agaunum. Er wurde geſtützt durch die von Clematius erneuerte Kirche; ſie oder ein ſpäterer Bau behielt den Namen ecclesia sanctarum virginum Jahrhunderte lang (Urk. Wichfrids von 927 MRh UB I, S. 49, Nr. 88).

Der Glaube an das Martyrium einer unbeſtimmten Zahl namenloſer Märtyrerinnen, die zu unbekannter Zeit auf unbekannte Weiſe den Tod erlitten, iſt der Ausgangspunkt für die Bildung der Urſulalegende. Man kann verfolgen, wie dieſer Nebelfleck ſich allmählich verdichtete. Der erſte Fortſchritt war, daß die Namenloſen Namen erhielten: Noch in dem Sermo in natali virginum herrſcht die allgemeine Bezeichnung; nur verſichert der Redner, daß zu den Jungfrauen die hl. Winnoſa oder Pinnoſa gehört habe (c. 11). In dem Martyrologium Uſuards (875) lieſt man zum 20. Oktober: Civitate Colonia passio sanctarum virginum Marthae et Sanctae cum aliis pluribus, AS Juni Bd VII, S. 613. Die Meinung des Sermo war alſo keineswegs allgemein anerkannt; auch fällt auf, daß bei der Namengebung bibliſche Namen benützt wurden, eine Beſtätigung dafür, daß es an jeder Überlieferung mangelte. Die plures aliae verlangten nach weiteren Namen. So findet man denn in dem Kölner Kalender von 873—891, den Binterim bekannt gemacht hat, 11 Namen: Urſula, Sancia, Gregoria, Pinoſa, Martha, Saula, Bertula, Santina, Rabacia, Saturia, Palladia. Sodann fixiert ſich die Zahl. Daß man aus der Clematianiſchen Inſchrift viele Märtyrerinnen herauslas, zeigen der Sermo und Uſuard; ſchon im erſteren und bei Wandalbert ſind die vielen Tauſende geworden und aus dieſen werden in den Zuſätzen zu den Martyrologien Bedas (AS März II, S. 25) und Ados (MSL 123 S. 431) u. a. die 11000. Sie erſcheinen als öffentlich anerkannt in der Urkunde Hermanns von Köln vom 11. Auguſt 922, Annalen des hiſt. Vereins für d. Rhein, 26—27, S. 334. Bei der Art der Bildung der Legende iſt es wenig wahrſcheinlich, daß dieſe Ziffer durch irgend einen Leſefehler entſtanden iſt. Es wäre eher zu vermuten, daß ſie auf der Kombination der 11 Namen mit den Tauſenden von Märtyrerinnen beruht. Doch hängt ſie mit der novelliſtiſchen Ausgeſtaltung der Legende zuſammen. Dieſe aber entſtammt, wie Klinkenberg gezeigt hat, der Verſchmelzung der Nachricht von den jungfräulichen Märtyrerinnen, die bei Köln den Tod fanden, mit der wäliſch-bretoniſchen Sage von der Frauenwanderung aus Britannien nach Armorika unter Kaiſer Maximus, die Gottfried von Monmouth in ſeiner Hist. reg. Brit. V, 15 f. aufbewahrt hat. Aus dieſer Sage ſtammen die Nachrichten von der Seefahrt der Jungfrauen und ihrer Hinmetzelung, alſo der eigentliche Inhalt der Legende. Die Historia s. Ursulae zeigt ſie ſchon in völlig abgerundeter Geſtalt. Da ſie dem Erzbiſchof Gero (969—975) gewidmet iſt, ſo wird man die Verſchmelzung der Kölner Nachricht mit der britiſchen Sage in die erſte Hälfte des 10. Jahrhunderts zu verlegen haben. Im 12. Jahrhundert geht die Legende in die Geſchichtswerke über; man findet ſie bei Sigibert von Gembloux, Chron. z. 453 MG SS VI, S. 310, bei Otto von Freiſing, Chron. IV, 28 S. 211, und in den jüngeren Kölner Quellen, der Reimchronik Gotfrid Hagens (um 1280) V. 152—396, Chroniken d. d. Städte XII, S. 26 und der Cronica van der hilliger stat van Coellen (1499).

Aber zur Ruhe war die Sage noch nicht gekommen. Im 12. Jahrhundert fanden auf dem ager Ursulanus, d. h. nicht in der Umgebung der Urſulakirche, ſondern bei der Kirche der Machabäer (ſ. Klinkenberg, Bonner JB 93 S. 171 ff.) Ausgrabungen ſtatt, wobei man außer vielen weiblichen auch auffallend viele männliche Gebeine fand, und unter dieſen viele, die durch in den Särgen befindliche ſteinerne Täfelchen als Kardinäle, Erzbiſchöfe, Biſchöfe ꝛc. — dabei auch jener Papſt Cyriakus bezeichnet waren. Dieſe Funde erregten bei dem Abte Gerlach von Deutz den Verdacht, es habe hier eine Fälſchung ſtattgefunden, weshalb er die ihm befreundete Eliſabeth zu Schönau um Aufſchluß bat und ſo jene merkwürdige rückwärts ſchauende Prophetie über Urſula und die Elftauſend veranlaßte, welche von Eliſabeths Bruder, Egbert, in lateiniſcher Sprache niedergeſchrieben, für längere Zeit als zuverläſſige Geſchichte geglaubt worden iſt. Allein die in ihr enthaltenen Aufſchlüſſe über die Einzelheiten der Märtyrergeſchichte ſind voll der gröbſten Anachronismen und der läppiſchſten Angaben über die beteiligten Perſonen. Papſt Cyriakus z. B. ſoll ein Brite von Nation geweſen ſein, der auf beſonderen göttlichen Befehl ſeine päpſtliche Würde niederlegte, um den Jungfrauen nach Köln zu folgen. Die über ſeine Abdankung erzürnten Kardinäle hätten ebendeshalb ſein Andenken in den Akten der päpſtlichen Geſchichte zu tilgen geſucht, und ſo erkläre ſich das Schweigen aller römiſchen Quellen in Betreff des Papſtes Cyriakus. Auch ein König von Griechenland und eine Königin von Sizilien ſeien unter den im Gefolge der hl. Urſula Umgekommenen geweſen. Die Möglichkeit der Lenkung der Flotte der Jungfrauen zur See und auf dem Rheine erkläre ſich daraus, daß Urſulas Vater, von ihrem Reiſeplane benachrichtigt, heimlich ſeekundige Männer in die Schiffe beordert habe u. ſ. f. Schon Papebroch (in ſeinem Conatus chronico-histor. ad Catal. Rom. Pontiff. p. 31) hat das Märchenhafte dieſer

Angaben erkannt und deshalb den auf die hl. Urſula bezüglichen Viſionen Eliſabeths die Glaubwürdigkeit abgeſprochen. Die 1183—1187 aufgezeichneten Offenbarungen des engliſchen Prämonſtratenſerabts Richard, der ſich zu erneuerter Unterſuchung der Sache in die Abtei Arnsberg begab und dort zwei Bücher de passione ss. undecim millium virginum verfertigte, ergänzen und erweitern die Geſichte Eliſabeths und ſind demgemäß nach abenteuerlicher und fabelhafter als dieſe. Man findet ſie in Crombachs Ursula vindicata, Köln 1647. (Zöckler †) **Hauck.**

**Urſulinerinnen.** — Quellen und Litteratur: J. B. Nazari, Leben der hl. Angela Merici, deutſch bearbeitet Augsburg 1811 und von M. Sintzel, Regensburg 1843 (über die älteren Biographien der hl. Angela ſ. Heimbucher I, S. 511); Chroniques de l'ordre des Ursulines recueillies pour l'usage des religieuses du même ordre par M. D. P. V. (Paula de Pomereu, Urſuline geſt. 1699) Paris 1673 ff 3 Vol.; Journal des illustres religieuses de l'ordre de St. Ursule avec leurs maximes et pratiques spirituelles, Paris 1684, 5 Vol., deutſch 2 Bände Landshut 1720; M. Hamel, L'année spirituelle historique et chronologique des religieuses Ursulines, Paris 1689 ed. Clermont-Ferrand 1891; Charles St.-Foix, Annales de l'ordre de Ste-Ursule depuis la révolution francaise jusqu'à nos jours, ed. Clermont-Ferrand 1858, 5 Vol., Clermont-Ferrand, Vie des premières Ursulines de France, Paris 1856, 2 Vol.; Helyot, Geſchichte der Klöſter und Ritterorden, Leipzig 1754, IV, 178 ff.; Heimbucher, Orden und Kongregationen der kathol. Kirche, Paderborn 1896, I, 511—519 (dort weitere Litteratur); die erſten Schweſtern der Urſulinerinnen, nach den Ordensannalen bearbeitet und aus dem Franzöſiſchen überſetzt von einer Urſuline, mit einem Vorwort von P. Aug. Lehmkuhl S. J., Paderborn 1897.

Die nach der hl. Urſula benannte Frauengenoſſenſchaft gehört zu den bedeutendſten Stiftungen, welche aus der Neubelebung des italieniſchen Katholicismus in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts hervorgegangen ſind. Sie findet ihren Hauptzweck im Unterricht und Erziehung der weiblichen Jugend, um eine ſtreng kirchliche Geſinnung zu erzeugen und ſo indirekt der Reformation entgegenzuarbeiten. Ihre Stifterin iſt die von Clemens XIII. im Jahr 1768 ſelig und Pius VII. im Jahr 1807 heilig geſprochene Angela Merici. Angela wurde am 21. März 1470 (oder 1474) in Deſenzano am Gardaſee geboren. Früh verwaiſt wuchs ſie mit ihrer älteren Schweſter im Hauſe eines Oheims in Salo auf. Ihre Neigung zu excentriſchen Formen der Frömmigkeit bethätigte ſie bereits früh in einer heimlichen Flucht aus dem Hauſe des Oheims, um einſam in einer Höhle verborgen zu leben. Nach dem Tode ihrer Schweſter ſchloß ſie ſich den Franziskaner-(oder Kapuziner)-Tertiarierinnen an. In ihrem Geburtsort Deſenzano begann ſie mit einigen Ordensgenoſſinnen eine Kleinkinderſchule zu halten, in der die Kinder in den Anfangsgründen der Religion und den Elementargegenſtänden unterrichtet wurden. Seit 1516 ſetzte ſie dieſe Thätigkeit in Brescia fort. Nach verſchiedenen Wallfahren unter anderen nach Jeruſalem, an die ſich die Erzählung von ihrer wunderbaren Heilung nach zeitweiliger Erblindung knüpft, that ſie ſich mit einer Reihe gleichgeſinnter Gefährtinnen zuſammen, um eine unter dem Schutze der hl. Urſula ſtehende Vereinigung von Religioſinnen ohne beſonderes Gelübde am 25. November 1535 in der St. Afrakirche zu Brescia zu begründen. Ihre angeblich auf göttliche Offenbarung zurückgehende, dem Prieſter Gabriel Cozzano diktierte Regel umfaßt 25 Kapitel. Nach der Abſicht der Stifterin ſollte die Genoſſenſchaft keine gemeinſam lebende klöſterliche, ſondern eine nach Art der Tertiarierinnen verfaßte freie Schweſterſchaft zur Übung der chriſtlichen Liebe durch Krankenpflege und Jugendunterricht ſowie zur eignen Bildung und Heiligung bilden. Eine beſondere Ordenskleidung war ebenſo wenig wie das gemeinſame Leben in einem Hauſe vorgeſchrieben. Die Jungfrauen behielten ihre Wohnung bei den Eltern oder Verwandten. Die Faſtendisziplin war keine ſtrenge, die Andachtsübungen nicht ſehr zeitraubend, nur der tägliche Beſuch der Meſſe und monatlich einmalige gemeinſame Kommunion wurde gefordert. Ein Keuſchheitsgelübde wurde nicht abgelegt, ſondern nur Gehorſam, Keuſchheit, Armut als evangeliſcher Ratſchlag empfohlen. Zur Oberleitung der Geſellſchaft ſollte eine „Mutter" auf Lebenszeit gewählt werden. Unter dieſer ſollten nach den acht Diſtrikten der Stadt Brescia acht Matronen als Vorſteherinnen, unter dieſen acht Lehrerinnen und unter den letzteren ebenſo viele Aufſeherinnen (Colonelli) ſtehen. Die Geſellſchaft unterſtellte ſich dem Biſchof von Brescia, der einen Prieſter als Vater der Geſellſchaft mit der väterlichen Hirtenſorge betraute. Für die Aufſeherinnen verfaßte Angela noch beſondere Admonitiones in neun Kapiteln, in denen ſie ihnen unter anderem ausdrücklich ans Herz legte, ihre Töchter vor der Irrlehre zu bewahren. Eine weitere Ausführung ihrer in der Regel gegebenen Vorſchriften findet ſich in dem an ihre Nach-

folgerin, die Gräfin Lucrezia von Lodrone, gerichteten Teſtament in elf Kapiteln. Nachdem die Regel vom Biſchof von Brescia, Kardinal Franz Cornaro, am 8. Auguſt 1536 genehmigt war, wurde am 18. März 1537 die Stifterin Angela zur Oberin erwählt, welchem Amte ſie bis zu ihrem am 27. Januar 1540 erfolgten Tode vorſtand.

Die elaſtiſchen Formen der urſprünglichen Gemeinſchaft wandelten ſich in der Folgezeit, und die Urſulinerinnen wurden in den meiſten Ländern zu einem förmlichen Orden mit gemeinſamer Lebensweiſe, Klauſur und feierlichen Gelübden nach der Auguſtinerregel. Die Beſtätigungsbulle vom 9. Juni 1544 Papſts Paul III. bezeichnete den erſten Schritt in dieſer Richtung, indem ſie einen beſonderen Ablaß für jene Jungfrauen gewährte, welche eine beſondere Kleidung tragen, und zugleich den Oberen der Geſellſchaft die Erlaubnis einräumte, auch Änderungen an der urſprünglichen Regel nach Zeit und Umſtänden vorzunehmen. Daraufhin legten die ſämtlichen Urſulinerinnen einen ledernen Gürtel als Zeichen der Jungfräulichkeit an. Ihre Ausbreitung in Italien verdanken die Urſulinerinnen vor allem der thatkräftigen Protektion des Kardinal Borromeo, der 1581 eine neue Beſtätigung der Stiftung durch Gregor XIII. erwirkte und ſie in ſeinem Metropolitanſprengel aufs nachdrücklichſte empfahl, ſo daß im Jahre 1584 die Kongregation bereits 600 Jungfrauen umfaßte, die zum größten Teil dem Wunſche des Kardinals nachgebend als regulierte Genoſſenſchaft mit beſonderer Kleidung in einem Hauſe zuſammenlebten (Helyot IV, 197 ff.).

Die bisher auf Oberitalien beſchränkte Genoſſenſchaft fand 1574 durch Franziska von Bermond auch in Frankreich Eingang, indem ſie nach Weiſe der hl. Angela in Avignon kleine Mädchen zu unterrichten begann. 1594 begannen die franzöſiſchen Urſulinerinnen auf Rat des Stifters der Doktrinarier Cäſar von Bus (ſ. A. Bd IV, 765) ein klöſterliches Leben. Von Südfrankreich kamen 1608 die Urſulinerinnen nach Paris in die Vorſtadt St. Jacques, wo die vornehme Witwe Frau von St. Beuve (H. de Leymont, Mme de St.-Beuve et les Ursulines de Paris, Lyon 1889) 1611 ein zweites größeres Kloſter erbaute. Die Urſulinerinnen dieſes Kloſters legten auf Grund der Bulle Papſts Paul V. am 12. September 1612 die feierlichen Gelübde ab und nahmen die Klauſur an. Ihre Satzungen (Constitutions des Religieuses de Ste-Ursule de la congrégation de Paris, Paris 1640) ſtammen von dem Beichtvater der Mme St. Beuve P. Gontery, der ſie im Verein mit anderen Jeſuiten auf Grundlage der Auguſtinerregel entworfen hatte. Sie wurden das Muſter für alle regulierten Urſulinerinnenklöſter. Den drei Mönchsgelübden war hier nach Art der Konſtitution der Jeſuiten ein viertes hinzugefügt, das den Orden zum Unterricht der weiblichen Jugend verpflichtete. Als Ordenstracht hatten ſie ein ſchwarzes Kleid mit Ledergürtel, auf dem Kopfe einen ſchwarzen, mit weißer Leinwand gefütterten Schleier, darüber einen größeren Schleier von dünnem ſchwarzem Zeuge, wozu in der Kirche noch ein ſchwarzer Mantel ohne Ärmel kam. Strenge Büßungen gebot die Regel nicht, außer den gewöhnlichen kirchlichen Faſten wurde am Mittwoch, an den Vorabenden der Marienfeſte, den Feſten des hl. Auguſtin und der hl. Urſula gefaſtet. Täglich war von der Komplet bis um 7 Uhr früh Stillſchweigen geboten. Die Geißel kam nur als Mittel zu gewiſſen harmloſen Mortifikationen z. B. den Disziplinen auf die flache Hand, die man ſich bei beſtimmten Vergehen auszubitten hatte, nicht als Werkzeug eigentlicher Beſtrafung in Anwendung. Aus dem Orden auszutreten, um eine andere religiöſe Genoſſenſchaft zu gründen oder zu reformieren oder eine höhere Würde in einem anderen Orden zu erhalten, war ſtreng verboten. Kein Kloſter ſollte mehr als 60 Chorfrauen und 20 Laienſchweſtern enthalten. — Neben der Pariſer Kongregation des Ordens der Urſulinerinnen bildeten ſich eine Reihe anderer zum Teil umfaſſender Kongregationen mit den Mutterhäuſern zu Toulouſe 1615, Bordeaux 1618, Lyon 1619, Dijon 1619, Tulle 1621, Arles 1624 und Avignon 1627 (Helyot IV, 178 ff.). Von Frankreich verbreitete ſich der Orden nach der Schweiz und Deutſchland. Ein Kloſter der Urſulinerinnen von Dijon wurde 1659 in Luzern und von hier aus 1695 in Freiburg i. B. begründet. Beſondere Bedeutung für Deutſchland hatte die Kongregation von Bordeaux, von der das ganze katholiſche Deutſchland mit Klöſtern überzogen wurde, deren wichtigſte die Klöſter zu Köln 1639, zu Prag 1635, zu Meßkirch in Baden 1660, zu Wien 1660, zu Erfurt 1667 und zu Düſſeldorf 1685 waren.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kamen ſie nach Portugal (Pereira) und Irland (Cork). Bereits 1670 war auf Naxos in Griechenland ein Urſulinerinnenkloſter errichtet. Nach Amerika gelangte der Orden 1639, in welchem Jahre zu Quebec in Kanada das erſte Kloſter erſtand, in den Vereinigten Staaten wurde 1727 in New-Orleans, in Braſilien 1751 das erſte Kloſter gegründet. Zur Zeit ſeiner größten Aus-

dehnung um den Anfang des 18. Jahrhunderts umfaßte der Orden 20 voneinander unabhängige Kongregationen mit 350 Klöstern und c. 15—20000 Nonnen. Neben diesen regulierten Ursulinerinnen gab es in Italien und der Schweiz noch nicht regulierte oder kongregierte und Tertiarierinnen der hl. Ursula, die, obwohl sie keine Gelübde ablegten, den Jugendunterricht betrieben. Bei ihnen ist eine Beeinflußung durch den jesuitischen Geist noch stärker nachweisbar. Sie trieben alljährlich acht Tage hindurch die geistlichen Exerzitien Loyolas, unterrichteten täglich kleine Mädchen, katechisierten an Sonntagen auch erwachsene Personen, besuchten Kranke, spendeten Almosen und hielten alle Freitage eine Konferenz unter sich. Sie trugen keinen Schleier, sondern nur ein schwarzes Gewand wie die übrigen Ursulinen.

Wie allen Mönchs- und Nonnenorden brachte auch den Ursulinen die französische Revolution und die Säkularisation in Deutschland eine starke Schmälerung ihrer Klöster. In Frankreich gingen sämtliche Klöster zu Grunde. Erst unter Napoleon I. wurden die Ursulinen zwar nicht als Orden, aber als Unterrichtsgesellschaft durch Dekret vom Jahre 1806 zugelassen. Es entstanden nun wieder in Frankreich eine Reihe von Kongregationen von Troyes 1806, die bald 27 Filialen, darunter ein Kloster in Paris zählte, ferner die von der säkularisierten Ursuline Giponlin für den Jugendunterricht gegründeten Soeurs de St.-Roch mit dem Mutterhause zu Felletin (Ch. Tyk, Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses du XIX. siècle, Louvain 1892) und endlich die durch ihre Leistungen im Gebiete der Armenschule und der Krankenpflege hervorragende Kongregation von Chavagnes in der Vendée, die sog. Ursulinerinnen von Jesus mit 400 Schwestern und mehr als 50 Filialklöstern.

In Deutschland waren der Säkularisation die bayrischen Klöster zum Opfer gefallen, von denen später Landshut, Straubing und Würzburg wieder erstanden. In Preußen, wo der 7jährige Krieg, die napoleonischen Kriege und die Säkularisation die meisten Klöster vernichtet hatten, erstanden vor allem durch die eifrige Thätigkeit der Oberin des Breslauer Klosters Ursula Hermann um die Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Neugründungen, von denen Aachen 1848, Hersel bei Bonn 1852, Trier 1853, Berlin 1854, Ratibor 1863, Boppard 1867 noch bestehen. Während des Kulturkampfes in den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts hatten die Ursulinerinnen ihre Klöster verlassen müssen, seit 1887 aber wurde ihnen die Rückkehr nach Preußen verstattet und Neugründungen entstanden zu Eutin 1888, zu Königsstein im Taunus 1891 und zu St. Johann 1895. Im ganzen bestehen in Deutschland noch 36 Ursulinerinnenklöster, unter denen außer den bereits genannten Breisach und Villingen in Baden, Düsseldorf, Geilenkirchen, Köln, Mühlheim an der Ruhr, Kalvarienberg, Osnabrück, Haselünne, Breslau, Liebethal und Schweidnitz zu nennen sind. In Österreich-Ungarn sind die Ursulinerinnen die stärkste Frauenkongregation, sie besitzen dort 28 Klöster. Die 134 Ursulinerinnenklöster in Frankreich sind durch das Kongreganistengesetz vom Jahre 1904 aufgehoben. Der Orden ist noch in der Schweiz mit 2, in Belgien mit 24, in Holland mit 15, in Großbritannien mit 8, in Spanien mit 2, in Portugal mit 3, in Italien mit 17 Klöstern vertreten.

In Italien giebt es noch nicht kongregierte Ursulinerinnen. 1864 wurde mit Genehmigung Papst Pius IX. von der Gräfin Elisabeth Grivelli das ursprüngliche Institut der Angela Merici wieder errichtet. Die Mitglieder der Kongregation von Brescia und die des frommen Vereins von der unbefleckten Empfängnis leben als weltliche Ursulinen in ihren Familien. Sie legen nur das Gelübde der Keuschheit ab und wirken als Erzieherinnen in vornehmen Familien.

In Nordamerika haben die Ursulinerinnen 24 Klöster, in Südamerika 5, in Asien und Java 3, in Afrika 2 Tenez in Algier und Barberton in Transvaal, in Australien 1 zu Armidale, das während des deutschen Kulturkampfes von aus Duderstadt in Hannover vertriebenen Ursulinerinnen gegründet wurde. Die Gesamtzahl der Schwestern giebt Heimbucher (I,519) auf etwa 4500 an.

Papst Leo XIII. hat, ähnlich wie bei den Benediktinerorden, auch bei dieser lose zusammengefügten Genossenschaft durch ein Schreiben vom 21. Juli 1899 an alle Bischöfe, in deren Diöcesen sich Ursulinen finden, versucht, einen festeren Zusammenhang herbeizuführen. Die vereinigte Kongregation sollte in Rom ihren Centralsitz erhalten.

Die Bedeutung des Ordens besteht heute vor allem in dem Unterricht, den die Ursulinen weniger in der Mädchenvolksschule, als in der höheren Töchterschule ausüben. Die Erziehung von Mädchen in Pensionaten, die mit Industrie- und Kunstschulen verbunden sind, die Heranbildung von Lehrerinnen und Erzieherinnen haben sie sich zur Auf-

gabe gemacht. Dabei iſt die Erziehung natürlich ſtreng kirchlich abgezweckt und ſoll zum fleißigen Empfang der hl. Sakramente, zum täglichen Beſuch der hl. Meſſe, zur Lektüre der hl. Legende, zur Kontemplation und Gewiſſenerforſchung, endlich zur Pflege der religiöſen Kongregationen, vor allem des Bundes der Marienkinder und des Apoſtolats der chriſtlichen Töchter oder der Erzbruderſchaft der hl. Angela anleiten.

**G. Grützmacher.**

**Uruguay.** — Litteratur: Dr. Araújo, Geogr. nacional de la Republica Oriental del Uruguay, 2. Aufl. 1895; T. C. Dawſon, The South-American Republics, 1. Bd 1903; C. M. Maeſo, Desr. general de la Republica Oriental del Uruguay 1900; Handbuch des Deutſchtums im Auslande 1906; Encyclopedia Britannica; Briefl. Mitt. von Bänziger, Paſtor in Montevideo.

Die Republik wurde 1828 ein ſelbſtſtändiger Staat. Infolge des Unabhängigkeitskrieges des heutigen Argentinien gegen Spanien war das bis dahin ſpaniſche Gebiet am Uruguay, „Banda Oriental" genannt, von Braſilien beſetzt worden, was aber Argentinien von 1825—1828 mit den Waffen erfolgreich rückgängig machte. Zum friedlichen Ausgleich ſchuf gleichwohl Englands Vermittlung aus dem umſtrittenen Lande den neuen Staat, welcher 1830 ſeine Verfaſſung erhielt. In dieſer iſt zwar die römiſch-katholiſche Religion als die des Staates anerkannt, aber auch allen anderen Kulten Duldung zugeſichert.

Die Bevölkerung, im ganzen über 700 000 Seelen (1900: 683 000) auf 186920 qkm, beſteht der Abſtammung nach zum größten Teil aus Meſtizen, abgeſehen von den Einwanderern und Anſäſſigen des 19. Jahrhunderts, ſeien es Europäer oder Braſilianer und Argentinier. Sie ſind faſt durchweg katholiſch, wie ja ſchon die erſte wirkliche Koloniſation des Landes durch Miſſionsthätigkeit der Jeſuiten unter Philipp III. vorgenommen wurde, deren Orden allerdings dem Geſetze nach die Republik zu meiden hat. Sehr ſpät aber wurde das Gebiet zu einer ſelbſtſtändigen Diöceſe, nämlich am 15. Juli 1878, natürlich mit dem Biſchofſitze in der Hauptſtadt. Sie umfaßt 40 Pfarreien mit 18 Filialen, von 130 Prieſtern bedient.

Den proteſtantiſchen Konfeſſionen gehören etwa 5500 Bewohner an. Unter ihnen ſind die Deutſchen infolge der ſtarken Einwanderung von Schweizern am zahlreichſten. Sie beſitzen jedoch nur zwei organiſierte Gemeinden, die eine (ſeit 1857) in Montevideo, welche ein würdiges Gotteshaus zu bauen im Begriffe ſteht, die andere in Nueva Helvetia; die erſtere beſteht z. B. aus 150 Familien und hat an einer gehobenen Volksſchule eine Stütze für die Weiterentwickelung. Auch die viel zahlreichere zweite Gemeinde beſitzt eine Schule. Beide ſchloſſen ſich der „Evangeliſchen La Plata-Synode" an und unterſtellten ſich dem Berliner Oberkirchenrat. — Älter und vermögender iſt die Anglikaniſche Gemeinde mit Schule und etwa 1800 Seelen. Dazu beſteht eine beträchtliche Methodiſtengemeinde, von den Vereinigten Staaten Nordamerikas aus gegründet. — Der franzöſiſchen Sprache in Kirche und Schule bedient ſich eine Waldenſer-Gemeinde, aus Piemont größerenteils eingewandert. — Das Unterrichtsweſen des Staates iſt verhältnismäßig ſehr gefördert. Es findet obligatoriſcher und unentgeltlicher Beſuch der Volksſchule ſtatt und man zählt nahezu 900 Schulen (500 öffentliche und 400 private), von welchen in Montevideo 620 ſich befinden, 53 in Salto. Jedenfalls weiſt Uruguay unter den Staaten Süd- und Mittelamerikas den regſten Schulbeſuch auf. Seine Univerſität in der Hauptſtadt beſitzt drei Fakultäten (Recht, Medizin, Mathematik). **W. Götz.**

**Uſia** ſ. Iſrael, Geſch. bibl., Bd IX S. 475, 4.

**Uſſher** (auch Uſher), Jakob, Erzbiſchof von Armagh, geſt. 1656. — Litteratur: Bernard, Life of U. mit der Grabrede, 1656; mit Erweiterungen abgedr. von Clarke in Lives of thirty-two English Divines 1677, S. 277 ff.; R. Parr, Life of U. 1686 (ausgezeichnet durch Abdruck der Korreſpondenz U.s); W. Dillingham, Vita U. 1700; Th. Smith, Vita 1707; J. Aikin in der Biographia Britannica (vgl. d. Artikel) 1812; derſ., Life of U. 1812; Elrington, Life 1848 (mit neuen Briefen); W. Ball, Usher-Memorials 1889; ferner Woods Fasti Oxon. (herausg. v. Bliß); Harris, Ware 1739, vol. I; Granger, Biograph. Hist. of England 1779, II 162; Mant, Hist. of the Church of Ireland 1840, vol. I; Reid, Hist. of the Presbyterian Church in Ireland (herausg. v. Killen) 1867, vol. I; Mitchell u. Struthers, Minutes of Westminster Assembly 1874; Cheſter, Westminster Abbey Registers 1876, S. 126; Stubbs, Hist. of the University of Dublin 1889; Foſter, Alumni Oxon. 1892, IV 1532; Sidney Lee, Dict. of. Nat. Biogr. LVIII, 64; Encycl. Britan. vol. XIX.

Den geſchichtlichen Namen verdankt U. ſeinen wiſſenſchaftlichen Leiſtungen auf dem Gebiete des kirchlichen Altertums, deren Anſätze zum Teil noch in Anſehn ſtehen, nicht aber ſeinem Anteile an den kirchenpolitiſchen Auseinanderſetzungen der Zeit. Zur Durchſetzung ſeiner kirchlichen Ideale in den Kämpfen, die in einer die Volksſeele tief und folgenſchwer bewegenden Epoche zwiſchen Prälatur und Puritanertum ausgetragen wurden und eine neue Phaſe des engliſchen Kirchentums bezeichnen, fehlte dem Kirchenmanne der Wagemut und der rückſichtsloſe Eigenwille, der mit harter Fauſt die Sätze trotzig und kantig und um den Ausgang unbekümmert auf den Tiſch der Zeit wirft. Aber als theologiſcher Schriftſteller iſt er durch die glückliche Vereinigung von Gelehrtengaben, raſtloſen Sammeleifer, kritiſche Kraft, geſundes Urteil, Vertrautheit mit den Lebensproblemen der Vergangenheit und Darſtellungsgabe ausgezeichnet. — Von Irland ausgehend iſt ſeine Lebensarbeit zwiſchen ſeinem Vaterlande und England durch 3 Jahrzehnte hindurch geteilt geblieben, um zuletzt ausſchließlich dieſem an einer bedeutungsvollen Wendung ſeiner kirchlichen und politiſchen Geſchicke zu dienen. —

Aus dem angeſehenen Geſchlechte der noch jetzt blühenden Nevilles entſproſſen — ein Neville hatte 1185 den ihm von John Plantagenet verliehenen Amtstitel ostiarius (usher) mit Bewilligung des Königs als Familiennamen angenommen, — wurde U. als Sohn des Jakob U., der am Königsgerichte in Dublin eine höhere Stellung einnahm, am 4. Januar 1580 in der St. Nicholas-Parochie von Dublin geboren. In der damals blühenden Schule der beiden Schotten Fullerton und Hamilton, zweier politiſcher Agenten Jakobs VI. von Schottland, die unter der Deckung pädagogiſcher Abſichten politiſche Zwecke, Verbindung des iriſch-proteſtantiſchen Adels mit ihrem Herrn verfolgten, übrigens ſtark religiös intereſſierter und wiſſenſchaftlich hervorragender Männer, vorgebildet, trat U. auf Veranlaſſung ſeines Oheims, des nachmals (1595—1613) zum Erzbiſchof von Armagh erhobenen Henry U. im Januar 1593/94 in das Trinity College, Dublin ein. Seine Studien umfaßten hier die griechiſche Sprache, die Ariſtoteliſche Philoſophie, Geſchichte und Hebräiſch, wobei ein früh ſich entwickelnder Sinn für theologiſche und chronologiſche Probleme, verbunden mit eiſernem Fleiße, ihn zum ſyſtematiſchen Studium aller ihm damals erreichbaren Werke über dieſe Wiſſensgebiete trieb. In den Jahren 1597 bis 1600 nahm er die üblichen Grade, wurde Fellow von Trinity Coll. und ließ ſich, nachdem er ſeinem väterlichen Vermögen zu Gunſten ſeiner Verwandten entſagt, von ſeinem Oheim 1601 die geiſtlichen Weihen erteilen, obwohl er das kanoniſche Alter noch nicht erreicht hatte und den Lieblingswunſch ſeines Vaters, der ihn für das Rechtſtudium beſtimmt hatte, damit durchkreuzte. Schon 1605 wurde er zum Hauptpfarrer von Finglas, um dieſelbe Zeit zum Kanzler der St. Patrick's Kathedrale in Dublin und 1607, nachdem er einen theologiſchen Grad erworben, zum Lektor der Theologie ernannt.

Alle dieſe Ehren fielen ihm in den Schoß, weil er aus einem lebendigen Empfinden für die die Zeit bewegenden religiöſen Mächte heraus und um die Erſchließung geiſtiger Bildungsmöglichkeiten bemüht, früh die Schwingen ſeines Geiſtes geregt und durch glückliches Eingreifen in die damals von der römiſchen Kontroverſe beherrſchten Strebungen und Stimmungen ſeinem jungen Namen Achtung zu verſchaffen gewußt hatte.

Schon 1599 hatte er durch eine philoſophiſche Disputation, die bemerkenswerten Scharfſinn und eine nicht gewöhnliche Beleſenheit in den Vätern verriet, die Augen auf ſich gezogen; als ihn hierauf der gelehrte Jeſuit H. J. Fitzſimons mit Bellarminſchen Theſen öffentlich angriff, brachte der kaum 20jährige U. ſeinen Gegner nicht nur zur ſofortigen Aufgabe der litterariſchen Fehde, ſondern auch zu dem Zeugnis, U. ſei ein iuvenis praecocis sapientiae, non malae indolis, „unter den Nichtkatholiken der Zeit der gelehrteſte Mann.“ — Dieſe Sache hatte zur Folge, daß er von da ab der Löſung der iriſch-römiſchen Frage als dem z. B. alle andern Intereſſen in den Hintergrund drängenden Probleme ſeine Kräfte und Neigungen zuwandte. Die Waffe zum Streit ſuchte und fand er in den Schriften der Kirchenväter, deren Studium er in täglicher lectio continua, 18 Jahre hindurch, bis er „ſie alle durchſtudiert hatte“, betrieb. Dieſen patriſtiſchen Studien hatte er, als er in den nun folgenden Jahren, die in dem von politiſchen und konfeſſionellen Kämpfen zerriſſenen Lande eine Menge alter Bindungen löſten, mit immer ſtarker, je und dann entſcheidender Hand in das kirchliche Werden und Geſtalten eingreifen durfte, in erſter Linie ſeine Erfolge zu verdanken. —

Auch die Berührungen mit dem Geiſtesleben Englands, die um dieſe Zeit bei ihm einſetzen, wurden für ihn in dieſer Richtung bedeutungsvoll. Als im Dezember 1601 die Engländer in der blutigen Schlacht bei Kinſale den iriſchen Aufſtand niedergebrochen hatten, war von den Offizieren der ſiegreichen Armee, in der Abſicht, die geiſtige Hebung

des iriſchen Volkes in die Wege zu leiten, aus der Beute eine Summe von £ 700 zur Gründung einer Univerſitätsbibliothek zur Verfügung geſtellt worden. Da in Irland wiſſenſchaftliche Kultur bis dahin noch keine Stätte gefunden, wurde U., der durch ſeine ausgedehnten Altertumſtudien für die Miſſion am meiſten ſich empfahl, mit ſeinem Freunde Luke Chaloner 1603 zur Erwerbung geeigneter Bücher und Handſchriften nach England geſchickt. Dieſe Reiſen, von da ab in kurzen Zwiſchenräumen wiederholt (bis zum Jahre 1640), brachten ihn auf die Bahn, die ihn auf die Höhe ſeines wiſſenſchaftlichen Ruhmes führen ſollte, und haben dem Zwecke, der ſie veranlaßte, im weſentlichen entſprochen. Viel größerer Gewinn indes erwuchs U. perſönlich aus ihnen durch die freundſchaftlichen Beziehungen, in die er zu den engliſchen Bibliophilen und Bibliotheksgründern Sir Thomas Bodley, Sir Robert Cotton, Camden, Selden und Spelman trat. Dieſen Männern verdankte er ſtarke Hilfen zur Löſung ſeiner Miſſion in England.

Aber er war nicht allein der Empfangende. Camden nahm in die neue Ausgabe ſeiner **Britannia** einen Aufſatz über die älteſte Geſchichte Dublins von der Hand U.s auf, qui, wie er in den einführenden Worten bemerkt, **annos varia doctrina et iudicio longe superat**; Spelman lieferte U. für ſein **Glossary** eine gelehrte Abhandlung über das altiriſche Kirchengutsrecht, die durch die gelehrte und ſcharfſinnige Klarſtellung obſoleter Legislaturfragen ihm von dem Herausgeber den Ehrennamen: **literarum insignis pharus** einbrachte. — Nach Irland zurückgekehrt, erhielt er den Lehrauftrag, an der Univerſität die theologiſche Kontroverſe zwiſchen Romanismus und Anglikanismus zu vertreten (die Regiusprofeſſur wurde erſt 1674 eingerichtet), promovierte 1612 zum Dr. der Theologie und wurde 1614 Vizekanzler der Univerſität.

Infolge jenes Auftrags griff U., wegen ſeines gründlichen Wiſſens auf theologiſchem und antiquariſchem Gebiete nun als einer der erſten Männer geſchätzt und durch die Kraft einer innerlich klaren Perſönlichkeit zu einer Höhe des Lebens gelangt, die Freund und Feind nötigte, mit ihm zu rechnen, um dieſe Zeit in die gereizten kirchlichen Kämpfe zwiſchen den beiden um die Herrſchaft in Irland ringenden Parteien ein.

Die iriſch-proteſtantiſche Kirche, damals ein Spielball engliſcher Begehrlichkeit, war in hoffnungsloſer Lage. Sie verfügte weder über ein anerkanntes Credo noch über eine innere Organiſation. 1560 hatte eine Dubliner Synode das Common Prayer Book zwar formell angenommen, aber die 39 Artikel, welche dieſes vorausſetzte, hatten bei dem ſtreng calviniſch gerichteten Klerus, der in dem engliſchen Import zudem eine Bedrohung der iriſchen Freiheiten argwöhnte, niemals Anerkennung gefunden. Um Klarheit in die Lage zu bringen, berief die (engliſche) Regierung 1615 eine Synode nach Dublin, die nach engliſchem Vorbild die Bildung einer (geiſtlichen) Konvokation zur Beratung innerkirchlicher Fragen, eines kirchlichen Bekenntniſſes und der Selbſtbeſteuerung des Klerus, in die Wege leiten ſollte. U., der als eins der hervorragendſten Mitglieder der Verſammlung, noch unbekümmert um die Dornen des Pfades und mit geſchloſſenen Überzeugungen, ſeine Forderungen auf den Tiſch warf, ſetzte nach längeren Kämpfen die ſog. „Iriſchen Artikel“ durch, die im weſentlichen ſein Werk waren. Antirömiſch und puritaniſch zugleich, halten ſie zwar die Grundſtimmung der **Conf. Anglicana** von 1559 feſt, weichen aber im einzelnen nicht nur nach Form wie Inhalt von ihr ab, ſondern nehmen einerſeits auch die von dem anglikaniſchen Staatskirchentum abgelehnten ſtreng calviniſchen Lambethartikel (von 1595) herüber und richten ſich anderſeits in ſcharfen Wendungen gegen das römiſche Syſtem: der Papſt ſei der Menſch der Sünde, die „katholiſche Kirche nicht die römiſche, ſondern die unſichtbare“, das Opfer der Meſſe „höchſt ſündhaft“, „religiöſe Bilder jeder Art ungeſetzlich“ und unterlaſſen bewußt die Lehre von der Ordination und von der hierarchiſchen Rangordnung des Klerus. — Aber die an dieſen Mittelweg geknüpften Hoffnungen verwirklichten ſich nicht. Die Puritaner im Norden der Inſel lehnten dieſe 104 Artikel trotz ihrer antirömiſchen Schärfe ab, das iriſche Parlament that, obgleich die Synode und der iriſche Primas ſie angenommen und der Vizekönig ſie im Namen des Königs unterzeichnet hatte, das Gleiche, und die Katholiken, durch die puritaniſchen Herausforderungen aufs höchſte erbittert, ſchürten die Stimmung gegen die Artikel und ihren Verfaſſer durch Verdächtigungen in dem Maße, daß Jakob I. bald darauf ablehnte, U. als „einen verkappten Puritaner“ bei Hofe zu empfangen (1619). Erſt ein Schreiben des Iriſchen an das Engliſche Privy Council wandelte den Unwillen des Königs, der an dem Gelehrten zuletzt ſo großes Wohlgefallen fand, daß er ihm das eben erledigte Bistum Meath in Gnaden übertrug (1621). — Nach Irland zurückgekehrt, ſetzte U., obgleich die nun eintretende Änderung des politiſchen Programms ſeitens der engliſchen Regierung die Rückſichtnahme auf die Katholiken zur Pflicht machte, ſeine ganze

Kraft an die Überwindung bezw. Verſöhnung der Römiſchen und hatte, von den Männern der milderen Tonart als Friedensſtörer bei Seite geſchoben, zuletzt die Genugthuung, daß Lord Falkland, der neue Statthalter, in ſeinen Maßnahmen gegen die Verweigerer des Suprematseides (Rekuſanten) zu ihm ſeine Zuflucht nehmen mußte.

Dieſem Regierungsdienſte hatte U. es wohl zu verdanken, daß, als er von 1623—26 mit unbeſtimmtem Urlaub auf der Suche nach alten Drucken und Handſchriften abermals in England war und in dieſer Zeit das iriſche Erzbistum Armagh durch den Tod Dr. Hamptons frei wurde, Jakob I. wenige Tage vor ſeinem Tode U. zum Primas von Irland (22. März 1624/25) durch Übertragung des Erzbistums berief.

Dieſer Königsdank für geleiſtete Dienſte hat ihm in der Folgezeit eine Laſt aufgebürdet, deren Druck und Anſpruch zu überwinden er, da ſeine innere Art auf großzügige Biſchofsarbeit nicht angelegt war, die Kraft nicht beſaß. Die Kirchenprovinz ohne geordneten Dienſt, Pfarreien, Kirchen und Schulen in kläglichem Stande, das Kirchengut an Günſtlinge der Regierung verſchleudert und unter den mit den Maßnahmen des Vizekönigs unzufriedenen Katholiken eine gefährliche Gärung. Als Falkland einzulenken begann, erhob U. als Führer der proteſtantiſchen Partei Einſpruch gegen „die rechtliche Anerkennung einer abergläubiſchen und götzendieneriſchen Sekte“ und lehnte jedes Entgegenkommen gegen die katholiſchen Wünſche ab. Die Folge war, daß die Regierung nunmehr eine feſtere und klarere Haltung (unter dem rückſichtsloſen Nachfolger Falklands, Lord Wentworth, dem nachmaligen Earl Strafford) annahm und nunmehr der ernſte Verſuch gemacht werden konnte, der alles innere Leben erſtickenden kirchlichen Unordnung ein Ende zu ſetzen. Erzbiſchof Laud that gemeinſam mit Biſchof Bramhall von London aus die einleitenden Schritte, und am 14. Juli 1634 wurde eine Verſammlung (Parlament und Konvokation) berufen, der U. ein Kirchenprogramm vorlegte, das „ohne Lärm“ den Erſatz der 104 Iriſchen Artikel, alſo ſeiner eigenen Schöpfung, durch die 39 Anglikaniſchen Artikel anſtrebte, ein Opfer ſeiner perſönlichen Überzeugungen in der Kirchenfrage, das er mit der ſtillen Hoffnung zu rechtfertigen ſuchte, der Stand der iriſchen Kirche werde, da die 104 und die 39 Artikel weſentlich am gleichen Lehrgut feſthielten, nicht geſchädigt werden. Wentworth, der auf Irland keine, auf die Regierung Karls I. ſehr dringende Rückſichten zu nehmen hatte, verlangte kurzer Hand die Annahme der Conf. Angl. und ſetzte ſeinen Willen gegen U.s halbherzige, auf die iriſche Selbſtſtändigkeit gerichtete Rettungsverſuche durch. Nur bei der Beratung der engliſchen Canons (Beſtimmungen über Kultfragen und Weihen) blieb der Primas auf ſeinen Forderungen inſoweit feſt, als er die Umarbeitung des Bramhallſchen Entwurfs erzwang und ihm in einigen Artikeln (Ordnung des Gottesdienſtes, Kirchenſchmuck, Erteilung der Weihen u. a.) einen mild puritaniſchen Zug gab. Hatte er damit dem anglikaniſchen Hochdruck, der unter den Forderungen der religiös-politiſchen Zeitlage alle Mittel, Rechtsbruch und Vergewaltigung der Gewiſſen, für erlaubt hielt, nachgegeben, ſo wurde dieſe gefällige Beugung vor der Laudſchen Uniformierungspolitik in der Folge der Anlaß bitterer Anfeindungen, die der proteſtantiſche Hauptſtamm der Inſelbevölkerung, die entſchieden puritaniſch geſinnten ſchottiſchen Anſiedler im Norden, gegen ihren „höflichen und käuflichen“ Primas richteten.

Endlich verſuchte er, nachdem Wentworth die berüchtigte High-Commission in Irland durchgeſetzt und U. deren Leitung übertragen hatte, an ſeinem Teile deren harte Beſtimmungen inſoweit zu mildern, als er keinen Katholiken wegen ſeiner religiöſen Ueberzeugungen verfolgen ließ; ihre rechtliche Anerkennung indes hat er ſein ganzes Leben hindurch mit allen Rechtsmitteln, deren er habhaft werden konnte, ebenſo energiſch bekämpft, wie er die Vergewaltigung Andersgläubiger in Gewiſſenſachen verwarf. —

Auch in den ſtaatsmänniſchen Geſchäften, in die vom Jahre 1640 ab ihn ſeine engliſche Lebensepiſode zog, fehlte ihm die durchgreifende und glückliche Hand. Den Aufgaben einer Zeit, die trotz aller Verirrungen und Maßloſigkeiten an großen, charaktervollen Männern reich war, war er nicht gewachſen. Selbſt nach den iriſchen Erfahrungen vermochte er nicht, die Menſchen und die Dinge nach dem inneren Werte ihres Rechts und ihrer Wahrheit zu meſſen; indem er auf die Dinge ſah in ihren Beziehungen zu den Menſchen, geriet er in Schwierigkeiten und Verwickelungen, an denen nicht immer ſeine ſchlimme Zeit, ſondern er ſelbſt mit ſeinen gebrochenen Überzeugungen ſchuld war.

In Irland hatte die Unmöglichkeit, Ordnung in die kirchliche Lage zu bringen, die brüsken Rückſichtsloſigkeiten des Statthalters, der Groll und Argwohn der mit puritaniſchen Brocken dürftig abgeſpeiſten Proteſtanten und der verbitterte Grimm der Katholiken ihm die Freude an der Arbeit verdorben, vielleicht auch die Unzulänglichkeit der eigenen Kraft gezeigt.

Als er mit einem neuen Urlaube im März 1640 Armagh verließ, um in England ſeiner litterariſchen Muße zu leben, ahnte er nicht, daß er in ein Land der Stürme ging. Im November wurde das Lange Parlament eröffnet, in dem das Loſungswort der Großen Rebellion fiel, mit der dort aufgeworfenen Frage nach dem göttlichen Rechte des Epiſkopal- oder Presbyterialſyſtems, die damals die Parteien zu maßloſen Ausſchreitungen trieb. Die engliſchen und ſchottiſchen Puritaner und die eben aufkommenden Jndependenten, vom raſch aufſteigenden Einfluß im Parlament trunken gemacht, bedeuteten von Sitzung zu Sitzung eine immer drohendere Gefahr für Bistum und Prälatur. Da ſchien U.s Stunde gekommen zu ſein, der, als ein Mann in der Gunſt des Königs und von 1634 her auch als ein den Jntereſſen der Puritaner wohlgeneigter Prälat, nach beiden Seiten zu vermitteln und die verbindenden Fäden in der Hand zu halten wie kein anderer geeignet war. Durch häufige Predigten vor den Parlamentsführern und in ſeinem Verkehr mit den puritaniſchen Drängern ſuchte er die Spannung zwiſchen den Parteien abzumindern, entwarf, um den Jntranſigenten den Wind aus den Segeln zu nehmen und um zu retten, was noch zu retten war, über die im Sinne eines gemäßigten Epiſkopalſyſtems anzuſtrebende Neuordnung der kirchlichen Angelegenheiten, ſonderlich der Verfaſſungsfragen, eine Denkſchrift, die, unvollendet und für die Öffentlichkeit noch nicht beſtimmt, entwendet und ohne ſein Vorwiſſen unter dem Titel **Directions of the Archbishop of Armagh concerning the Liturgy and Episcopal Government** gedruckt wurde. Sie wurde von ihm ſelbſt mit Hilfe einiger einflußreicher Parlamentarier verfolgt und unterdrückt, ſo daß Zweifel auf die Textechtheit eines der bedeutſamſten kirchlichen Dokumente jener Zeit gefallen ſind; aber am 12. März nahm ein geiſtlicher Ausſchuß und kurz darauf die puritaniſchen Führer den Entwurf, der an die Stelle der Biſchöfe Superintendenten geſetzt wiſſen wollte, an, und Karl I. griff ſpäter, um aus ſeinen letzten Nöten einen Ausweg zu finden, (kurz vor ſeinem Tode 1648) darauf vergeblich zurück; ſein Sohn Karl II. indes legte ihn bei ſeiner Rückkehr zum Throne (1660) ſeiner **Declaration** zu Grunde.

Auch im Hochverratsprozeß gegen Strafford blieb U.s Haltung nicht ganz einwandfrei. Von Karl in den engern Ausſchuß gezogen, warnte er zwar, als der einzige Mann, den König, das Todesurteil zu unterzeichnen, wenn er „nicht von Straffords Hochverrat völlig überzeugt ſei", vergoß aber Thränen nach der Unterzeichnung und wagte auch einige abfällige Worte vor dem Könige, aber doch nichts mehr als dieſe. —

Jn Jrland waren inzwiſchen infolge des dort ausgebrochenen blutigen Aufſtands (1641) geſetzloſe Zuſtände eingetreten, die U. durch den Verluſt ſeiner Habe zum armen Manne gemacht hatten; nur ſeine große Bibliothek in Drogheda, die ſpäter nach London kam, war aus dem Untergang gerettet worden. Das hatte den König veranlaßt, ihm das engliſche Bistum Carliſle zu überweiſen, das ihm zwar, infolge der kriegeriſchen Wirren im engliſchen Norden, Einkünfte nicht brachte, aber in der Folge inſofern bedeutſam für ihn wurde, als ſeine Berufung zu der Weſtminſterverſammlung durch die engliche Prälatur zum Teil mit veranlaßt wurde. Hier wurde in den Beratungen vielfach auf U.s Jriſche Artikel zurückgegriffen; in der Schlußredaktion hat die Konfeſſion die Anlage, Aufeinanderfolge und die Überſchriften der U.ſchen Vorlage herübergenommen — nur zwei neue Artikel, von der Gewiſſensfreiheit und der Ehe, ſind dazu gekommen, — aber ſein in den **Directions** vorgetragener Vorſchlag eines zur Superintendentur erniedrigten Epiſkopats, an dem die Puritaner freilich ihr Wohlgefallen hatten, fiel durch den Einſpruch des Königs. Jnfolgedes zog U. ſich von den Beratungen zurück und ſchleuderte nun ohnmächtige und heftige Vorwürfe gegen „die geſetzloſe und ſchismatiſche Verſammlung". Das Unterhaus ließ ſeinen Namen aus der Mitgliederliſte ſtreichen, ſeine Privatbibliothek konfiszieren und ihn perſönlich bedrohen. So verbrachte er die nächſten Jahre ruhelos auf der Flucht bei royaliſtiſchen Freunden bis zum Jahre 1646, wo er, vor dem **Court of Examiners** wegen ſeiner Beziehungen zum Könige in Unterſuchung genommen, aber wegen mangelnder Beweiſe freigegeben, in London ſeine antiquariſchen Studien wieder aufnehmen konnte. Hier wählten ihn ſeine politiſchen Freunde, die hochangeſehene Juriſtengilde von Lincoln's Jnn, (1647) zu ihrem Prediger; auch in ſeinem Bistum Carliſle ſcheint er um dieſe Zeit in den Bezug von Einkünften gekommen zu ſein, ſo daß er in ſeinen letzten Lebensjahren vor äußerem Mangel geſchützt blieb. —

Um ſo tiefer berührte ihn der Ausgang der royaliſtiſchen Tragödie. Als Karl ſeine letzten Verhandlungen mit dem Parlament, gegen deſſen unverſöhnliche Maßnahmen U. vom November 1648 an in ſeinen Predigten von Lincoln's Jnn gedonnert hatte, wieder aufnahm, berief er neben anderen Biſchöfen auch U. zu ſich, der ihn zwar in der Biſchofs-

frage auf die oben angedeutete Mittellinie zu drängen ſuchte, anderſeits aber in den Verhandlungen mit den zur letzten Entſcheidung entſchloſſenen Diſſenters mit ſeinen royaliſtiſchen Überzeugungen rückhaltslos herausging. Nach dem jähen Abbruch der Verhandlungen kehrte er von Carisbrook Caſtle, wo er in der Umgebung des gefangenen Königs ausgeharrt hatte, nach London als Gaſt zu der ihm befreundeten Gräfin v. Peterborough zurück und mußte von deren Hauſe aus „mit aufgehobenen Händen im Gebete ringend und unter Kummer, Schwachheit und Alter zuſammenbrechend", den Vorbereitungen zur Hinrichtung des von ihm ſo ſehr geliebten Königs zuſehn. —

Eine Einladung Richelieus, der ihm nach dem Fall des Königs eine Penſion und freie Religionsübung in Frankreich angeboten haben ſoll, entſprach er nicht. Vielleicht aus Erwägungen heraus, die infolge der anfangs wohlwollenden Haltung des Lord Protektors den faſt gebrochenen Greis auf eine Rettung eines Teils ſeiner kirchlichen Ideale noch hoffen ließ. Einer Bitte um freie Religionsübung, wenigſtens in privaten Kreiſen, die er als Führer der Londoner epiſkopalen Geiſtlichen an Cromwell richtete, wurde anfangs entſprochen; als U. indes um ſchriftliche Zuſage bat, fuhr Cromwell gekränkt auf und lehnte ſchroff ab.

Dieſe Abweiſung war der letzte Schlag, der ihn traf und ſeine letzten kirchlichen Hoffnungen zerbrach. Faſt erblindet zog er ſich zu ſeinen wiſſenſchaftlichen Arbeiten zurück und erlag einer Lungenentzündung, die ſeine letzten Kräfte raſch verzehrte. „Vergib mir, Herr, meine Sünden, inſonderheit meine Unterlaſſungſünden", das ſollen ſeine letzten Worte geweſen ſein. Am 21. März 1656 entſchlief er, völlig gebrochen im 76. Jahre ſeines Lebens. — Die reichhaltige Bibliothek, die er bei ſeinem Abſcheiden noch beſaß, wurde vom Protektor John Owen zur Prüfung überwieſen, ſodann für 22 000 £ angekauft und nach dem New College von Dublin übergeführt, endlich nach Karls II. Rückkehr nach Whitehall von dieſem dem Trinity College in Dublin, mit dem U. ſein ganzes Leben hindurch in enger Verbindung geblieben war, als Königsgeſchenk überwieſen. —

Ein erfreulicheres und einheitlicheres Bild als U.s organiſatoriſche und politiſche Arbeit bietet die Betrachtung ſeiner kirchlichen und wiſſenſchaftlichen Leiſtungen. Ausgezeichnet durch ein treffliches Gedächtnis, ein Gelehrter von reichem Wiſſen und großem Scharfſinn, hat er die theologiſche Wiſſenſchaft ſeiner Epoche in hervorragender Weiſe beeinflußt und ihr in einigen Disziplinen das Gepräge ſeines Geiſtes gegeben. Seldens Zeugnis, er ſei vir summa pietate et integritate, iudicio singulari, usque ad miraculum doctus et literis severioribus promovendis natus, ſpricht, wenn auch nicht ohne den paneghriſchen Zug der Epoche, das allgemeine Urteil der Zeitgenoſſen aus. Daß er, ein überzeugter Berater Karls I. und zugleich von Cromwell hochgehalten, in den kirchlichen Kämpfen der Zeit von den beiden um die Macht ringenden Parteien, den Royaliſten und den Presbyterianern, geehrt und wiederholt als Schiedsrichter in den ſchwierigen, durch perſönliche Leidenſchaft verwirrten Fragen in Anſpruch genommen wurde, beweiſt, daß beide Seiten ſeine geiſtige Überlegenheit und die Ehrlichkeit ſeines Wollens anerkannten. Mit Laud, deſſen hochkirchliches Ideal dem ſeinen nicht entſprach, ſtand er von 1628—40 in angeregtem Briefwechſel; beide verband das Intereſſe an der Wiſſenſchaft, die Liebe zum Altertum und der Gegenſatz gegen Rom, über deſſen theologiſch-politiſche Ziele freilich ihre Anſchauungen auseinander gingen; auch die Uniformierungstendenzen Lauds teilte U. nicht, vertrat aber mit ihm die Forderung des unbedingten Gehorſams gegen die rechtmäßige Autorität. Aus dieſer Überzeugung heraus betonte er die Pflicht des paſſiven Gehorſams, die er in der Bibel begründet fand, war infolgedes überzeugter Royaliſt, Gegner der rechtlichen Anerkennung des Katholicismus, den er als unbibliſches und grundverderbliches Syſtem bekämpfte, während er die gegen die Katholiken gerichteten Gewaltmaßregeln verurteilte und den nicht ſtaatskirchlichen proteſtantiſchen Gemeinſchaften weit entgegenkam. — Auch dogmatiſch war er freier gerichtet und hielt die ſtrenge Linie des ſtaatskirchlichen Credo nicht inne; über die Prädeſtination dachte er ſtreng calviniſch, während er im Abendmahl über die 39 Artikel hinaus Chriſti Gegenwart als „wirkliche und wahrhafte" faßte. In den erbitterten Kämpfen endlich um die Stellung des Biſchofs vertrat er die Anſicht, daß Presbyter und Biſchof von gleicher Würde, voneinander nur dem Grade, nicht der Ordnung (oder Weihe) nach verſchieden ſeien, der Epiſkopat alſo nur als eine höhere kirchliche Stufe zu gelten habe; das bibliſche Recht der kontinentalen Reformationskirchen erkannte er an, fand aber im Bistum die vollkommenſte, dem kirchlichen Zwecke dienlichſte Form hierarchiſcher Ordnung. — Auch die Formen ſeiner perſönlichen Frömmigkeit trugen den kirchlichen Zug. Als ein „Biſchof

nach apoſtoliſchem Vorbild" hielt er auf die Übung geregelten Gebets und tägliche Hausgottesdienſte. Als die Krone ſeines Biſchofsamts rühmte er die Predigt. Vae mihi, si non evangelizavero! war die Inſchrift ſeines biſchöflichen Siegels, und von ſeinen kirchlichen Anfängen an bis zu ſeinem Tode ſuchte er, wo immer ſich die Gelegenheit bot, die Predigt, die, abweichend von der üblichen gelehrten Form einen ausgeſprochen evangeliſchen Zug aufwies. Sie war immer, rühmen ſeine Zeitgenoſſen, ihrer Wirkung gewiß, weil ſie volkstümlich und bibliſch zugleich war.

In viel geringerem Maße hat U., der Biſchof und Kirchenmann, den Forderungen der Zeit, die alle vorhandene Kraft an die Verwirklichung eines kirchlichen Ideals ſetzte, entſprochen. Weder die Überwindung der Notſtände ſeiner iriſchen Kirchenprovinz, noch die Durchſetzung ſeiner kirchenpolitiſchen Ziele gegen die puritaniſchen und hochkirchlichen Widerſtände iſt ihm beſchieden geweſen. Er war keine Herrſchernatur, die über die Waffe goldner Rückſichtsloſigkeiten verfügte. Dazu fehlte ihm in jener an Helden nicht armen Zeit der furchtloſe Wagemut und die eiſerne Kraft, die im Kampfe um Grundſatz und Gewiſſen bis zu den letzten Entſcheidungen durchhält. —

Seinen Nachruhm und den Platz an dieſer Stelle verdankt er ſeiner umfaſſenden Gelehrſamkeit, der Akribie ſeiner Unterſuchungen, ſeiner gründlichen Kenntnis der britiſchen Handſchriften und ihrer Fundorte in den königlichen Archiven und Biſchofsregiſtern, endlich dem raſtloſen Eifer in der Herbeiſchaffung neuen und wertvollen Materials zur Erhellung unaufgeklärter geſchichtlicher Probleme. Er hat perſönlich und durch ſeine Helfer ein ungeheures litterariſches Material zuſammengebracht, kritiſch geordnet und durch die ihm eigne Art, unter Verzicht auf die Herausarbeitung der oft unter chaotiſchem Bruchgeſtein begraben liegenden religiöſen Werte, die aus den Quellen unmittelbar aufſteigenden Mächte einer ſchöpferiſchen Vergangenheit auf die zur Diskuſſion geſtellten Gegenwartsprobleme wirken zu laſſen, der geſchichtswiſſenſchaftlichen Erkenntnistheorie auf damals noch dunkeln Gebieten der Theologie und Archäologie bemerkenswerte Dienſte geleiſtet und durch ſeine Unterſuchungen, die eine weitgehende Vertrautheit mit den Wirklichkeiten der alten und mittleren Zeit verraten und ſeinen Gedankenflug vielfach über die Grenzen der zeitgenöſſiſchen Anſchauungen hinaustrugen, ſich ein bleibendes Gedächtnis geſichert.

Mit ſeinem im Jahre 1613 gedruckten Werke **Gravissimae Quaestionis de Christianarum Ecclesiarum in Occidentis praesertim partibus ab Apostolicis temporibus ad nostram usque aetatem continua Successione et Statu historica Explicatio** (Neudruck London 1663 und Hanoviae 1688), — das, als Fortſetzung der Apologia Jewels gedacht, die anglikaniſche Doktrin nicht nur als die Lehre der ſechs erſten Jahrhunderte, wie Jewel es getan, in Anſpruch nahm, ſondern ihr Recht auch aus der kirchlichen Entwickelung der nachfolgenden neun Jahrhunderte nachwies, während die römiſchen Sonderlehren als Wucherungen am Stamme der wahren Kirche nachgewieſen werden, — trat er mit einem Schlage in die Reihe der beſten zeitgenöſſiſchen Apologeten des Anglikanismus. Den gleichen Gedanken verfolgt ſein lange Zeit als ein Meiſterwerk antirömiſcher Polemik geprieſenes Buch **An Answer to a Challenge . . . wherein the Judgement of Antiquity . . . is truly delivered and the Novelty of the now Romish Doctrine plainly discovered** 1625, das die Übereinſtimmung der anglikaniſchen Artikel mit der Lehre der primitiven Kirche darlegt und die römiſchen Abirrungen nachweiſt, übrigens in freier Stellung zum römiſchen Traditions- und Abendmahlsbegriff. Auch ſeine **Praelectiones theologicae** und der aus ſeinem Nachlaß gedruckte **Tractatus de Controversiis pontificiis** gehören hierher. In ſeiner Unterſuchung **The original Bishops and Metropolitans briefly laid down** 1641 verſucht er dagegen den anglikaniſchen Biſchöfen die apoſtoliſche Succeſſion gegen die Angriffe der Presbyterianer zu vindizieren. — Als er in demſelben Jahre, um zwiſchen den kirchlichen Gegenſätzen zu vermitteln, mit ſeiner **Reduction of Episcopacy unto the form of Synodical Government, received in the Ancient Church** (von Bernard 1647 herausg.) hervortrat, wurde er des Bruchs mit ſeinen Überzeugungen beſchuldigt. Biſchof und Presbyter ſind nach ihm eine apoſtoliſche Inſtitution, dem Range, nicht dem Weſen nach unterſchieden; der Kirche von Epheſus hat nach AG 20, 17—28 ein Kollegium von Presbytern vorgeſtanden, deſſen Leitung in der Hand eines Vorſitzenden (des „Engels der Gemeine") lag. Auf den Linien dieſes Vorgangs ſei die Neuordnung der anglikaniſchen Verhältniſſe zu ſuchen, die Prieſter (und Kirchenvorſteher) mit der Aufſicht über die Zucht, Unterbiſchöfe mit Abhaltung monatlicher Synoden über Lehr- und Disziplinfragen, Biſchöfe (oder Superintendenten) mit dem Vorſitz in den alljährlichen Diöceſanſynoden

(der Pfarrer und Suffragane), endlich die Erzbiſchöfe mit der Leitung der Provinzialſynoden, die alle drei Jahre den geſamten Klerus vereinigen und gegebenen Falls zu einer Nationalſynode zuſammentreten, zu betrauen. Alſo Theſen, die nur als ein Verſuch zur Überwindung der die Zeit bewegenden Gegenſätze Bedeutung erlangten; doch wurde ſpäter in den Unterhandlungen mit den Diſſenters auf ſie zurückgegriffen und die Vorſchläge U.s den Abmachungen in einer Reihe von Punkten zu Grunde gelegt. —

Seine archäologiſchen Studien haben ſich in erſter Linie mit der Feſtſtellung des geſchichtlichen Standes der älteſten iriſchen und engliſchen Kirche beſchäftigt; im einzelnen gingen ſie auf den Nachweis, daß die iriſch-ſchottiſch-engliſche Kirche vor der römiſchen Miſſion eine reinere Form des bibliſchen, am Evangelium orientierten Chriſtentums darſtelle, deren Grundzüge in der unter Eliſabeth wieder hergeſtellten Reformationskirche ſich wiederfänden. Auf Grund der Vorarbeiten Lelands, Camdens, Spelmans und Cottons um Scheidung und Säuberung des kirchengeſchichtlichen Guts von ſagenhaften Überlieferungen bemüht, wies er in ſeinem Discours of the Religion anciently professed by the Irish and British 1631 die Hochſchätzung der hl. Schrift als religiöſer Norm der altbritiſchen Kirche, die Grundzüge der Rechtfertigungslehre, das Abendmahl in beiderlei Geſtalt, die von der römiſchen Praxis abweichende Oſterfeier und die Nichtigkeit des kurialen Machtanſpruchs über die beiden Inſelkirchen nach. Die im gleichen Jahre erſchienene Veterum Epistolarum Hibernicarum Sylloge (50 Papſtbriefe vom Ende des 6. bis zum 13. Jahrh.) erbringt im weſentlichen das geſchichtliche Material für dieſe Theſe. Und in ſeinem auf gründlichen Quellenſtudien fußenden und durch eine ſchüchterne hiſtoriſche Kritik ausgezeichneten Hauptwerke Britann. Ecclesiarum Antiquitates (1639 und, durch neues Material vermehrt, 1677 und 1687) werden unter Ausſcheidung aller überlieferten ſagenhaften Anſätze die geſchichtlichen Anfänge der Kirchen feſtgeſtellt, die Grundzüge der britiſchen Entwickelung bis Mitte des 7. Jahrhunderts dargelegt und die Verpflanzung der Kirche unter die nördlichen Sämme der Pikten und Scoten, endlich die iriſchen Zuſtände eingehend behandelt. Auch ſeine ältere Schrift Gottescalchi et praedestinatianae controversiae ab eo motae Historia 1613, deren Material einer 1628 in Venedig vom Earl Pembroke für Oxford erworbenen Handſchrift der Barocciſchen Bibliothek entnommen iſt und die eine bis dahin unbekannte Recenſion der Confessiones Gottſchalks enthält, wie die Dissertatio non de Ignatii solum et Polycarpi scriptis, sed etiam de Apostolorum Constitutionibus et Canonibus Clementi attributis 1644; ferner die Praefatio in Ignatium, die Ausgabe der Ignatianiſchen Korreſpondenz, Ignatii Epistolae genuinae 1647, ſodann die editio princeps von Ignatii Martyrium a Philone descriptum, die Annotationes zu Polykarps Briefen, die durch die ſcharfſinnige Ausſcheidung der umfangreichen Interpolationen und die Annahme von dem Vorhandenſein einer von ihm vergeblich geſuchten, erſt 200 Jahre nach ſeinem Tode aufgefundenen ſyriſchen Verſion der Briefe ſeiner Kombinationsgabe ein glänzendes Zeugnis ausſtellen, — ſind kritiſche Gänge auf dem Gebiete der allgemeinen Kirchengeſchichte, zugleich die Vorarbeiten zu einer von ihm vorbereiteten und groß angelegten dogmengeſchichtlichen Theologica Bibliotheca, zu deren Ausführung indes er ſelbſt infolge der ſtürmiſchen Zeiten nicht kam. Nach ſeinem Tode wurde daraus eine Monographie, die Historia dogmat. controversiae de Scripturis et Sacris vernaculis, die für die erſten ſechs Jahrhunderte den Nachweis vom Gebrauch der Landesſprache im Gottesdienſt der britiſchen Kirche bringt, veröffentlicht. — Von ſeinen zahlreichen kleineren Unterſuchungen aus dem Gebiete der bibliſchen und profanen Chronologie, der bibliſchen Textkritik und der kirchlichen Rechtsgeſchichte nenne ich die Annales Veteris et Novi Test. 1650—54 (der Ann. Vet. Test. erſter Druck erſchien in London 1650, die Ann. Nov. Test. una cum rerum Asiaticarum et Aegyptiacarum chronico ebenda 1650, ein Neudruck beider Genevae 1722), deren chronologiſche Anſätze bis in die neueſte Zeit in den Drucken der engliſchen Bibel verwendet wurden (Schöpfung: 4004 v. Chr., Sindflut: 2348, Auszug: 1491, Rückkehr aus Exil: 536); die aus ſeinem Nachlaß herausgegebene (unvollſtändige) Chronologia Sacra; ferner The Principles of Christian Rel. 1654; The Method of the Doctr. of Christian Religion; De Graeca LXX Versione syntagma; Epistola ... de variis textus Hebr. lectionibus 1652; The power communicated by God to the Prince and the obedience required by the subject 1660; The first establishment of the English Laws and Parliament in Ireland und A Discourse showing why and how far the Imperial Laws were received by the old Irish. — R. Parr, ſein Kaplan, hat zugleich mit einem Life U.s, auf das alle ſpäteren Biographen zurückgehen, den ſehr umfangreichen Briefwechſel U.s mit den erſten Gelehrten in England und auf dem Kontinent herausgegeben; eine Ergänzung

dazu bieten die Veröffentlichungen von Parrs Vorgänger, Dr. Bernard (vorſichtig zu benutzen, da B. den presbyterianiſchen Zug in U. ungebührlich unterſtreicht). — Eine Geſamtausgabe der U.ſchen Schriften (mit Biographie) hat Ch. R. Elrington, Regius Prof. of Divinity, unter dem Titel: The whole Works of the Most Rev. James Usher, D. D., with a Life of the Author and an Account of his writings 1847 in 16 Bänden veröffentlicht. —

**Rudolf Buddenſieg.**

**Uſteri,** Leonhard, geſt. 1833. L. Uſteri war der Sohn des gleichnamigen Chorherrn und Profeſſors der hebräiſchen Sprache am Carolinum zu Zürich. Der ältere U. gab zur Reformationsfeier 1819 in Verbindung mit Sal. Vögelin, einen immer noch brauchbaren, ſyſtematiſch geordneten Auszug aus Zwinglis ſämtlichen Schriften in zwei Bänden heraus, bearbeitete auch den hiſtoriſch-litterariſchen Anhang zu Zwinglis Leben von J. C. Heß. Der jüngere U. wurde zu Zürich den 22. Oktober 1799 geboren. Während der Knabe in der Bürgerſchule ſeiner Vaterſtadt wenig Geſchick an den Tag legte und nichts ihn zu feſſeln vermochte, was da gelehrt wurde, entwickelten ſich die Keime des wiſſenſchaftlichen Triebes auf der ſog. Gelehrtenſchule und im Collegium humanitatis in raſchem Verlauf. Der innere Bildungsprozeß begann mit dem erwachenden Gefühl für die Schönheit der Klaſſiker. Veranlaßt zunächſt durch ein exegetiſches Kollegium bei Profeſſor J. Schultheß, gerieten etwas ſpäter die religiöſen Überzeugungen in die Eſſe des kritiſierenden Verſtandes. Abneigung gegen die traditionelle Exegetik des NTs, gegen die Orthodoxie überhaupt, wiederholte aber immer vergebliche Verſuche, eine Mittelſtellung zu gewinnen zwiſchen der kirchlichen Lehranſchauung und den Ergebniſſen der ſubjektiven Denkthätigkeit, förmliches Studium der Klaſſiker unter Bremis Anleitung, beſonders des Sophokles, nachher des Platon, Bekanntſchaft mit der kritiſchen Philoſophie, Begeiſterung für Fichte und Novalis, vollendeter Idealismus, Beſchäftigung mit Schleiermachers Ethik und Dialektik, — das waren nunmehr die Phaſen, welche die mächtig erregte Jünglingsſeele durchlief. Die gärende Gedankenwelt durchbrach endlich die Feſſeln des in ſich gekehrten Naturells, das bis ins 19. Jahr keine Freundſchaft hatte aufkommen laſſen, und nötigte zur Mitteilung an andere. Gelegenheit dazu bot ein kleiner litterariſcher Verein, die Chorherrengeſellſchaft genannt, in der ſich die tüchtigſten Jünglinge, wie H. Nüſcheler, J. U. Benker, Ferd. Meyer, Dav. Schultheß, J. U. Fäſi und Bornhauſer zuſammenfanden, und die durch die wiſſenſchaftliche Regſamkeit, den ſittlichen Ernſt und den vaterländiſchen Sinn ihrer Glieder auch auf die übrigen Studierenden einen wohlthätigen Einfluß ausübte. (Vgl. 14. Neujahrsblatt zum Beſten des Waiſenhauſes, Zürich 1851, S. 12, und: Erinnerung an J. U. Benker, Rektor der thurgauiſchen Kantonsſchule, Frauenfeld 1860, S. 17 ff.) Aber bald gewährte die heimiſche Lehranſtalt dem ſtrebſamen Geiſte nicht mehr die Befriedigung, nach der ihn verlangte. Nachdem U. die theologiſchen Prüfungen beſtanden und die Ordination empfangen hatte, bezog er im Frühjahre 1820 die Univerſität Berlin, wo er während nahezu drei Jahren mit großem Fleiße ſeine philologiſchen, philoſophiſchen und theologiſchen Studien fortſetzte. Böckhs Vorleſungen nahmen ſein volles Intereſſe in Anſpruch. Vor allem aber war es Schleiermacher, der auf die religiöſe Stimmung und theologiſche Denkweiſe U.s beſtimmend einwirkte. Er hörte bei ihm Evangelium Johannis, Apoſtelgeſchichte, Korintherbriefe, Leben Jeſu, Dogmatik, praktiſche Theologie, Geſchichte der modernen Philoſophie und Dialektik. Auch an Hegel wurde nicht vorübergegangen, wiewohl mit Sicherheit behauptet werden darf, daß ſich damals U. zu deſſen Philoſophie noch in kein anderes Verhältnis geſetzt hat, als dasjenige war, welches Schleiermacher zu ihr einnahm.

Ausgerüſtet mit einer wiſſenſchaftlichen Durchbildung von ſeltener Gründlichkeit kehrte der junge Mann nach Zürich zurück, um von jetzt an die gewonnenen Einſichten mit unverwüſtlicher Arbeitsluſt zu verwerten. Schon im April 1823 erſchien ſeine durch die Bretſchneiderſchen Probabilien veranlaßte Commentatio critica, in qua evangelium Joannis genuinum esse ex comparatis IV Evangeliorum narrationibus de coena ultima et passione Jesu Christi ostenditur. In dieſer Schrift, deren größere Hälfte der Nachweis der Differenz, hinſichtlich der Paſſahfeier und der Angabe über den Todestag Jeſu einnimmt, wird mit Geſchick, freilich auf Unkoſten der ſynoptiſchen Tradition, dem Verfaſſer des vierten Evangeliums die Augenzeugenſchaft vindiziert. Noch im nämlichen Jahre eröffnete U. auf Anregung des ihm befreundeten J. Caspar von Orelli ein Privatkollegium über die pauliniſchen Briefe für jüngere Freunde, wobei ſein Abſehen der Ankündigung zufolge überwiegend auf die Darlegung des inneren geiſtigen Zuſammenhangs der ganzen theologiſchen Anſicht des Apoſtels und ihres Verhältniſſes zu dem

Lehrbegriffe des Johannes und Petrus gerichtet war. Diese Vorträge nun sind es gewesen, in welchen der Grund gelegt wurde zu dem Werke, das seinem Verfasser sofort einen gefeierten Namen in der theologischen Welt sicherte und unter dem Titel: „Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des Neuen Testamentes", sich in vier, jedesmal sorgfältig überarbeiteten, was die Benutzung neuerer Schriften betrifft, teilweise nur zu sehr erweiterten Ausgaben (1824. 1829. 1830. 1832) Anerkennung in ganz Deutschland erwarb. (Zwei weitere Auflagen erschienen nach dem Tode des Verfassers 1834 und 1851.)

Bei dem volleren Einblicke, den die heutige Theologie in die Lehrweise des Apostels und deren Organismus besitzt, ist es ein Leichtes, an der Darstellung U.s erhebliche Mängel aufzudecken. Wenn er z. B. als einen Hauptgesichtspunkt, unter welchem die Lehre entwickelt werden wolle, die Entgegensetzung der vorchristlichen Zeit und des Christentums betrachtet, so dürfte darin schwerlich jemand das Prinzip erkennen, aus dem sich eine zutreffende Rekonstruktion des paulinischen Gedankensystems gewinnen läßt. Auch giebt er nicht sowohl eine „Entwickelung" des eigenartigen, in sich geschlossenen Lehrbegriffs, als vielmehr eine Bearbeitung der einzelnen Lehrstücke nach einem mitgebrachten Schema in mitunter ziemlich skelettartiger Form. Usteri hat sich dies selber nicht ganz verbergen können, wie er denn (Vorwort zur 4. Ausgabe) offen gesteht, in den ersten Ausgaben habe er die paulinische Theologie, namentlich die Erlösungslehre, zu sehr aus dem Standpunkte der Schleiermacherschen Dogmatik aufgefaßt und in deren Form gegossen. Aber wenn er sich schmeigelt, in der letzten der von ihm besorgten Ausgaben diesen Fehler beseitigt zu haben, so ist die Wahrheit vielmehr die, daß nunmehr die Auffassung neben den Schleiermacherschen Grundideen noch überdem durch die Prinzipien der Hegelschen Schule beherrscht wird. U. macht die zwei sehr richtigen, seitdem von andern zu Ehren gezogenen Bemerkungen, daß der nach der eigenen Gerechtigkeit ringende Paulus nach seiner Bekehrung die Gerechtigkeit einzig in der Gnade Gottes und in der Gemeinschaft mit Christo gesucht habe, und daß von einem Punkte aus, dem der Erkenntnis Jesu Christi als des Sohnes Gottes und des Erlösers, sich sowohl der Gesichtskreis, als die Sphäre der Wirksamkeit des Apostels allmählich erweitert habe (4. Ausg. S. 9 und 10). Wäre die erstere Thatsache in der ganzen Schärfe ihrer Bestimmtheit erfaßt und verfolgt, die zweite damit in Verbindung gebracht und deren notwendige Konsequenz für die Gestaltung der Lehranschauung, wie sie sich in den Schriften des Apostels niedergelegt findet, in sorgfälige Erwägung gezogen worden, dann hätte sowohl die Anlage der Schrift im ganzen, als auch die Abfolge des Stoffs im einzelnen, namentlich im zweiten Teile, eine andere werden müssen. Nichtsdestoweniger ist die Schrift schon bald nach ihrem Erscheinen mit Recht als eine sehr bedeutende Leistung begrüßt worden. Ohne nennenswerten Vorgang hat sie für ein erneutes und vertieftes Verständnis des großen Heidenapostels bahnbrechend gewirkt; sie hat nicht zum wenigsten beigetragen, das Bewußtsein um die Aufgabe zu wecken, welche sich die Bearbeitung der biblischen Theologie zu stellen hat, und ist diese seitdem über U. hinausgeschritten, so darf nicht vergessen werden, daß auch ihm hieran ein Teil des Verdienstes gebührt.

Es war eben um die Zeit, da der paulinische Lehrbegriff die Presse verließ, daß Bern den vielversprechenden Gelehrten an die Stelle von Lutz (Bd XII S. 19) zum Professor und Direktor Gymnasii berief. In dieser Stellung wirkte er vom September 1824 bis an sein frühes Ende als Lehrer der klassischen Sprachen und des Hebräischen — aushelfend eine Weile auch als Dozent an der damaligen Akademie — mit Unverdrossenheit und gutem Erfolg. Ein unverhohlener Feind aller Halbheit, gehörten Genauigkeit des Wissens, treue Erinnerung und Fertigkeit in der Verwendung der erworbenen Kenntnisse zu den Grundforderungen, die er seinen Schülern gegenüber mit unentweglicher Zähigkeit, mitunter mit beißender Schärfe, geltend machte. Aber auch vor den Behörden und dem Publikum, in seinen öffentlichen Schulreden und wo sich sonst Gelegenheit fand, wurden die Hemmungen beleuchtet, welche einer höheren Geistesbildung der Jugend im Wege standen. Nicht weniger lag U. die Hebung des zürcherischen Schulwesens an, für dessen Chorherrenstift er zum Verdrusse seines Vaters in einer anonymen Flugschrift eine gänzliche Umgestaltung verlangte. Was sodann neben den Obliegenheiten des Lehrberufs an Zeit noch zurückblieb, widmete er rastlos der wissenschaftlichen Forschung und der schriftstellerischen Thätigkeit, welche sich seiner persönlichen Neigung zufolge, unter steter Berücksichtigung der biblischen Theologie, überwiegend der neutestamentlichen Kritik und Exegese zuwandte. So wurde ihm möglich, nicht nur die wiederholten Ausgaben seines Hauptwerkes, des paulinischen Lehrbegriffs, zu besorgen und eine wertvolle Bear-

beitung der Wolfischen Vorlesungen zu den vier ersten Gesängen des Ilias (2 Bände 1830), sowie eine gute, kritische Ausgabe von Plutarchs Consolatio ad Apollonium (1830) zu liefern. Sondern wir besitzen noch überdem von ihm zwei kürzere Abhandlungen über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi (ThStK 1829 und 1832), und einen „Commentar über den Brief Pauli an die Galater" (1833). Wenn jedoch in der Vorrede zu diesem verlangt wird, daß der Ausleger das Bild seines Schriftstellers, wie es sich in der Schrift abspiegelt, sprachlich und sachlich beleuchtet vor den Augen der Leser emporsteigen lasse und deshalb vorzüglichen Fleiß auf die Entwickelung des Zusammenhanges der Gedanken verwende, so ist U. diesem Ziele nicht nachgekommen. Denn bei aller Genauigkeit in der grammatisch-historischen Interpretation des Einzelnen und vieler Präzision im Ausdruck ist nur wenig gethan für das, was einen theologischen Kommentar über den Charakter gewöhnlicher Scholien erhebt. Dem Galaterbriefe sollte — sofern ihm Gott Leben und Kräfte schenke — allmählich die Bearbeitung der übrigen Schriften „des Apostels des Geistes und nicht des Buchstabens" folgen. Allein Gott hatte anders beschlossen. Nachdem U. einen Ruf an die neugegründete Hochschule seiner Vaterstadt abgelehnt hatte, im Augenblicke, als die Verhandlungen über die Umgestaltung der Berner Akademie in eine Hochschule ihrem Abschlusse entgegenreiften und ein theologischer Lehrstuhl ihm in sicherer Aussicht stand, riß ihn, noch nicht 34 Jahre alt, den 18. September 1833 ein jäher Tod aus der weitgeöffneten Bahn eines steigenden Ruhmes und mitten aus seinem häuslichen Glück.

U. war eine etwas nüchterne Natur, seiner ganzen Anlage nach nicht sowohl zum willensmächtigen Manne der That, als zum Gelehrten geschaffen. Mit scharfem Verstande und klassischem Geschmacke verband er einen Idealismus, der es, im Ringen nach zusammenhängender Erkenntnis, unter Zurückstellung der Erscheinung, vor allem auf die Idee absah und, bezogen auf die evangelische Überlieferung, die kritische Stimmung zu seiner notwendigen Kehrseite hatte. Die Weise, wie er sich über den Begriff des Mythus in seiner Anwendbarkeit auf die Evangelientradition ausspricht (ThStK 1832), macht ihn zum unmittelbarsten Vorgänger von Strauß, wobei jedoch sehr fraglich bleibt, ob die konsequente Durchführung der Mythentheorie je seine Billigung erhalten hätte. Bezeichnend für U.s theologischen Standpunkt ist auch seine „im dritten Säkularjahre der Bernischen Reformation" vor der studierenden Jugend gehaltene Rede (Zürich 1828). Ohne daß des ethischen Faktors nur mit einem Worte gedacht wäre, gilt ihm die Reformation vornehmlich als eine Frucht des wiedererwachten wissenschaftlichen Geistes, als ein Sieg der Vernunft über die Sinnenwelt. Ähnlich setzt er das ursprüngliche Wesen der von Christus gestifteten, sittlich-religiösen Gemeinschaft in die Begeisterung für Wahrheit und gegenseitige Liebe. — Im Privatumgange war U. nach dem Zeugnisse seines von ihm hochverehrten Leichenredners, des damaligen Pfarrers und nachherigen Professors Lutz — dessen „Trauerrede" wir das Folgende entnehmen — stets bescheiden, auch wenn er die Palme trug, von großer Dienstfertigkeit, immer voran in neuer Kunde von den Erscheinungen und den Schritten der Wissenschaft. „Seine Geistesart war eine solche, die nach Oben sich richtete, die Wahrheit zu schauen, der Wahrheit rein zu dienen. Erhöht und verklärt hat sich dies auf seinem Totenbette erwiesen. Er starb mit dem hellsten Bewußtsein und unter den schönsten Äußerungen des erhöhten geistigen Lebens, den Blick mit Klarheit auf das Vergangene und Bevorstehende gerichtet. Seine Worte waren Liebe und Teilnahme. Seinen Freunden ließ er zum Abschiede sagen, er achte nach der Schrift den Vorangegangenen für den Glücklicheren". **Güder** †.

**Usuardus** s. d. A. Acta martyrum Bd I S. 147, 12.

**Utenheim**, Christoph von, Bischof von Basel, gest. 1527. — J. J. Herzog, Christoph von Utenheim in den Beiträgen zur Geschichte Basels, Basel 1839, S. 33 ff. Neben den dort erwähnten Quellen sind vor allem zu nennen die inzwischen von der historischen und antiquarischen Gesellschaft in Basel herausgegebenen Basler Chroniken, Leipzig 1872—1902, ferner das Chronikon des Konrad Pellikan, her. von Bernhard Riggenbach, Basel 1877. Ueber den Freundeskreis Utenheims vgl. bes. Charles Schmidt, Histoire littéraire de l'Alsace, Paris 1879, und Knepper, Jakob Wimpfeling, Freiburg i. Br. 1902. Ueber das Verhältnis des Bischofs zur Stadt siehe Heusler, Verfassungsgeschichte der Stadt Basel im Mittelalter. Die kirchlichen Zustände im Bistum unmittelbar vor der Reformation schildert mit vollständiger Beherrschung des archivalischen Materiales Rud. Wackernagel in der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, II, S. 171 ff., Basel 1903 (Mitteilungen über Raymundus Peraudi und kirchl. Zustände seiner Zeit in Basel).

Der Basler Bischof Christoph von Utenheim, der Freund Geilers und Wimpfelings und Bewunderer und Gönner des Erasmus, gehört zu den zahlreichen Männern, die bekümmert über die mannigfachen Schäden der Kirche und voll redlichen Willens, ihnen abzuhelfen, die ersten Schritte Luthers mit Beifall begrüßten, allmählich aber in deutlichen Gegensatz zu ihm traten, und gegenüber deren Bestrebungen zur Verbesserung der religiösen und sittlichen Zustände das Neue und Eigenartige der Reformation besonders deutlich hervortritt.

Er entstammte einem elsässischen Adelsgeschlechte und muß um die Mitte des 15. Jahrhunderts geboren worden sein. Zwar nennt ihn Pellikan schon 1507 grandaevus (Chron. S. 37), und ebenso hebt Erasmus in einem Briefe 1513 die Ehrfurcht hervor, die sein Alter einflöße. Aber nach dem Zeugnis des Karthäusers Georg ist er 1527 gestorben, cum fere octogesimum attigisset annum (Basl. Chron. I, S. 414). Seine Eltern waren Hans von U. und Susanna von Mülnheim. Im Jahre 1473 bekleidete er das Amt des Rektors an der kurz vorher gestifteten Universität in Basel und wird in dem Matrikelbuche als Artium liberal. magister, juris pontif. scholaris und praepositus et canonicus eccles. S. Thomae Argent. bezeichnet. Zugleich finden wir die Notiz, daß er am 18. Dezember desselben Jahres als magister Erfurtensis aufgenommen wurde. Hier in Basel traf U. einen Kreis bedeutender Männer, die an der Universität lehrten oder litterarisch thätig waren, und deren geistiger Mittelpunkt der Humanist und entschiedene Vertreter des Realismus Johannes Heynlin von Stein (de Lapide) war. Mit diesen Männern, zu denen unter anderm sein Landsmann Geiler von Kaisersberg gehörte, sehen wir U. bald eng verbunden, trotzdem daß er im neuen Wege d. h. als Nominalist unter die magistri rezipiert worden war. (S. Vischer, Geschichte der Universität Basel S. 165.) Zum Propst von St. Thomas in Straßburg war U. ernannt worden, nachdem sein Vorgänger im Amte, Burkart Schön, am 10. Sept. 1473 gestorben war (Schmidt, Histoire du chapitre de Saint Thomas de Strasbourg p. 272). Als Propst des Thomasstiftes gehörte er mit Geiler von Kaisersberg zu den Männern, die der Bischof Albrecht von Straßburg nach seinem Amtsantritte im Jahre 1478 mit einer Inspektion seiner Diöcese betraute (Schmidt, Hist. lit. I, p. 349). Würde und Pfründe am Straßburger Thomasstifte behielt U. zunächst auch dann bei, als er in das Basler Domkapitel eingetreten war, und ließ sich, als er 1486 mit der custodia betraut wurde, durch den Papst Innocenz VIII. den nötigen Dispens wegen des Besitzes zweier inkompatibeln Benefizien erteilen. Am 27. Juni 1494 jedoch verzichtete er auf das Kanonikat und die Propstei zu Gunsten seines Neffen Melchior von Baden. Noch in demselben Jahre wurde er durch einen Erlaß des Abtes von Cluny, Jacques d'Amboise, zum vicarius generalis in spiritualibus et temporalibus über den Orden in partibus Alemanniae ernannt und speziell mit der Aufsicht und Verwaltung des Klosters zu St. Alban bis zur Bestellung eines Administrators betraut und im J. 1499 endlich (s. die Urkunde vom 30. Dez. 1499, durch die sich der Bischof Caspar zu Rhein seine Rechte vorbehält) zuerst zum Verweser des Basler Bistums und 1502 nach dem Tode Caspars zu Rhein zum Bischof gewählt. Dadurch wurde die Ausführung eines Planes verhindert, mit dem sich Christoph mehrere Jahre lang getragen hatte. Er war entschlossen gewesen, sich gemeinsam mit seinen elsässischen Landsleuten Geiler, Wimpfeling und dem Dominikaner Thomas Lamparter in die Einsamkeit des Schwarzwaldes zurückzuziehen und dort fern von dem Treiben der Welt ein stiller Beschaulichkeit gewidmetes Leben zu führen. Mit Freude waren die Freunde auf diesen Gedanken eingegangen, und Wimpfeling hatte sich bereits in dem Kloster Marienthal bei Mainz die nötigen Anweisungen über „Schlafen und Wachen, über die Nahrung, über Gottesdienst und Arbeit, über die heilige Lesung und dergleichen Dinge" geben lassen. Als jedoch ein Schreiben Christophs eintraf, in dem er meldete, daß er als Bischof von Basel in Aussicht genommen sei, war Wimpfeling durchaus der Ansicht, daß sich U. diesem Amte nicht entziehen dürfe. (S. den Brief Wimpfelings an Christ. in der Vierteljahrsschrift f. Kunst u. Litter. der Renaissance I, p. 233 ff.) Anders Geiler, der an der Möglichkeit einer Reformation verzweifelte und auch dann von der Übernahme eines Bistums abriet, wenn es ohne Umtriebe und Bestechung erlangt werden konnte. Gelinge es, die zerrütteten finanziellen Verhältnisse wieder zu ordnen, so werde dadurch lediglich dem Nachfolger die Möglichkeit verschafft, desto größern Luxus zu treiben. Wimpfeling jedoch empfahl nicht nur Christoph, dem Rufe zu folgen, obwohl seine eigenen Pläne dadurch durchkreuzt wurden, sondern erteilte ihm auch sofort Ratschläge für die Führung des Amtes und betonte dabei besonders die Nützlichkeit jährlicher Diöcesansynoden, wie sie z. B. in Speyer, Worms und Mainz gehalten

würden, wies auch darauf hin, daß es nicht an vortrefflichen Männern fehle, die Christoph mit der Erfüllung der einzelnen wichtigen Aufgaben betrauen könne. Zum Teil dieselben Gedanken spricht er in der Dedikation der Concordia curatorum et fratrum mendicantium (dd. Arg. 13. Febr. 1503) an U. aus und hebt auch hier besonders wieder die Bedeutung der Synoden und bischöflichen Visitationen hervor. So kann es nicht überraschen, daß Wimpfeling noch in demselben Jahre von Christoph nach Basel berufen und hier mit der Redaktion der Synodalstatuten betraut wurde, die der neue Bischof auf einer Synode seiner Geistlichkeit vorzulegen und sie dadurch an ihre Pflichten zu erinnern beabsichtigte. Sowohl die brieflichen Äußerungen Wimpfelings (colligimus statuta synodalia, facio epitomata in eadem, facio prologum), wie dieser prologus in statuta synodalia selber (curavimus antiquis synodalibus statutis nova quaedam addere) bestätigen, daß es sich mehr um die Sammlung und die Redaktion der bestehenden Statuten als um ein neues selbstständiges Werk handelte. „Mit vieler Mühe und in frommem Eifer" machte sich Wimpfeling an diese Arbeit, die durchaus den von ihm vertretenen Reformationsvorschlägen entsprach, und schon am 23. Oktober 1503 versammelte sich die Synode, auf der die Geistlichkeit des Bistums zur Beobachtung der Statuten verpflichtet wurde. Wimpfeling wünschte, wie er Brant schrieb (s. d. Brief bei Knepper S. 360f.), daß der Bischof selber in einer Rede den Klerus ermahne, konnte ihn jedoch nicht dazu bewegen. Dieser überließ vielmehr aus Verzagtheit, wie er selber gestand (quod ait se pusillanimum esse) diese Aufgabe seinem Weihbischof und versprach, dessen Rede eine kurze Ansprache beizufügen. Diese Worte sind den Statuten beigegeben, und es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sie der Bischof auch selber vorgetragen habe. Sie weisen auf das Ärgernis hin, das die Geistlichen mit ihrem ungeistlichen Wandel dem Volke geben, und mahnen zur Umkehr. Dabei versichert sie der Bischof, daß er keineswegs am Strafen eine Freude habe, und daß er nicht nach ihrem Gelde Verlangen trage, sondern nach ihrem und ihrer Untergebenen Seelenheile von ganzen Herzen strebe. Charakteristisch ist, wie die Verderbnis der Kirche vor allem auf das Aufhören der Synoden und das Nichtbeachten der Statuten zurückgeführt und von Synoden, die jährlich zweimal nach den alten, von dem Basler Konzil erneuerten Bestimmungen abgehalten werden, Besserung erwartet wird. Angesichts des Inhaltes dieser Ansprache oder oratiuncula, wie sie Wimpfeling nennt, ist der Eifer, mit dem dieser ihren Druck betreibt, und die Hoffnung, die er auf ihre Verbreitung setzt, nicht recht begreiflich. Weil die Statuten, denen die Rede beigegeben werden soll, noch geändert und vermehrt werden müssen, und ihre Publikation dadurch verzögert wird, wünscht er, die Ansprache, so lange sie noch in frischer Erinnerung steht, allein gedruckt zu haben. Ja er ist, wie er dem Buchdrucker Amerbach schreibt (s. d. Brief bei Knepper 352), bereit, selber ein Goldstück an die, wie er glaubt, nicht beträchtlichen Kosten beizusteuern. Die Rede drucken zu lassen, scheint ihm um so nötiger, als sie nur von Wenigen verstanden worden ist. Und er hofft, daß sie über die Grenzen des Bistums hinaus von den Priestern gelesen und beherzigt werde und auch andern Bischöfen zum Vorbilde diene. Vielleicht darf man auch in dem Gesange, mit dem der Reuchlin und Wimpfeling befreundete Cistercienser Konrad Leontorius die Synode besingt, einen Beweis sehen, wie sehr man in gewissen Kreisen auf den Bischof und den von ihm eingeschlagenen Weg hohe Hoffnungen für die Kirche setzte. Ein Blick auf die Statuten jedoch zeigt, daß man sich davor hüten muß, das Vorgehen des Bischofs zu überschätzen und ihn deswegen als einen Freund und Vorläufer der bald beginnenden Reformation in Anspruch zu nehmen. Wir haben vielmehr einen der vielen Versuche vor uns, das kirchliche Leben durch Vorschriften zu heben, die die Thätigkeit des Geistlichen bis in alle Einzelheiten hinein regeln. Die Statuten enthalten eine Fülle von auch gleichgiltige Äußerlichkeiten regelnden Weisungen ohne einen zusammenhaltenden Grundgedanken, und von einer Opposition gegen die katholische Auffassung des Christentums oder das hierarchische System findet sich keine Spur, so sehr das Bestreben zum Ausdruck kommt, die bischöflichen Rechte auch gegenüber Übergriffen des päpstlichen Stuhles zu wahren. Die Absicht, das erschütterte bischöfliche Ansehen wieder zu heben, tritt freilich allenthalben hervor. Und wenn man nach einem Grundgedanken sucht, so kann man ihn in der Überzeugung finden, daß die Verstärkung der bischöflichen Gewalt und ihrer Verteidigung gegenüber den ihr von allen Seiten drohenden Angriffen das beste, ja einzige Mittel sei, die zuchtlose Geistlichkeit zu bessern und damit auch das kirchliche Leben insgesamt zu erneuern. Für die Erkenntnis des Geistes, in dem dieser Reformationsversuch unternommen wird, ist es wichtig, darauf zu achten, welche Bücher zum Schlusse den Pfarrern zu eifriger Lektüre empfohlen werden. Es sind die Schriften Johann Ger-

sons, insbesondere sein Buch de arte audiendi confessiones, und ihm in ihren Ansichten nahe stehender Männer, darunter Johannes de Lapides Resolutorium dubiorum missae, womit sie sich besonders vertraut machen sollen.

Mit zahlreichen, ähnlichen Versuchen, die kirchlichen Zustände und in erster Linie das Leben der Geistlichen zu bessern, hatte der, mit dem Christoph seine Thätigkeit begann, auch das gemeinsam, daß er erfolglos blieb. Die Absicht, regelmäßig Synoden abzuhalten, ließ sich nicht verwirklichen. Die Priester des Bistums wollten sich, wie der Bischof dem Lektor der Theologie im Barfüßerkloster, Pellikan, sagte, nicht reformieren lassen, und während sie im elsässischen Teile des Bistums an dem Adel einen Rückhalt hatten, wurde es dem Bischof in dem schweizerischen Teile bei dem stückweisen Verluste seiner politischen Befugnisse immer schwieriger, auch in rein kirchlichen Dingen die Zügel in den Händen zu behalten. Die Domherren aber machten geltend, daß sie von der bischöflichen Autorität eximiert seien und lediglich unter dem Papste und ihrem Dekane ständen. Und vergebens waren die Eximierten und ihre Exemtion Mißbrauchenden in der Vorrede zu den Statuten auf den Schluß des 42. Briefes des hl. Bernhard hingewiesen worden. Da keine weitern Synoden mehr abgehalten wurden, konnte der Bischof auch nicht, wie er beabsichtigt hatte, die brevis summa catholicae doctrinae, die Pellikan auf seinen Wunsch im Anschluß an hervorragende Lehrer der Bettelorden verfaßt hatte, seinen Geistlichen als Grundlage für ihre Predigten empfehlen. (Chron. d. Pell. S. 36.)

In den Statuten finden sich u. a. auch Vorschriften darüber (Fol. V) wie dem Zusammenlaufen des Volkes zu gewissen Bildern und andern angeblichen Wunderorten auf Bergen und in Wäldern non tam ex veris visionibus, quam ex falsis somniis laesae fantasiae illusionibus et sensuum praestigiis soviel als möglich gesteuert werden solle. Auch diese Vorschrift würde man vollständig mißverstehen, wollte man sie als einen, wenn auch nur schüchtern gemachten Versuch, die Reliquien- und Heiligenverehrung einzuschränken, deuten. Ein halbes Jahr, nachdem die Synode abgehalten und die Statuten dem Klerus vorgelegt worden war, kam der Kardinal Raymundus Peraudi nach Basel. Er war von Alexander VI. als Ablaßkommissär nach Deutschland geschickt worden und kehrte nun nach Rom zurück. In Basel verweilte er ein volles Vierteljahr, teils durch die Hitze, teils durch Geldverlegenheit gezwungen. Unter den mannigfachen Gnadenerweisen, die er während dieser Zeit hohen und niedern Bittstellern aller Art erteilte, ist die Elevation der Gebeine der drei heiligen Jungfrauen Kunegundis, Mechtundis und Wibrandis in Eichsel hervorzuheben, wodurch diesem Wallfahrtsorte die alte, allmählich verminderte Zugkraft wieder zurückgegeben wurde. Der Bischof Christoph beteiligte sich nicht nur mit seinem Weihbischof und zahlreichen Geistlichen an diesem feierlichen Akte, sondern ließ sich von Raymundus auch zur Elevation und Translation der Gebeine der Heiligen Germanus und Randoaldus im Stifte Münster in Granfeld ermächtigen, und entnahm diese Reliquien im Jahre 1505 dem Hochaltare der Kirche und transferierte sie an einen der öffentlichen Verehrung zugänglicheren Ort.

In dem Briefe, der Christoph riet, sich als Bischof wählen zu lassen, hatte ihn Wimpfeling auf die Fülle hervorragender Männer hingewiesen, die er bei der Verwaltung des Bistums zu seiner Unterstützung heranziehen könne. Dem Rufe, den er selber sofort erhalten hatte, nachdem U. wirklich gewählt worden war, folgten später weitere, so die Aufforderung, in einem von dem Bischof reformierten Nonnenkloster wenigstens für einige Zeit die Leitung zu übernehmen. Ein anderer elsässischer Landsmann, auf den der Bischof seine Blicke richtete, war Capito. Er trat 1515 sein Amt als Prediger am Münster an und war zugleich auch als Lehrer in der theologischen Fakultät thätig. Eine eigene Münsterprädikatur war schon zur Zeit des Bischofs Arnold von Rotberg (1451—58) geschaffen worden gemäß einem Dekrete des Basler Konzils vom Jahre 1438, das bestimmte, daß fortan jede Domkirche einen Theologen und Prediger für die Bildung der Diöcesangeistlichkeit und die Unterweisung des Volkes anzustellen habe (Basler Jahrbuch 1895, S. 154). Durch Vermittlung Capitos kam noch in demselben Jahre auch Oekolampad nach Basel, wahrscheinlich als Leutpriester am Münster, zog jedoch schon im folgenden Jahre wieder fort, während Capito ein paar Jahre länger blieb. Die Berufung dieser Männer zeigt, daß der Bischof bemüht war, durch wissenschaftliches Streben und Tüchtigkeit ausgezeichnete Leute herbeizuziehen. Doch darf man aus ihrer spätern Stellung zur Reformation keine Schlüsse auf seine eigene Gesinnung ziehen. Es genügt, daran zu erinnern, daß Oekolompad, der 1518 ein zweitesmal nach Basel kam, 1520 in das Brigittenkloster bei Augsburg trat und noch keineswegs den Standpunkt einnahm, auf dem er später die Reformation in Basel durchführen half. 1518 war Oekolampad einem

Rufe des Erasmus nach Basel gefolgt, den dieser noch von Löwen aus an ihn gerichtet hatte. Und zu Erasmus, der 1521 nach Basel übersiedelte, schon vorher aber öfters wegen des Verkehres mit seinem Verleger Froben in dieser Stadt weilte, fühlte sich der humanistisch gesinnte Bischof besonders hingezogen und gab ihm zahlreiche Beweise der Verehrung, die er wie alle Gebildeten der Zeit für den großen Gelehrten empfand.

Sowohl Capito als auch Beatus Rhenanus, der häufig von Christoph an seine Tafel gezogen wurde, schreiben Erasmus, wie sehr ihn der Bischof schätze und sich nach ihm sehne. Auch ist noch ein Brief erhalten, in dem ihm dieser selber seine Freude über die guten Nachrichten ausspricht, ihn zu einer baldigen Wiederholung des Besuches auffordert und ihm sein Haus, ja sich selbst und alles, was er sein eigen nennt, anbietet. Auch Erasmus kann nicht genug hervorheben, mit welcher Güte ihn der ebenso durch die Reinheit seines Lebens wie durch seltene Gelehrsamkeit ausgezeichnete Mann behandelt habe. In nicht weniger als drei von den uns erhaltenen Briefen an seine englischen Freunde erzählt er von dem Pferde, das ihm der sonst keineswegs als freigebig bekannte Bischof geschenkt, und das er selber, kaum zum Tore hinausgeritten, um den Preis von 50 Gulden verkauft habe. Das Encheiridion trage der Bischof fortwährend mit sich herum, und er selber habe gesehen, wie der Rand in seinem Exemplare voll Notizen von seiner Hand sei. Und in einem spätern Briefe hebt er hervor, daß die Ausgabe des Neuen Testaments durchaus mit der Zustimmung des Bischofs erfolgt sei. Bis in die letzten Jahre seines Lebens stand der Bischof mit Erasmus in brieflichem Verkehre. Und noch in dem letzten uns erhaltenen Briefe des Gelehrten an Christoph aus dem Jahre 1524 finden wir die Empfehlung eines Buches Luthers, De quatuordecim spectris, freilich mit der Bemerkung, wenn auch in dieser Schrift etwas Böses stecke, so werde die Einsicht des Lesers das Gold aus dem Miste herauszunehmen im stande sein.

Daß der Bischof, der die Schäden der Kirche tief beklagte und bis zuletzt einer Reformation geneigt war, die ersten Schriften Luthers, die in Basel eifrig nachgedruckt wurden, gerne las und mit frohen Hoffnungen sein Auftreten begrüßte, geht aus verschiedenen Zeugnissen hervor. Lutheri quidem scriptis, klagt der Karthäuser Georg, in principio multum favere videbatur imprudens, donec tandem serpentem viridi in gramine latitantem et se et suam metropolim ac diocesim graviter laesisse deprehenderet, sed nimis sero (Basl. Chron. I, p. 415). Darf man eine Stelle aus einem Briefe Capitos an Luther auf Christoph beziehen (episcopus quidam eruditus ac primae honestatis), so war er noch 1519 bereit, sich für Luther zu verwenden (s. den Brief bei Scultet., Annal. p. 44). Doch ist diese Deutung zweifelhaft. Aber noch 1520 konnte Wimpfeling seinem alten Gönner schreiben: „Möchten doch alle deutschen Bischöfe und die übrigen Großen zugleich mit den Schweizern darauf bedacht sein, den Papst Leo zur Milde zu stimmen, damit er nicht Luther ganz zu Grunde gehen lasse, einen Mann, der nicht nur in seiner Lehre sich als evangelischen Christen bewährt, sondern auch in seinem ganzen Leben". Doch gleich wie Wimpfeling selbst, so wandte sich auch der Bischof mit Entschiedenheit von Luther ab, als die Konsequenzen von dessen Vorgehen deutlich zu Tage traten. Und die Ereignisse, die auch in Basel die Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse herbeiführten, haben sich ohne und gegen seinen Willen vollzogen. Er war jedoch um so weniger im stande, sie zu verhindern, als sich die Stadt, die 1501 der schweizerischen Eidgenossenschaft beigetreten war, dem Einflusse des Bischofs immer mehr entzog. Wohl hatte Christoph bei der Übernahme seines Amtes eine Gewandtheit in den Geschäften bewiesen, die ihm selbst sein Verehrer Wimpfeling nicht zugetraut hatte, und sich beim Versuche, die zerrütteten finanziellen Verhältnisse des Bistums zu ordnen, einer Sparsamkeit befliſſen, die ihm manche als Geiz anzurechnen geneigt waren. Aber dem Ringen der aufblühenden Stadt nach Unabhängigkeit und der fortschreitenden Abbröckelung der bischöflichen Rechte hätte auch ein thatkräftigerer Mann als der greise Bischof mit seiner zu stiller Beschaulichkeit neigenden Gelehrtennatur nicht Halt zu gebieten vermocht. Von Altersbeschwerden und Krankheit heimgesucht erhielt er 1519 in dem Domdekan Niklaus von Diesbach einen Koadjutor. Aber nun erklärte der Rat der Staat, damit sei auch die durch Christoph 1506 gegebene Handveste aufgehoben, und weigerte sich, sie aufs Neue zu beschwören. Und als der energische Koadjutor den Baslern das von ihnen nach dem Tode des Grafen Thierstein besetzte Schloß Pfäffingen nicht überlassen wollte, beschloß der erbitterte Rat 1521, in Zukunft keinem Bischof mehr zu schwören.

Hatte so der Rat den entscheidenden Schritt gethan, um die Stadt gänzlich der Herrschaft des Bischofs zu entziehen, so zeigte er sich bereit, ihm entgegenzukommen, als

sich dieser im folgenden Jahre an ihn wandte wegen des Ärgernisses, das einige Humanisten durch einen Spanferkelschmaus am Palmsonntag gegeben hatten. Nicht nur wurde den Teilnehmern strenge Strafe angedroht für den Fall, daß sich dergleichen wiederholen sollte, sondern bei diesem Anlasse auch den Predigern verboten, der Verkündigung des Evangeliums nach althergebrachtem Verständnisse neue Lehren beizumischen. Ferner mußte der Leutpriester zu St. Alban Wilhelm Reublin, der unter großem Zulaufe heftig gegen die Hierarchie und Institutionen der Kirche predigte und bei der Frohnleichnamsprozession an Stelle der Reliquien eine Bibel getragen hatte, auf Andringen des Bischofs die Stadt verlassen, trotzdem daß ein halbes Hundert Frauen aller Stände aus seiner Gemeinde vor das Rathaus kamen und für ihn Fürsprache einlegten (Ryff, Basl. Chron. I, S. 32 f. S. ferner den Brief des Bas. Amerb. bei Burckhardt-Biedermann, Bonifatius Amerbach S. 156 f.). Die Schrift De interdicto esu carnium, die Erasmus, veranlaßt durch den Spanferkelschmaus, an den Bischof richtete, und in der er für die Abschaffung einiger Feiertage und die Aufhebung des Cölibatszwanges eintrat, sich zugleich aber nachdrücklich gegen jedes eigenmächtige Vorgehen aussprach, zeigt, inwiefern der Bischof auch jetzt noch als Freund einer Reformation betrachtet werden konnte. Mit Deutlichkeit geht dies vor allem auch aus dem Schreiben hervor, mit dem er am 22. Oktober 1523 die Einladung der Zürcher, am zweiten Religionsgespräch teilzunehmen, beantwortet. Nachdem er zuerst auseinandersetzt, daß die Bilder und die Messe weder der hl. Schrift widersprächen, noch den christlichen Herzen zum Ärgernis gereichten, sondern zu herzlicher Andacht beitrügen, betont er nachdrücklich, daß es niemand zustehe, von sich aus in diesen Dingen eine Änderung vorzunehmen, sondern daß dies lediglich durch eine allgemeine Versammlung und eine Erklärung der Kirche selber geschehen könne, und daß ein eigenmächtiges Vorgehen zur Trennung und damit zu schwerem Ärgernisse führen müsse. Als die Zürcher entgegen seinem Rate handelten, schloß er sich den Bischöfen von Konstanz und Lausanne an und ermahnte mit ihnen gemeinsam die Eidgenossen, bei der alten Religion zu verharren, vorbehaltlich die Abschaffung einzelner Mißbräuche zu gelegentlicher Zeit. Auch in Basel suchte er, soviel in seiner Kraft stand, zu verhindern, daß die neue Bewegung, die immer mehr die Grundlagen der bisherigen Kirche in Frage stellte, weiter um sich griff. Als Oekolampad 1522 zum dritten Male nach Basel kam und nun mit großem Erfolge im Sinne Luthers predigte und lehrte, verbot der Bischof den Priestern bei Verlust ihrer Pfründen und ebenso den Gliedern der Hochschule, ihn zu hören (Ryff, Basl. Chron. I, S. 36). Wenn Oekolampad trotzdem die Homilien über den 1. Johannesbrief, die 1524 im Druck erschienen, dem Bischof und seinem Koadjutor widmete, so that er es weniger, weil er sie dadurch zu gewinnen hoffte, als weil er zeigen wollte, daß seine Predigten das Licht des Tages nicht zu scheuen hätten. Er wußte, wie die Widmung zeigt, daß die Herzen der Bischöfe ihm und seinen Brüdern, die das Evangelium lauter verkündigten, bereits entfremdet waren. Aber auch aus dem bereits früher erwähnten letzten uns erhaltenen Briefe des Erasmus an Christoph geht hervor, daß sich dieser immer noch gerne mit seinem gelehrten Freunde über eine Reformation der Kirche unterhielt, freilich eine, welche die Grundlagen der katholischen Kirche unangetastet ließ und von den Bischöfen ausging. Wir sehen den greisen Bischof mit der Lektüre von Schriften beschäftigt, die Besserungsvorschläge machen, allerdings mit Schriften, von denen sich Erasmus keine große Wirkung auf die Zeitgenossen verspricht, weil die eine nimis sapit jura pontificia und eine andere mit ihren reichlichen Citaten aus den Visionen der hl. Brigitta die Leute zum Lachen reizen wird. Höflich lehnt er darum auch die Bitte, einer dieser Schriften eine Vorrede mitzugeben, ab. Wie über den Wert dieser Bücher, so darf er sich seinem alten Gönner gegenüber jedoch auch darüber leise Zweifel erlauben, ob die Versuche des neuen Papstes Hadrian, die kirchlichen Zustände zu bessern, wirklich der Frömmigkeit zu Gute kommen werden.

Wir haben kein Recht, Christoph von U., wie dies häufig, z. B. auch Bd III S. 715, geschieht, einen evangelisch gesinnten Bischof zu nennen, wenigstens wenn dieses Wort einen Gegensatz gegen die katholische Auffassung des Christentums und eine Hinneigung zu den neuen von Luther vertretenen Bestrebungen, die Kirche zu erneuern, bezeichnen soll. Auch das Bekenntnis Spes mea crux Christi, gratiam non opera quaero, das auf der von Christoph in das Magdalenkloster zu Basel gestifteten Scheibe unter der zu den Füßen des Gekreuzigten klagenden Maria Magdalena steht, berechtigt nicht dazu. Die Worte sprechen nichts aus, was nicht ein frommer Katholik zu allen Zeiten als seine Überzeugung hätte bekennen können. Sie geben auch lediglich wieder, was Christoph bei dem von ihm und seinen Freunden Geiler und Wimpfeling hoch verehrten Gerson gefunden

hatte, dessen testamentum Peregrini metricum mit den Worten schließt: Spes mea tu Jesus est: gracia non opera.

Im Februar des Jahres 1527 sandte Christoph von Pruntrut aus, wo schon seine Vorgänger meist zu residieren pflegten, Boten an das Domkapitel mit der Bitte, ihn seiner Würde zu entheben, entschlief aber, noch bevor ein neuer Bischof gewählt worden war, am 16. März desselben Jahres in seinem Schlosse zu Delsberg und wurde auch in der dortigen Kirche vor dem Hauptaltare begraben (Basilae sacra p. 358 s.). Aus vielen guten Gründen hatte er, wie der Karthäuser Georg berichtet, den Wunsch ausgesprochen, nicht in Basel bestattet zu werden (Basl. Chron. I, S. 414). In der That wurde in dieser Stadt die Reformation nach zwei Jahren endgiltig durchgeführt.

**Eberhard Vischer.**

**Utraquisten** s. d. A. Huß Bd VIII S. 487, 22.

**Uytenbogaert** s. Wtenbogaert.

## V.

**Vadian** s. Watt.

**Väter,** Apostolische s. Bd I S. 741.

**Väter der christl. Lehre** s. Doktrinarier Bd IV S. 765.

**Väter des guten Sterbens.** — Quellen u. Litteratur: Sanzio Cicatelli, Vita del P. Camillo de Lellis, Viterbo 1615; Helyot, Geschichte der Klöster und Ritterorden, Leipzig 1754, IV, 310—323; W. Bäumker, Der hl. Camillus von Lellis und sein Orden, Frankfurter zeitgemäße Broschüren NF, IX. Bd 2. Heft, Frankfurt 1887; Heimbucher, Orden und Kongregationen der kath. Kirche, Paderborn 1897, II, 264—269 (hier weitere Litteratur).

Die Väter des guten Sterbens oder des guten Todes, Agonizanten, clerici regulares ministrantes infirmis, sind wie viele andere Orden ein Produkt der katholischen Restaurationsbewegung in Italien während des 16. Jahrhunderts. Ihr Stifter ist der von Papst Benedikt XIV. im Jahre 1746 heilig gesprochene Camillus de Leliis (die älteste Biographie s. oben von Cicatelli). Camillus de Leliis oder Lellis wurde 1550 zu Buchianico im Neapolitanischen geboren. Früh verwaist führte er als Söldner in venetianischen Diensten im Kriege gegen die Türkei ein wildes, vor allem der Spielleidenschaft ergebenes Leben, bis er sich durch eine offene Wunde am Schenkel genötigt sah, im St. Jakobshospital zu Rom ein Unterkommen zu suchen. Die Erfahrungen der Nachlässigkeit und Gleichgiltigkeit der Krankenpfleger führten ihn 1582 zu dem Entschluß, eine Genossenschaft zum Zweck sorgfältiger Krankenpflege zu stiften. Als 32jähriger holte er wie Loyola die mangelnde Schulbildung auf dem Jesuitenkolleg in Rom nach und trat hier in enge Beziehungen zu dem hl. Philippus Neri. In Rom erhielt er 1584 die Priesterweihe und wurde Kaplan an der Kirche La madonna dei miracoli. 1584 begründete er hier die Genossenschaft der Väter des guten Sterbens, die sich die Krankenpflege und namentlich den seelsorgerischen Beistand in der Todesstunde, besonders der Pestkranken zur Aufgabe machte. Durch Sixtus V. erhielten sie 1586 ihre Bestätigung. An der Spitze stand ein auf drei Jahre gewählter Superior, der Priester sein mußte. Zur Unterscheidung von anderen regulierten Klerikern trugen sie auf dem schwarzen Talar ein lohfarbenes Kreuz auf der linken Seite. Gregor XIV. erhob die Genossenschaft zu einem förmlichen Orden mit der Augustinerregel, nachdem sie in der Pestepidemie 1590 ihre hingebende Opferwilligkeit bewiesen hatte. Die ministri infirmorum legten neben den drei Mönchsgelübden als viertes das des Krankendienstes auch zur Zeit der Pest ab. In den neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts verbreitete sich der Orden in Italien, so daß ihn Paul V. 1605 in die fünf Provinzen, Rom, Mailand, Neapel, Bologna, Sizilien teilte. 1607 legte Camill sein Vorsteheramt nieder, geplagt bis zu seinem Tode von der eiternden Wunde am Schenkel. 1613 wohnte er noch dem fünften Generalkapitel seines Ordens bei, am 14. Juli 1614 starb er. Bereits 1613 hatte der Orden durch aufopfernde Pflege 200 Mitglieder verloren. Wenn auch die Zahl der Ordenshäuser nach dem Tode des

Stifters zunahm, so wurde der Orden durch die Pestepidemien, in denen seine Glieder heldenmütig pflegten, immer wieder stark dezimiert. So blieben z. B. in Neapel 1657 bei einer solchen Epidemie von 100 Vätern nur vier und von den zahlreichen Brüdern nur einer am Leben. Außer Italien hat er sich noch nach Portugal, Spanien und von dort nach Amerika verbreitet. In neuerer Zeit haben die Väter des guten Todes bei Choleraepidemien und auf dem Schlachtfelde eine segensreiche Thätigkeit ausgeübt. In Spanien wurden die Ordenshäuser unter der Königin-Mutter Christine in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts aufgehoben, auch die vier erst in neuerer Zeit in Frankreich gegründeten Niederlassungen sind wieder verschwunden. Nur in Roermund in Holländisch-Limburg wurde 1884 ein neues Ordenshaus begründet. In Italien besitzt der Orden noch eine Zahl Häuser, deren Existenz aber bedroht ist. Das Hauptthaus ist das von Camill 1586 in Rom begründete Haus bei der Kirche la Maddelena, in dem der auf sechs Jahre gewählte General residiert. Die Mitglieder des Ordens bestehen aus Priestern und Brüdern, von denen die letzteren die Krankenpflege besorgen. Zu diesen kommen noch Oblaten, denen die Verrichtung der häuslichen Arbeiten obliegt. Außer den vier Gelübden legen die Mitglieder noch vier einfache Gelübde ab, in dem vom hl. Camillus vorgeschriebenen Krankendienst keine Änderung vorzunehmen, kein Eigentum, das den Häusern gehört, zu beanspruchen, nach keiner Würde innerhalb und außerhalb des Ordens zu streben, und sogar Anzeige gegen Brüder, die solche Würden erstreben, zu erstatten. Nur den Noviziaten und Krankenhäusern sind sichere Einnahmen gestattet, die Profeßhäuser sind auf Almosen angewiesen. Die Pflege der Kranken soll ohne Rücksicht auf die Konfession, aber mit besonderer Sorgfalt für das Seelenheil der Kranken stattfinden. Durch die Stiftungsbulle ist ausdrücklich verboten, Kranke zu bewegen ein Testament zu Gunsten des Ordens zu machen. In Anerkennung der Leistungen des Ordens ernannte Leo XIII. 1883 den Stifter des Ordens, den hl. Camill und Johann von Gott zu Patronen aller Spitäler und Krankenhäuser und verfügte die Einreihung ihrer Namen in die Litanei der Sterbenden. Der weibliche Zweig des Ordens, die Dienerinnen der Kranken, die 1764 zu Lima gestiftet wurden, haben es zu keiner größeren Bedeutung gebracht.

**G. Grützmacher.**

**Väter (Brüder) des Todes.** — Quellen u. Litteratur: Eggerer, Fragmen panis Corvi protoeremitici sive reliquiae annalium ordinis fratris eremitarum S. Pauli, primi eremitae, Vindobonae 1663; Helyot, Geschichte der Klöster und Ritterorden, Leipzig 1754, III, 385—401; Heimbucher, Orden und Kongregationen der kath. Kirche, Paderborn 1896, I, 477—79 (s. dort weitere Litteratur).

Väter (Brüder) des Todes oder Einsiedler vom hl. Paulus, dem Einsiedler, ist der Name eines Mönchsordens, der je nach den verschiedenen Ländern, Ungarn, Portugal und Frankreich, in denen er lebte, in Gruppen zerfällt und einen verschiedenen Ursprung hat.

Die ungarischen Pauliner entstanden im Zeitalter der Entstehung der Bettelorden 1250 durch Vereinigung der Einsiedler von Patach und Pisilia. Bereits 1215 hatte der Bischof Bartholomäus von Fünfkirchen die Einsiedler seines Sprengels zum gemeinsamen Leben im Kloster des hl. Jakob von Patach vereinigt. 1246 zog sich der Domherr Eusebius von Gran als Eremit mit mehreren Genossen in die Einöde von Pisilia zurück, und 1250 erbaute er ihnen ein Kloster in Pisilia. In demselben Jahre vereinigten sich die Eremiten von Patach mit denen von Pisilia zu einer Kongregation, die 1252 die Bestätigung des Bischofs Ladislaus von Fünfkirchen erhielt. Nach dem Tode des Eusebius 1270 nahmen die ungarischen Pauliner 1308 die Augustinerregel an und hießen nun Religiosen vom Orden des hl. Paul des Einsiedlers. In Ungarn verbreitete sich der von den Königen protegierte Orden so stark, daß er 170 Klöster zählte, besonders seitdem 1381 die Reliquien seines Schutzpatrons, des hl. Paulus von Theben, von Venedig nach Ungarn in das Laurentiuskloster überführt worden waren. Von Ungarn kamen die Pauliner nach Deutschland, wo bis 1786 ein Konvent zu Rohrhalden in Württemberg bestand, nach Kroatien, Polen, Istrien und Schweden. Der Orden machte sich in Ungarn vor allem durch die Anlage trefflicher Klosterschulen seit 1676 verdient. In den Türkenkriegen gingen die ungarischen Klöster zu Grunde. Es existieren nur noch in Russisch-Polen das Kloster Czenstochau (Clairmont), ein berühmter Wallfahrtsort mit dem angeblich von Lucas gemalten Marienbilde, und zwei Klöster in der Diöcese Krakau, Rupella und Lesniow.

Die portugiesischen Pauliner sind von Mendo Gomez von Simbria um 1420 zu Setuval (Mendoliva) gestiftet. Sie wurden 1578 mit der Augustinerregel durch Gregor XIII. bestätigt. Dieser Zweig ist zu Grunde gegangen, ohne größere Bedeutung zu erlangen.

Die französischen Pauliner, die den Namen Väter oder Brüder des Todes führten, scheinen erst aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts zu stammen. Ihre von Wilhelm Callier verfaßten Statuten wurden vom Papst Paul V. 1620 approbiert, worauf ihnen König Ludwig XIII. die Errichtung von Klöstern gestattete. Zu den Obliegenheiten des Ordens gehörte, Kranke zu besuchen, Gefangene zu trösten, Verbrecher zur Richtstätte zu begleiten, Tote zu beerdigen. Ihr ganzes Leben sollte sie mit dem Gedanken an den Tod vertraut machen, deshalb grüßten sie sich gegenseitig mit dem Memento mori, küßten bei den Mahlzeiten einen Totenkopf und trugen ein schwarzes mit einem Totenkopf versehenes Skapulier. Bereits durch Urban VIII. wurde der französische Zweig des Ordens unterdrückt.

**G. Grützmacher.**

**Vaganten.** — Ueber das Vagantenwesen handeln Bingham II, p. 387 ff.; Planck, Gesch. d. christl. Gesellschaftsverfassung I, 375; II, 100 ff.; Neander, KG (Gotha 1856) II, 58. 164 ff.; Pflugk-Harttung, Diplomat.-hist. Forschungen, Gotha 1879, S. 50 ff. — Ueber die Goliarden und fahrenden Schüler des späteren Mittelalters s. besonders J. Grimm, Kleinere Schriften, III, Berlin 1866, S. 1 ff.; W. Giesebrecht, Die Vaganten oder Goliarden und ihre Lieder, in der Allg. Monatsschrift für Wissensch. u. Litt., Braunschw. 1853, S. 10—43. 344—381; W. Scherer, Gesch. d. deutschen Dichtung im 11. u. 12. Jahrh., Straßburg 1875; O. Hubatsch, Die lat. Vagantenlieder des MA., Görlitz 1870; J. Ilberg, PJ Bd 64, 1889, S. 544; Ad. Bartoli, Storia della letteratura Italiana, t. I, Firenze 1878; Wattenbach, Geschichtsquellen II⁶, S. 472. Sammlungen: Carmina Burana h. v. J. A. Schmeller, Stuttg. 1847, 2. Aufl., Breslau 1883; W. Meyer, Fragmenta Burana in der Festschrift der Göttinger Gesellsch. d. Wissensch. 1901. Uebersetzung: L. Laistner, Golias. Studentenlieder d. MA., Stuttg. 1879.

Vaganten, **Clerici vagantes s. vagi**, sind in der Terminologie des älteren Kirchenrechts solche Geistliche, die ohne festen Sitz unstät umherziehen, sei es weil sie eines bestimmten Ordinationstitels, d. h. eines ständigen Kirchenamtes als Quelle ihres Lebensunterhaltes, entbehren oder weil sie die Kirche, bei der sie angestellt waren, verlassen haben. Schon im 5. und 6. Jahrhundert wurden hie und da Kirchengesetze hiegegen erlassen. Das chalcedonische Konzil untersagte im 6. seiner Canones das *χειροτονεῖν ἀπολελυμένως*, die später sog. **ordinatio absoluta s. vaga** d. h. die Ordination ohne gleichzeitige Zuweisung des Ordinierten zu einer bestimmten Kirche. Die spanische Synode von Valencia (524?) bedrohte den umherschweifenden Kleriker mit der Exkommunikation (c. 5 Mansi VIII, S. 622); die gleiche Drohung sprach die arelatensische Synode von 524 gegen denjenigen aus, der einen **clericus evagatus** aufnimmt (c. 4 MG CC I, S. 37). Nichtsdestoweniger tauchten immer von neuem vagierende Kleriker in größerer oder geringerer Zahl auf, namentlich in solchen Ländern, an deren Bekehrung zum Christentum noch gearbeitet wurde, oder in den Nachbarländern solcher Missionsgebiete. Denn den als Missionaren ausgesandten Geistlichen ließ sich in vielen Fällen ein bestimmter Sprengel von vorneherein nicht anweisen, und oft genug drängten heidnische Verfolgungen, oft auch bloße Furcht vor denselben, dergleichen Missionsbischöfe oder -Priester in weniger unsichere Gebiete der Kirche zurück, wo sie sich dann, ohne die Jurisdiktion eines bestimmten höheren Geistlichen anzuerkennen, als sog. *ἀκέφαλοι* oder **clerici regionarii** (Wandergeistliche) herumtrieben. Hatten sie obendrein durch Simonie oder durch irgend welches andere unerlaubte Mittel ihre Ordination erschlichen, so lag die Gefahr nur um so näher, daß sie alsbald auf die Stufe gewöhnlicher Vaganten herabsanken, daß sie Bischöfen, Priestern und anderen intitulierten oder fest angestellten, bepfründeten Geistlichen gegen Geld oder Naturalverpflegung ihre Aushilfe in ihren Amtsverrichtungen antrugen; daß sie bei weltlichen Großen in den germanischen Reichen, namentlich in den Schlössern der Grafen und Ritter, Dienste als Hausgeistliche (Kapläne) annahmen und sich dabei wohl auch zur Mitbesorgung unwürdiger und erniedrigender Geschäfte ungeistlicher Art mißbrauchen ließen; kurz, daß sie aus ihrem geistlichen Amte ein Gewerbe machten und auf die störendste Weise in die geordneten Verhältnisse und Verrichtungen des regulären Klerus eingriffen. Karl d. Gr. suchte dem Unwesen zu steuern, indem er die chalcedonensische Vorschrift erneuerte, **ut nullus absolute ordinetur sine pronuntiatione et stabilitate loci ad quem ordinatur** (Cap. 22, 25 von 789 S. 55, vgl. dem Beschluß der Frankf. Synode von 794 Cap. 28 c. 28 S. 76); ebenso verbot er die Aufnahme von fremden Klerikern, die sich nicht durch Briefe ihrer Bischöfe ausweisen konnten (Cap. 22, 3 S. 54; vgl. die Beschlüsse der Reformsynoden von 813 gegen die **clerici vagi**, Mainz c. 22 S. 267; Arles 23 S. 253). Aber der Erfolg war nicht dauernd. Noch im 9. Jahrhundert mußten mehrere Konzilien Verordnungen gegen **Clerici vagantes, s. vagabundi** (auch wohl **cl. ambulantes**)

insbesondere gegen deren Versuche, sich auf betrügerischem Wege in bereits anderweitig vergebene Beneficien einzuschleichen, erlassen; z. B. Mainzer Synode von 847 c. 12 S. 179, Synode von Pavia 845—50 c. 3 S. 81, Synode von Pavia 850 c. 18 S. 121. Auch einzelne Kirchenfürsten eiferten heftig gegen das Treiben der Vaganten, z. B. Agobard von Lyon, in seiner Schrift De privilegio et iure sacerdotii, und Godehard von Hildesheim, von dem es in seiner Vita c. IV, § 26 heißt: „Illos (sc. clericos), qui vel monachico, vel canonico, vel etiam Graeco habitu per regiones et regna discurrunt, prorsus execrabatur". — Im 12. Jahrhundert kehren ähnliche Klagen bei Gerhoh von Reichersberg wieder; besonders in seinem Liber de simon. (MG Lib. de lite III, S. 249, bes. 252 f.). Am schlimmsten scheint die Sache im 13. Jahrhundert geworden zu sein. Nun drängten sich die Vaganten als Vikare auf Zeit gegen Hungerlöhne in die geistlichen Stellen ein, zum Schaden der Seelsorge wie des geistlichen Standes. Die Synoden kämpften, wie es scheint, ohne viel Erfolg gegen diesen Mißstand (s. Mainz 1261 c. 24 Hartzheim III, S. 608; Aschaffenburg 1292 c. 6, Hartzheim IV, S. 9; Trier 1310 c. 22, S. 134). Die schroffsten Beschlüsse faßte die Mainzer Synode von 1261; sie verbot, den Vaganten Herberge oder Almosen zu gewähren. Man erfährt dabei, daß das Volk sie als Eberhardiner bezeichnete, ein Name, dessen Ursprung nicht aufgeklärt ist (c. 17, S. 600). Auch die Passauer Diöcesansynode in St. Pölten 1284 faßte einen gegen ihre Anstellung gerichteten Beschluß (c. 6, S. 674). In Baiern erklärte man sie „die Lotterpfaffen mit langem Haar" wie die Spielleute für außerhalb des Landfriedens (LFr. v. 1244, 1281, 1300 in Quellen u. Erört. V, S. 87, 348, VI, S. 122).

Eine eigentümliche Klasse klerikaler oder halbklerikaler Vaganten bildeten die seit dem 12. Jahrhundert zuerst in Frankreich, dann auch in Deutschland und England auftretenden fahrenden Sänger, zumeist verdorbene Studenten oder unstäte Kleriker. Man bezeichnete sie demgemäß anfangs freilich als clerici vagantes, aber auch als ribaldi (d. i. Schelmen), seit Anfang des 13. Jahrhunderts vorzugsweise als Goliardi oder Goliardenses (altfranzösisch goliarts oder gouliarts, auch gouliardois, altenglisch goliardeis). Da die letztere Benennung öfters durch pueri s. discipuli Goliae gedeutet wird (so z. B. in einer Synode zu Rouen 1231, Mansi XXIII, S. 215, und zu Sens S. 512), so scheint sie von Golias = Goliath hergeleitet werden zu müssen. Goliarden sind demnach s. v. a. Jünger des Goliath, gleichsam Riesensöhne. Sie waren unverbesserliche Freunde des Weins, des Spiels und der Frauengunst; aber sie bewährten in ihren Gedichten eine unvergleichliche Formsicherheit und sie verfügten über alle Töne, die der Poesie gegeben sind: zarte Lieder auf Maria und die Heiligen, ernste und spottende Rüge- und Mahngedichte gegen die Gebrechen der Welt und des Klerus, übermütige und liederliche Kneip- und Spielgesänge, einfach schöne Liebes- und Frühlingslieder und kecke Verse, die aller Sitte Hohn sprechen, dazu manches kräftige politische Gedicht — das alles gelang ihnen. Ein berühmter Goliard im 12. Jahrhundert war Walter von Lille (Gualterus ab Insula) oder von Châtillon, der Sänger der Alexandreïs, der sog. Apokalypse des Bischofs Golias und anderer lateinischer Dichtungen. Von ihm wohl verschieden ist der „Archipoeta", den man 1164 und 1165 in der Umgebung des großen Erzbischofs Rainald von Köln findet, ein ungewöhnliches Talent, aber von ebenso ungewöhnlicher Liederlichkeit. Er sollte in einem Heldengedichte die Thaten Friedrichs I. feiern; aber das Gedicht ist nie begonnen, geschweige denn vollendet worden. Eines klerikalen archipoeta Nikolaus, als zu seiner Zeit in den Rheingegenden berühmten Dichterfürsten, gedenkt Cäsarius von Heisterbach; derselbe habe einst (um 1220) in diesem Kloster, als eine schwere Krankheit seinen weltlichen Sinn niedergebeugt, die Kutte genommen, um Mönch zu werden, sei aber nach wiedererlangter Genesung alsbald unter Lachen zu seiner umherschweifenden Berufsart zurückgekehrt (J. Grimm, S. 14 f.). — Zahlreiche Konzilien des 13. und 14. Jahrhunderts erließen Verbote und Strafmaßregeln wider das weithin ausgebreitete Unwesen der Goliarden und ihre vielfachen Exzesse. So beschlossen 1231 und 1239 übereinstimmend die Provinzialsynoden von Rouen, Château Gontier, D. Tours, und Sens, es solle den clerici ribaldi, und ganz besonders den Goliarden, soweit dies ohne Ärgernis geschehen könne, die das Insigne des geistlichen Standes bildende Tonsur wieder genommen werden (Mansi XXIII, c. 8 S. 215; c. 21 S. 237; c. 13 S. 512). Im Jahre 1289 wurden Synodalstatuten für die Diöcesen Cahors, Rhodez und Tulle erlassen, wodurch den Klerikern, bei Verlust aller Vorrechte ihres Standes, untersagt wurde, das entehrende Gewerbe von Jokulatoren, Buffonen oder Goliarden zu betreiben (Mansi XXIV, S. 1017). Für Frankreich scheinen diese und ähnliche Maß-

regeln bis gegen Schluß des 13. Jahrhunderts ein völliges oder faſt völliges Verſchwinden der Goliarden bewirkt zu haben; wenigſtens iſt von ihnen in franzöſiſchen Quellen ſeit etwa 1300 nicht länger die Rede. Aber noch Bonifaz VIII. nahm in ſeine Dekretalen eine Beſtimmung gegen die Kleriker auf, qui se ioculatores seu goliardos faciunt aut bufones (c. 1 in VI. 3, 1) und die Salzburger Synode von 1310 hielt es (nachdem ſchon die Synoden zu Trier 1227 c. 9, Salzburg 1274, c. 16, St. Pölten 1284 c. 29, Bremen 1292 gegen die Goliarden eingeſchritten waren) für nötig, eine eigene Mahnung an die in der Salzb. Erzdiöceſe befindlichen Goliarden zu richten, ſich danach zu halten (c. 3 Hartzh. IV, S. 167). Um dieſelbe Zeit nahm Hugo von Trimberg in ſeinem „Renner" ein beſonderes Kapitel „von Ribalden und ungezogenen Leuten" auf, und noch bis tief ins 15. Jahrhundert hinein geſchieht der fahrenden Schüler und vagierenden Kleriker unter verſchiedenen Namen (vagatores, Spielleute, Sprecher ꝛc.) Erwähnung. Ähnlich in England, wo beiſpielsweiſe noch Chaucer (geſt. 1400) von Goliarden redet, die er als von gewöhnlichen Spielleuten oder Bänkelſängern kaum verſchieden beſchreibt.

(Zöckler †) Hauck.

**Valdés,** Juan und Alfonſo de (geſt. 1541 bezw. 1532). — Litteratur: Ch. Schmidt, Ueber Juan's und Alfonſo's Leben und Schriften, ZhTh 1837; Ed. Boehmer, Cenni biografici sui fratelli G. e. A. di V., angehängt der Ausgabe der CX Considerazioni, Halle 1860 (S. 477—598); derſ., Ueber die Zwillingsbrüder J. u. A. de V. (Anhang zur deutſchen Ueberſ. der 110 Betrachtungen, Halle 1870). Inzwiſchen war erſchienen B. Wiffen, Life and Writings of J. de V., London 1869. Boehmer, Lives of Spanish Reformers: Juan and Alf. de V. in Bd I der Bibliotheca Wiffeniana (Straßburg und London 1874), S. 63—81. Vgl. auch Bd II, Preface (1883); W. Möller handelt über die relig. Stellung des Juan de V. in den Anzeigen der Considerazioni und der Trattatelli (ſ. u.) in ThStK 1866 und 1871; Eug. Stern, Alfonse et Juan de V., Thèse (Straßburg 1869); derſ., Art. Valdés in Lichtenbergers Encyclop. des Sciences rel. XII (Paris 1882); Manuel Carrasco, A. et J. de V., leur vie et leurs écrits rel. (Genève 1880); Schlatter, Die Brüder Alf. und Juan de Valdés, Baſel 1901. — Vgl. F. Caballero, Conquenses ilustres, t. IV, A. y J. de V., noticias biográficas y literarias, Madrid 1875; F. Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles, t. II (Madrid 1880); Nachträge dazu in t. III (ebd. 1882); Benrath, Art. „Italien, reformatoriſche Bewegungen" oben Bd IX, beſ. S. 535 ff.

Ueber die Schriften der Brüder V. ſ. Bd I der Bibliotheca Wiffeniana S. 82—130; die Originaldrucke ſind äußerſt ſelten, einiges iſt nur handſchriftlich auf uns gekommen. Neudruck eines Teiles der Werke Juans bietet die „Reformistas antiguos Españoles" in Bd IV, IX, X—XI, XV, XVI—XVII, XXI. Durch Böhmer wurde ediert: Le cento e dieci Divine considerazioni (ſ. o.); Dialogo de la Lengua (Roman. Stud. VI, 339–420); Dialogo de Mercurio y Caron (ebd.); El Salterio traduzido . . . Mit Anhang (Bonn 1880); Sul Principio della dottrina Cristiana, Cinque trattatelli evangelici, Halle 1870; daſſ. deutſch, ebd.; Trataditos de J. de Valdés, Bonn 1880; Instrucion cristiana para los niños, Bonn und London 1883; daſſ. ital. in Bibliotheca della Rif. Ital. IV (Florenz 1884); El Evangelio segun San Mateo (Erſtdruck), Madrid 1880). Durch Koldewey wurde ediert: Lac spirituale (2. Ausg. mit der richtigen Angabe des Autors), Heilbronn [1870]. Durch John Betts wurde engliſch publiziert: Valdés' Kommentar zum Matthäus (1882) und zu dem erſten Buch der Pſalmen (1894); ferner: „XVII Opuscules"; „Spiritual Milk"; „Three opuscules"; „Commentary upon the Epistle to the Romans"; „Commentary upon the first Epistle to the Corinthians". Vgl. Wilkens in ZKG IX, S. 108 ff., 341 ff., XII, 30 ff. Eine Auswahl der CX Considerazioni (im ganzen 36) gab deutſch Otto Anger, Leipzig 1875.

Von allgem. Litt. vgl.: Amabile, Il Santo Offizio della Inquisizione in Napoli vol. II (1892); Agostino, Pietro Carnesecchi e il movimento Valdesiano, Firenze 1899; Estratto del Processo di Pietro Carnesecchi (t. X der Miscellanea di Storia Italiana, Turin 1870); Benrath, Bernardino Ochino, 2. Aufl. 1892; derſ., Julia Gonzaga, passim (1900); Reuſch, Index I (1883), p. 375 f.

Briefe der Brüder ſind, abgeſehen von dem was Caballero im Anhang darbietet, in größerer Zahl neuerdings aufgefunden worden: ihrer 55 von Alfonſo wurden durch O. Waltz 1881 zuſammengebracht, von denen einer vom 8. Auguſt 1532 in ZKG IV, 629 f., 40 aber durch Böhmer in Homenaje á Menendez Pelayo, Estudios de erudicion española, Madrid 1899 gedruckt wurden. Böhmer hat auch 1882 einen von Juan am 12. Jan. 1532 an Dantiscus gerichteten Brief in der Riv. Cristiana (Florenz 1882, S. 95 f.) veröffentlicht. Ueber 40 Briefe Juans im Archiv zu Mantua, binnen 1536 und 37 an den Kardinal Ercole Gonzaga gerichtet, ſ. Benrath, J. Gonzaga S. 113, A. 6. 7; einer dieſer Briefe iſt in der Riv. Crist. Florenz 1900, in alter ital. Uebertragung S. 87 abgedruckt; die übrigen bereitet Profeſſor Dr. Heiligbrodt zur Drucklegung vor.

Juan und Alfonſo de Valdés wurden als Zwillinge zu Ende des 15. Jahrhunderts in Cuenca in Caſtilien geboren, wo ihr Vater erblicher Regidor war. Alfonſo, welchen

Peter Martyr von Anghiera, ein Mailänder, der alte Rat Ferdinands des Katholischen und apostolischer Protonotar, als einen Jüngling, der zu großen Hoffnungen berechtige, ansah, begleitete den jungen König Karl im Jahre 1520 zur Krönung nach Aachen und weiter nach Worms, wo er die Lutherschen Schriften verbrennen sah. „Nur wenige" — schreibt Fr. v. Raumer (Geschichte Europas seit dem Ende des 15. Jahrhunderts) — „waren so scharfsichtig wie der Spanier Alfons Valdés, welcher von Worms aus seinem Freunde Petrus Martyr über alles Auskunft giebt und mit den Worten schließt: so ist, wie man meint, das Ende, wie ich aber glaube, der Anfang dieser Tragödie." Der Papst, der mit vielleicht frommem Eifer nach Luthers Verdammung und Verbrennung strebe, schreibt Alfonso, hange zu zäh an seinem Recht und verschmähe das einzige Rettungsmittel der Christenheit, ein allgemeines Konzil. Wenige Jahre darauf wurde Alfonso kaiserlicher Sekretär unter dem Großkanzler Mercurino Arborio da Gattinara, einem Piemontesen, der ein Jahrzehnt lang die Seele der kaiserlichen Politik war. Es gab damals vier Großmächte: Luther, der Papst, Erasmus und der Kaiser. Verbündet mit dem Gelehrten von Basel, suchte Karl die Händel der beiden ersten zu beherrschen und zu schlichten. Als sich in Spanien in der Mitte der 20er Jahre ein gewaltiger Sturm der Mönche gegen den großen Humanisten erhob, verfocht Alfonso so warm die Sache desselben, daß ein Freund sagte, er sei erasmischer als Erasmus. Der Großinquisitor, welcher auch die Widmung einer spanischen Übersetzung des **Enchiridion militis Christiani** annahm, gebot den Schreiern zu schweigen. Schon 1521 war „Luther spanisch" gedruckt, in Antwerpen, wie Aleander im Februar berichtet. Ein Freund von Alfonso Valdés, der polnische Gesandte Dantiscus, schreibt an seinen König am 18. Dezember 1524 aus Madrid: Hier darf man über Luther nicht einmal reden: und aus Granada 12. Oktober 1526: sein eigener Diener und zwei Faktoren Fuggers seien als Lutheraner verhaftet worden und nur mit Mühe freigekommen (**Acta Tomiciana** VII, 138; VIII, 348, vgl. 362 f. und Bindseils Supplement zur Melanchthonskorrespondenz p. 506).

Im Mai 1527 ereignete sich die Erstürmung und Plünderung Roms durch ein kaiserliches Heer, nicht auf Geheiß des Kaisers. Der Papst selbst wurde gefangen genommen. Alfonso Valdés gab der Stimmung bei Hofe Ausdruck in einem Dialog, in welchem sich Lactanz, ein Kavalier des Kaisers, und ein Archidiakonus, der eben von Rom kommt, in Valladolid, wo Karl die Nachricht erhielt, über jene Katastrophe unterreden. Lactanz entwickelt die Ansicht, daß die Schuld der Verwüstung Roms der Papst trage, der, als Friedensstörer und Kriegsanstifter und als selbst wortbrüchiger Verführer zum Eidbruch, seinen Beruf gröblich hintangesetzt habe. „Ob es nützlich und vorteilhaft ist, daß die Hohenpriester weltliche Herrschaft haben oder nicht, das mögen sie selbst bedenken; sicher würden sie, meines Erachtens, freier für die geistlichen Dinge sorgen können, wenn sie mit den weltlichen sich nicht befaßten". Vom Kirchenstaat, den unlängst noch Machiavell als den Musterstaat gepriesen hatte, urteilt Lactanz, in der ganzen Christenheit werde kein einziger Staat schlechter regiert. Das Volk würde besser fahren, wenn der Papst seine Länder freiwillig dem Kaiser abträte. Lactanz verteidigt auch die Festnehmung des gegen seine eigenen Kinder wütenden hl. Vaters. Er weist hin auf die Mission des Erasmus, der mit großer Beredtsamkeit, Klugheit und Bescheidenheit die Fehler und Täuschungen des römischen Hofes und aller Kirchenbeamten dargelegt habe. „Und da dies", fährt er dem Archidiakonus gegenüber fort, „in keiner Weise bei euch anschlug, im Gegenteil die Laster und bösen Sitten täglich zunahmen, so wollte Gott auf andere Art versuchen, euch zu bekehren, und erlaubte, daß jener Mönch Martin Luther aufstehe, der nicht nur alle Scheu vor jenen ablege, indem er ohne irgendwelche Rücksicht alle ihre Laster kund machte, sondern auch viele Gemeinden vom Gehorsam gegen ihre Prälaten entfremde, damit ihr, da ihr aus Scham euch nicht hattet bekehren wollen, euch vielleicht bekehrtet aus Habsucht, um nicht den Vorteil zu verlieren, den ihr von Deutschland hattet, oder aus Ehrgeiz, um eure Herrschaft nicht so sehr zu schmälern, wenn Deutschland, wie es jetzt der Fall ist, fast außer eurem Gehorsam verharrte. Da man aber weder auf die ehrerbietigen Vorwürfe des Erasmus, noch auf die unehrerbietigen Beleidigungen Luthers gehört habe, so habe Gott zu anderen Bekehrungsmitteln greifen und Kriegsnot über Rom zulassen müssen. Die hl. Peterskirche war zum Pferdestall geworden. Fast vierzig Tage lang war in der Hauptstadt des Christentums keine Messe gelesen, sogar die Gebeine der Apostel waren umhergeworfen. Das auch will Lactanz nicht gebilligt haben; die Reliquien, welche wirklich solche seien (und den Gläubigen nicht in ein Dilemma bringen, wie das, daß die Mutter der Maria zwei Köpfe gehabt haben müsse, oder Maria zwei Mütter), die möge man in Ehren halten, aber das Volk belehren, daß sie alle nichts seien im

Vergleich mit dem hl. Sakrament, das jeder täglich empfangen könne. Der Archidiakonus selbst spricht schließlich seine Hoffnung aus, daß der Kaiser nun die Reformation der Kirche in die Hand nehmen werde, so daß man bis ans Ende der Tage rühmen könne: Jesus Christus gründete die Kirche und Karl V. restaurierte sie. — Der päpstliche Nuntius, der berühmte Graf Baldassare Castiglione, und im Einverständnis mit ihm ein Kollege von Alfons im kaiserl. Sekretariat, Juan Aleman, boten alles auf, damit dieser „ultralutherische" Dialog den Flammen übergeben werde. Aber beim Kaiser richtete man nichts aus, der Erzbischof-Großinquisitor erklärte: es sei nicht häretisch, etwas gegen die Sitten eines Papstes und der Priesterschaft zu sagen, und der oberste Richter des Reichs entschied: die Schrift sei keine verleumderische. Aleman wurde vom Hof entfernt, der Nuntius starb einige Tage darauf gegen Mitte Februar 1529.

Inzwischen hatte, wohl im Dezember 1528, Juan de Valdés einen nicht minder scharfen Dialog beendet: Merkur und Charon. Entscheidend dafür, daß Juan, nicht Alfons, den Dialog Merkur und Charon geschrieben hat, ist eine Anspielung in Juans Dialog „Von der Sprache", F. 75: „Da Ihr die Mönche verteidigt", sagt einer der Unterredner zu Juan, „so will ich von heute an die Sache des Königs von Frankreich gegen den Kaiser verteidigen". Die Annahme, daß Dantiscus, der polnische Gesandte in Spanien, in einem Briefe aus Valladolid vom 1. Februar 1529 an Alfons diesen als Verfasser oder Mitverfasser des Dialogs Merkur und Charon ansehe, zeigt sich durch die Briefe von Alfons an ihn als irrig (vgl. die Briefe im Homenaje an Menendez). Charon läßt sich von Merkur erzählen, wie Kaiser Karl und König Franz von Frankreich übereinkommen, ihren Ehrenstreit durch ein Duell auszufechten, was aber schließlich durch die französischen Winkelzüge nicht zu stande kommt. Die Erzählung wird von Zeit zu Zeit unterbrochen durch das Auftreten jüngst verstorbener Seelen, schlechter und guter, mit denen sich der Fährmann der Unterwelt und der Himmelsbote in Gespräch einlassen. So zieht sich durch den Dialog ein politischer und ein religiöser Faden. Gegenüber dem tumultuarisch bewegten Deutschland, wo aus der lutherischen Sekte wiederum neue Spaltungen entsprungen seien, wird Spanien glücklich gepriesen, dessen Generalinquisitor durch Klugheit und Güte auch den Lärm gegen Erasmus zu beschwichtigen gewußt habe. Der wahren Christen freilich sind gar wenige, und sie wagen sich nicht in die Öffentlichkeit. Angesichts der Verkommenheit derer, die sich nach Christi Namen nennen, äußert Merkur, er würde sich für arg beschimpft halten, wenn sich diese Leute Merkurianer nennen wollten. Er hat sich einmal, als er mehrere zum Empfange des hl. Leibes Jesu Christi dem Altare nahen sah, ihnen in gleicher frommer Absicht angeschlossen, und ist nur, weil er nicht bezahlen wollte, zurückgewiesen worden. Dem Merkur sagt Petrus im geplünderten Rom: die Leute werden nun merken, wie viel höher sie ein Wort aus den Briefen des hl. Paulus oder aus den meinigen halten sollen, als unsere Leiber, da sie diese so mißhandelt sehen; und die Ehre, die sie unseren Gebeinen anthaten, haben sie von jetzt an unserm Geist zu erweisen, den wir zu ihrem Nutzen in unseren Briefen hinterlassen haben. Merkur will sich „totlachen", als er sieht, wie gerechte Vergeltung Christus an Rom übt, wie die Verkäufer verkauft, die Räuber beraubt, die Mißhandelnden mißhandelt werden. Es müsse noch schlimmer kommen, sagt Petrus. Auch die Statthalter Christi, bemerkt Charon gelegentlich, vergessen also, ihr Wort zu halten. Daß eine Reformation der Kirche durchaus notwendig sei, sagt der Verfasser ein paarmal. Er läßt eine hl. Seele aussprechen, daß sie stets Gott um seine Gnade gebeten und nicht auf eigene Vernunft noch Kraft vertraut habe. Dieselbe hat übrigens nichts dagegen, wenn man zuweilen die Jungfrau Maria als Intercessora anrufe, nur müsse man nicht vergessen, daß allein Gott die Gnade geben könne, und müsse sie aus diesem Urquell erbitten. Auch die Messe zu hören, ist ganz gut. Gewaltsame Bekehrungsversuche billigt Juan nicht einmal den Türken gegenüber. Seinen Tadlern gilt die Antwort: Brüder, geht die Wege, die euch besser scheinen, und laßt mich meinen gehen, denn seht, er ist nicht schlecht. Einer Theologenseele, die verdammt worden, hält Charon vor: wenn du in Wahrheit Theolog wärest, so wüßtest du, was Gott ist, und wenn du es wüßtest, so wäre es dir unmöglich, ihn nicht zu lieben; und liebtest du ihn, so würdest du dich so verhalten, daß du in den Himmel kämest. Der streng römische Litteraturhistoriker Menendez Pelayo erklärt diese Ketzerschrift nach Sprache und Darstellung für das beste Originalwerk in spanischer Prosa aus der Zeit Karls V. Das erste Buch wurde zusammen mit dem zweiten wohl 1529 gedruckt. In ganz gleicher Ausgestattung erschien eben damals der Lactanz von Alfonso. Beide anonym. Es folgten bald wenigstens vier andere Drucke des Lactanz und des Merkur. Jener allein erschien außerdem 1586 in Paris. 1850 druckte Usóz i Rio beide

als Bd IV der Reformistas antiguos españoles, 1881 habe ich ihn als Heft 19 meiner Romanischen Studien herausgegeben. Die italienische Übersetzung wurde bis um 1600 wenigstens siebenmal gedruckt, Lactanz englisch 1590, Merkur deutsch viermal 1609 bis 1643 und daraus besonders die Rede des sterbenden Königs 1714.

Bei Castigliones Tode sagte der Kaiser zu seinem Hofe: es ist einer der besten Kavaliere der Welt gestorben; aber Alfonso Valdés nahm er in demselben Jahre mit nach Italien und Deutschland. In Bologna war er bei der Krönung Karls durch Clemens VII. zugegen. Der Papst ließ ihm dort ein Breve ausstellen, welches seinem Vater und seinen Geschwistern (Andreas, Didacus, Juan und Maria nebst deren Gatten Ludovico de Salazar) erlaubt, sich ihren Beichtvater zu wählen und diesem gewisse Fakultäten zuspricht (abgedruckt bei Fontana, Renata di Francia I, p. 456f., ebendort auch je ein päpstlicher Saldokondukt für Alfonso und Juan aus den Jahren 1530 und 1532). Das Gesamtbild, wie die jetzt vorliegenden Briefe von und an Alfonso sowie unsere Kenntnis seiner amtlichen und sonstigen Thätigkeit es zu entwerfen gestatten, „räumt ihm unter den religiös angeregten und kirchlich lebhaft interessierten Humanisten aus Erasmus' Schule einen Ehrenplatz ein" (Schlatter, A. und J. V., S. 10); aber daß er Luthers Motive auch noch nach dem Wormser Tage nicht verstand, zeigen drei Briefe an Anghiera (ebd. S. 19—22); seine Stellung zur Reformation ist die des Politikers. Wie in Piacenza den Gesandten der protestierenden Stände, so zeigte sich Valdés auch in Augsburg friedfertig und entgegenkommend. Er ward nicht müde, zwischen den drei Häuptern, dem Kaiser, dem Legaten und Melanchthon, als taktvoller Unterhändler zu dienen, und trug dafür Sorge, daß der Kaiser über das christliche Bekenntnis der Protestanten mündlich und schriftlich gut berichtet wurde. Wenn Valdés über die Leisetreterin, wie Luther die Augsburger Konfession nannte, schon vor der feierlichen Übergabe urteilte, sie sei zu bitter, als daß die Gegner sie hinnehmen könnten, so sprach er nicht sowohl als Gegner, sondern vielmehr als Vermittler; als solcher diente er auch nach der Übergabe. Im Oktober 1531 schrieb er aus Brüssel den Gratulationsbrief des Kaisers an die kath. Schweizer nach dem Kappeler Siege über die Zwinglianer. Mit diesen hatte bekanntlich selbst Melanchthon nicht gemeinsame Sache machen wollen. Freilich, der Kaiser vertröstet in diesem Brief für weitere Kämpfe auf die päpstliche Hilfe. Aber andererseits hoffte er, und mit ihm Valdés, den Papst durch ein Konzil zu mäßigen. Am 30. Dezember desselben Jahres 1531 schreibt, ebenfalls aus Brüssel (wo Valdés noch am 20. unterzeichnet), der Nuntius Aleander an den päpstlichen Sekretär nach Rom, er habe von einem hochgeborenen, wissenschaftlich durchgebildeten Hofmanne gehört, daß es bei Hofe Leute gebe, auch Autoritäten, die an nichts anderes dächten, als daran, diese lutherische Sekte, so sehr sie dieselbe in ihren Reden verwürfen, doch durch die That zu fördern, und weil sie sich über Luther, da der verdammt sei, nicht frei äußern dürften, so höben sie den Erasmus in den Himmel und verbreiteten dessen Verehrung in Spanien und seien jetzt wegen dessen Verurteilung zu Paris ganz närrisch. Man kann nicht zweifeln, daß der eifrigste und einflußreichste Erasmophile noch damals Alfonso Valdés war, wie ihn im Jahre zuvor der kaiserliche Sekretär Schepper in einem Brief an Erasmus selbst als solchen hingestellt. 1532 trug Valdés dazu bei, daß der Kaiser den Protestanten, um ihre Hilfe gegen die Türken zu erlangen, den vorhandenen Besitzstand bis zur nächsten Kirchenversammlung zugestand. Anfang Oktober starb er in Wien. Über Alfonso ist zu dem in Boehmers verschiedenen Skizzen Zusammengetragenen noch manches hinzugekommen: eine Anzahl von Dokumenten bei Caballero, meist aus dem der Madrider Academia de la Historia gehörenden Fascikel, aus dem B. Cenni 485. 487 nur die Mitteilungen Helfferichs benutzen konnte; ferner die Gesandtschaftsberichte von Dantiscus, Acta Tomiciana t. 7sq.; ein Brief von Alfonso an Dantiscus vom 8. August 1532, veröffentlicht von O. Waltz in ZKG IV, 629f. 40 Briefe von ihm sind gedruckt im „Homenaje" (1899); 19 blieben „propter temporis angustias" ungedruckt (s. o.)

Juan blieb in Spanien, als sein Bruder mit dem Kaiser es verließ. Erasmus schrieb an Juan am 13. Januar 1530: Juan trete ihm nun dort an die Stelle von Alfons. In den Jahren 1531 und 1532 finden wir Juan in und bei Rom. Dort zeigte er damals im Verkehre mit dem berühmten und gelehrten kaiserlichen Historiographen Sepúlveda, einem Freunde seines Bruders Alfonso, Interesse für naturwissenschaftliche Probleme. Nachdem er den größten Teil des Jahres 1532 in Neapel zugebracht hatte, war er im Herbst wieder in Rom. Dort wurde er „Cameriere di spada e cappa" am päpstlichen Hofe. In Briefen vom 16. und 20. Oktober 1532 an den Comendador mayor von Leon empfiehlt der spanische Gesandte in Rom, dem ebenda verweilenden Bruder

des kaiſerlichen Sekretärs Alfonſo Valdés, einem gelehrten und geſcheiten Mann, von dem Gutes zu hoffen ſei, ein Einkommen zuzuwenden, damit er ſeine Studien verfolgen könne (Caballero 468). Ohne Ahnung von dem gerade zu jener Zeit eingetretenen Tode ſeines Bruders ließ Juan ſich einen Geleitsbrief für die Reiſe zu dieſem, alſo an den kaiſerlichen Hof, ausſtellen, den Fontana (Renata di Ferrara I, Rom 1889, S. 476) mitteilt. In Bologna traf ihn die Trauerkunde. So lange Alfonſo lebte, ſcheint dieſer für den Bruder geſorgt zu haben. Am 12. Januar 1533 ſchreibt Juan aus Bologna an ſeines verſtorbenen Bruders Freund Dantiscus, Biſchof von Culm, und meldet, Briefe werden ihn beim Papſt treffen, bei dem er ihm gern zu Dienſten ſein werde (Riv. Crist. 1882 S. 95 f.). Papſt und Kaiſer waren damals in Bologna, wo ſie am 24. Februar ein Bündnis ſchloſſen. Der Papſt verſprach ſein Beſtes, um die chriſtlichen Fürſten für die Berufung eines allgemeinen Konzils zu gewinnen und die Entſcheidung der Frage über die Ehe der Tante des Kaiſers mit Heinrich VIII. von England, der ſie verſtoßen hatte, zu beſchleunigen. Die Entſcheidung, auf die Karl im Mai 1533 wieder drang, die aber erſt am 23. März 1534 erfolgte, war zugunſten der unglücklichen Königin, die Valdés in ſeinem Dialog zwiſchen Merkur und Charon kräftig verteidigt hatte. Daß der Papſt den Verfaſſer jenes Dialogs, in welchem er ſelbſt ſtreng beurteilt worden war, an ſeinen Hof nahm, war ein Akt der Selbſtverleugnung, mit dem er dem Kaiſer ſeine Verſöhnlichkeit zu beweiſen wünſchte. Die Stellung Juans am päpſtlichen Hofe war ein Ehrenamt ohne regelmäßige Obliegenheiten. Bis zu dem am 25. September 1534 erfolgten Tode dieſes Papſtes lebte er in Rom. Dann kehrte er nach Neapel zurück und zwar in Dienſten des Kardinals Ercole Gonzaga und in und bei dieſer Stadt blieb er bis zu ſeinem Tode. Daß er nach zweijähriger Abweſenheit nach Neapel zurückkehrte, ſteht aus ſeinem Dialogo de la lengua feſt. Dafür, daß er 1534 zurückgekehrt ſei, entſcheidet nicht, daß im Dialogo de la lengua die ſpaniſche Überſetzung des Cortigiano beſprochen wird, deren Druck im April 1534 beendet wurde, denn ſie wird ſchon abſchriftlich im Umlauf geweſen und durch Garcilaſo in Neapel bekannt geworden ſein; Ungedrucktes wird im Dialogo de la lengua auch ſonſt mitberührt. Über die Auflöſung eines Haushalts eines verſtorbenen Papſtes konnte Valdés in der jedenfalls durch den Tod Clemens' VII. veranlaßten 51. Konſideration auch dann ſo ſprechen, wenn er bei dieſem Todesfall nicht mehr in Rom war. Aber die Annahme, daß er im Herbſt 1534 zurückgekehrt ſei, ſcheint beſſer dazu zu ſtimmen, daß ſeine Freunde in Neapel ſagen, ſeine Briefe hätten ihnen viel Vergnügen gemacht und zu lachen gegeben; im erſten Jahre nach ſeines Bruders Tod, durch den er aufs tiefſte erſchüttert war, wie wir aus dem Brief an Dantiscus vom Januar 1533 ſehen, ſchrieb er gewiß nicht ſo heiter. Um das Ende des Jahres 1534 ſchrieb er dort den Dialogo de la lengua (herausgegeben Madrid 1737. 1860. 1873), ein in Spanien nach Form und Inhalt als klaſſiſch anerkanntes Werk über Urſprung, Rechtſchreibung, Wortwahl, Stil ſeiner Mutterſprache ſowie über gut geſchriebene Bücher derſelben. Dieſe Arbeit ließ er ſich von Freunden abdringen, fortan galt ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit der Religion.

Eine der bedeutendſten Frauen Italiens vertraute ſich ſeiner geiſtlichen Führung an, Giulia Gonzaga, die kinderloſe Witwe des Veſpaſiano Colonna, Herzogs von Trajetto. Von ihr hatte Arioſt (im Orlando furioso) geſungen: ihr gegenüber verzichte nicht nur jede andere auf den Preis der Schönheit, ſondern bewundere ſie wie eine vom Himmel geſtiegene Göttin; Marcantonio Magno, ihr Prokurator, ſchreibt, er habe in Italien, Frankreich, Deutſchland, Spanien keine Schönere und Graziöſere geſehen (Affò, Tre princip. della Famiglia Gonzaga, Parma 1787, S. 33); Carneſecchi ſagt vor den Inquiſitoren: den Ruf ihrer Schönheit und Tugend ſei ſo groß geweſen, daß jeder Galantuomo geſucht habe ſie kennen zu lernen. Der afrikaniſche Corſar Barbaroſſa machte 1534 einen Überfall in Fondi, um ſie für den Sultan zu rauben, ein Geſchick, dem ſie nur mit genauer Not ertrann. Als der Kaiſer, von ſeinem Kriegszug gegen Barbaroſſa ſiegreich zurückgekehrt, in Neapel weilte, war auch Giulia dort. Die Gefeierte war aber jetzt tief unglücklich, nicht nur aus Trauer und Kummer über Familienereigniſſe, ſondern weit mehr noch, weil ſie nicht Frieden fand mit Gott. Eines Tages, in der Faſtenzeit 1536, als Valdés ſie aus einer Predigt Ochinos (ſ. d. Art.), nach Hauſe geleitet hatte, ſchüttete ſie ihm ihr übervolles Herz aus und ließ ſich tröſten und weiſen. Das Geſpräch mußte Valdés ihr niederſchreiben; er nannte es Alfabeto Cristiano (herausgeg. in ital. Überſetzung jenes Magno, Venedig 1546; vgl. Bibl. Wiff. I, 118 f.). Das hier Geratene gelte nur ihr und denen, die es gerade brauchen könnten, bemerkt er dabei für die, welchen es zu ſtreng oder zu nachgiebig ſcheinen werde. Undankbarkeit gegen

Gott, sagt er ihr, sei für sie um so schmählicher, da sie vielleicht mehr Gottesgaben, so am Leib wie in der Seele empfangen habe, als heutzutage sonst irgend jemand in der Welt. Ihr Wandel sei untadelig, der Reformation bedürfe sie für ihre Gefühle und Neigungen. Die christliche Vollkommenheit bestehe darin, Gott zu lieben über alle Dinge, und seinen Nächsten wie sich selbst. „Das nimmt mich wunder", bemerkt Giulia, „denn mein Lebenlang habe ich sagen hören, daß die Mönche und Nonnen den Stand der Vollkommenheit haben durch die Gelübde, falls sie sie halten". Glaubt mir, antwortet Valdés, daß Mönche und Nichtmönche so viel von christlicher Vollkommenheit haben werden, als sie Glauben und Liebe Gottes haben werden, und nicht ein Karat mehr. Er spricht ihr von Gesetz und Evangelium: wenn sie Reue fühle und gebeichtet und Absolution erhalten habe, so solle sie ganz sicher sein, daß ihr alle Sünde vergeben ist. Christus hat genug gethan für die Sünden aller Menschen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und uns in den Stand gesetzt, Kinder Gottes zu sein. Allmählich werde sie, was sie jetzt, den Verstand unterwerfend, aus Gehorsam bekenne, aus Erfahrung bekennen. Indem er das apostolische Glaubensbekenntnis durchnimmt, sagt er, der hl. Geist werde ihr die Augen öffnen und mit Einsicht werde sie auch glauben an die heilige katholische Kirche und die geistliche Gemeinschaft der heiligen Personen, die in ihr sind; werde erkennen, daß Christus hier in der Welt eine allgemeine, durch die Teilnahme an der Heiligkeit Christi heilige Kirche hat, welche Gute und Böse umfaßt, und daß er eine geistliche Vereinigung von heiligen Personen hat, welche, erhalten durch die Gnade des hl. Geistes, in Glauben, Hoffnung und Liebe leben. Die Idee und das Bild der christlichen Vollkommenheit gegenüber der eigenen Unvollkommenheit sei das Buch, in welchem sie beständig lesen solle, und das in einem Tage sie weiter bringen werde, als alle Bücher der Welt in zehn Jahren. Auch die hl. Schrift ist Gift für den, der nicht diesen demütigen Sinn hat. Als Bücher, die ihr den Willen entflammen werden, empfiehlt er das De imitatione Christi, und die Vitae patrum von Cassian und Hieronymus; es gebe, glaube er, Übersetzungen (jene Vitae, erschienen 1544 repurgatae mit Vorrede von Luther). Der Christ sei dem Geiste nach frei, ohne einen anderen Obern außer Gott anzuerkennen, und dem Leibe nach allen unterworfen, um Christi willen (vgl. Benrath, J. Gonzaga, Kap. III, S. 39 ff.).

Ein paar Wochen vor der Fastenzeit, in welcher dieses Gespräch stattfand, hatte der Kaiser zu Neapel ein Edikt erlassen, daß bei Todesstrafe und Verlust des Eigentums niemand mit Personen verkehren solle, die von der lutherischen Häresie infiziert oder derselben verdächtig seien. Nachdem der Kaiser am 22. März abgereist war, inhibierte der Vizekönig sogar die Fortsetzung der Predigten Ochinos, die sich auch des kaiserlichen Besuchs und Beifalls erfreut hatten, und wollte nur, wenn Ochino sich über die ihm zum Vorwurf gemachten Punkte genügend erklärt haben werde, die Fortsetzung gestatten. Es gelang diesem, den Verdacht zu beseitigen, so daß er seinen Kursus von Predigten zu Ende bringen durfte. Es war wohl noch in demselben Jahre, daß Giulia, für ihre Dienerschaft ein Haus in der Stadt behaltend, in das Franziskanerinnenkloster S. Chiara zog. Obgleich nicht zur Ordensregel verpflichtet, verließ sie dasselbe doch nur selten, schloß sich aber nicht ganz gegen Besuche ab.

Wahrscheinlich noch vor Schluß des Jahres 1536 sandte Valdés an Giulia seine Übersetzung des Psalters aus dem Hebräischen mit einer an sie gerichteten Einleitung und wohl zugleich seine Auslegung desselben (die Übers. herausgeg. Bonn 1881, der Kommentar zu den ersten 41 Psalmen — mehr ist bis jetzt nicht aufgefunden — in Revista Cristiana, Madrid 1882—84, die Einleitung englisch in den Opuscules 1882). Im Jahre nach demjenigen, in welchem sie die Psalmen erhalten hatte, also wohl Ende 1537, widmete er ihr, gleichfalls mit besonderem Einleitungsschreiben, seinen Kommentar über den Römerbrief und den ersten Korintherbrief (herausgeg. Genf 1556. 57, Madrid 1856, als T. 10 und 11 der Reform. ant. esp.; englisch von Betts, London 1883). Seine Übersetzung und Erklärung der übrigen Paulusbriefe (zum Hebräerbrief ist er nicht gekommen) und anderen, worauf er sich im Matthäuskommentar bezieht, hat sich nicht auffinden lassen. Wahrscheinlich ist er spätestens um Ostern 1539 damit fertig gewesen, vorausgesetzt, daß er mit derselben Schnelligkeit, mit der er jene ersten beiden paulinischen Briefe behandelt hatte, weiter arbeitete, und da die Arbeit natürlicherweise mit der Zeit leichter wurde. Von diesen Briefen wandte er sich zu den Evangelien. Eine Einleitung zu ihnen, an Giulia gerichtet, ist dem Matthäus vorausgeschickt, der wohl 1540 abgeschlossen wurde (herausgeg. Madrid 1880, englisch von Betts, London 1882, daraus besonders der Sermon on the mount 1882). Über die anderen Evangelien ist nichts

von Valdés zu Tage gekommen. Er war der erste, der es unternahm, das NT aus dem Griechischen ins Spanische zu übersetzen. Seine Kommentare sind Werke treuester Forschung, die sich zu bescheiden weiß, von wissenschaftlichem wie von erbaulichem Wert, in lichtvoller schlichter Darstellung.

Neben dieser fortlaufenden Schriftauslegung behandelte er in kleinen Aufsätzen eine Mannigfaltigkeit von einzelnen religiösen Fragen, die ihm selber auftauchten oder von andern ihm vorgelegt wurden. Er selbst citiert solche Aufsätze als Consideraciones, Discursos, Epistolas (oder Letras), Respuestas. 110 Konsiderationen sind 1550 in Basel in italienischer Übersetzung gedruckt worden (vgl. Bibl. Wiff. I, S. 124 ff.), 39 davon im Original (Bonn 1880, in den Trataditos). Einen Diskurs, den er citiert: ob der Christ seiner Rechtfertigung und Verherrlichung gewiß sein soll, besitzen wir italienisch (als fünften der Trattatelli, auch der vierte mag zu den Discursos gehören), von zwei anderen wissen wir die Titel. Es gab neben der Sammlung der 110 Betrachtungen eine Sammlung von mindestens 30 seiner Briefe und eine von mindestens 33 seiner Antworten auf Fragen; aus allen drei Sammlungen werden in den Randbemerkungen zum Matthäuskommentar Nummern citiert (nicht von Valdés selbst). Wir besitzen nur eine dieser Antworten und nur italienisch: „In welcher Weise der Christ studieren soll in seinem eigenen Buch", seinem Geist, in welchem er alles findet, was er Schlechtes und durch Gottes Gnade Gutes hat, „und wie die hl. Schrift ihm als Interpret und Kommentar dient" (dem Alfabeto angedruckt 1546. 1860, englisch besonders in einer Zeitschrift 1852, englisch und spanisch mit dem Alf. 1861). Von den theologischen Briefen haben wir sieben im Original (in den Trataditos, englisch in den XVII Opuscules), zwei andere, über Glauben und Werke, in ital. Übersetzung (in den Trattatelli).

Was von diesen kleinen Aufsätzen im Original zu finden war, ist aus Handschriften des 16. Jahrhunderts gedruckt in Trataditos de J. de V., Bonn 1880, nämlich 39 der 110 Konsid., 7 Episteln und De la penitencia cristiana, de la fe crist. y del bivir crist. Italienisch ist außer den 110 Konsid. und einer hinter dem Alfabeto gedruckten risposta nur vorhanden das Büchlein: Modo che si dee tenere ne l'insegnare & predicare il principio della religione Crist. Roma 1545. Neue Ausg. Halle 1870: Sul principio della dottrina Crist. Cinque trattatelli di Giov. Valdesso. Gleichzeitig deutsch ebenda. Nachdruck der Halleschen Ausg. der trattatelli: Roma-Firenze 1872. Das erste der fünf Stücke: Della penitenza Cr. (um 1545 noch einmal gedruckt) ist das in den Trataditos, dessen Titel so anfängt. Es folgen Della giustificazione. Della medesima giustific. Che la vita eterna è dono di Dio per G. Cr. Fünftens: Se al Cristiano conviene dubitare ch'egli sia in grazia di Dio, e se ha da temere il di del giudizio, e se è bene essere certo dell' uno e amare l'altro. Die XVII opuscules by J. de V., übersetzt von Betts, London 1882 enthalten die Einleitungen zu Psalmen, Römerbrief, 1. Korinther, Evangelien; die 7 Lehrbriefe, Konsideration 109, die 5 Trattatelli; nebst dem Titelblatt des Modo che si dee u. s. w. Rom 1545 mit Bild, nach einer 1870 für mich gemachten Photographie. Aus diesen XVII: Three opuscules, zwei Drucke 1881, nämlich Consid. 109 und der erste und der fünfte der Trattatelli. Zwei der Briefe, übersetzt von Betts, On sickness und On temptations, schon 1880 in The Friends' Quarterly Examiner.

In den in den Trataditos veröffentlichten span. Handschriften einer Sammlung von 46 Aufsätzen von V. sind von den 39, die sich in den 110 Betrachtungen finden, 16 mit Epistola bezeichnet, obgleich sie keinerlei Briefform haben. Die 54. ist auch in Briefform vorhanden, vgl. hier S. 288. V. wird mitunter Betrachtungen, die er schon niedergeschrieben hatte, zu Briefen gemacht, und von Briefen Abschrift behalten haben, in der er wegließ, was nicht Betrachtung war. — Die Bezeichnung discorso im dritten Trattatello hindert nicht, ihn als epistola anzusehen, da ja auch in den Konsiderationen questo discorso vorkommt (p. 263. 334. 339. 353. 256. 403. 422, discorrere 133). — Carnesecchi sagt (Processo 391), Valdés habe ein Buch discorsi e considerazioni verfaßt.

Die Grundwahrheiten giebt er am Faden der Heilsgeschichte aus der Bibel in seiner christlichen Kinderlehre (Bonn und London 1883): „Die Übersetzungen des 16. Jahrhunderts ins Italienische, Lateinische, Polnische, und neue aus dem Italienischen ins Deutsche, Englische, Französische, Engadinische, nebst Rückübersetzung ins Spanische". In der Einleitung verzeichne ich 17 dieser Oktaglotte vorangegangene Drucke: ital., lat., deutsch, poln., engl. Mein ebendas. in Aussicht gestellter ital. Druck ist im 4. Bd der Biblioteca d. Riforma ital., Florenz 1884 erschienen. In demselben Bande habe ich

auf 50 Oktavseiten aus den alten italienischen Übersetzungen verschiedener Schriften von Valdés Gleichnisse und sonstige Vergleichungen zusammengestellt. Dieselben, vermehrt, spanisch in Revista Cristiana, Madrid 1885, S. 117 f. Wenn, sagt Valdés, die christlichen Eltern selbst oder durch geeignete Lehrer ihre Kleinen in diesen Dingen unterrichten, so wird die falsche Religion zu Grunde gehen und die wahre aufkommen. Die Kinder sollen wissen, daß Gott ihr Vater ist durch die menschliche Geburt und durch die christliche Wiedergeburt; daß Christus der Herr ist, der sie von Sünde, Tod und Hölle erlöst und freigemacht hat. Das mosaische Gesetz ward gegeben, damit das auserwählte Volk erkenne, daß der Mensch von Natur unfähig ist, der Forderung der Liebe zu genügen. Das Wort Gottes, der Sohn Gottes, nahm Fleisch an in der Jungfrau Maria (vgl. zu Mt 1); Gott wollte durch sein Wort alle Dinge wieder herstellen, wie er alle durch dasselbe gemacht hatte. Ihm, dem sündlosen (vgl. Konsid. 109) legte Gott die Sünden aller auf und strafte sie an ihm, als ob er sie begangen hätte, dann hat er ihn auferweckt und verherrlicht und ihm unumschränkte Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben. Nach seiner Himmelfahrt sandte Christus den hl. Geist, durch welchen Gott zu erfüllen begann, was er Abraham verheißen hat. Die Apostel verkündeten allgemeine Straferlassung und Vergebung, das Evangelium. Die es annahmen sind Kinder Abrahams, wie er glauben sie, ohne nach menschlicher Klugheit zu sehen, worauf sie ihren Glauben gründen sollen. Die Vereinigung in Einem Geiste aller derer, die dies Evangelium angenommen haben und getauft sind mit Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, ist die Kirche. Die Christen lieben einander mit einer innigen Liebe, die sehr verschieden ist von jeder anderen Liebe, dergestalt, daß die Liebe das Kennzeichen des Christen ist. Wie nicht Sonne ist, was nicht leuchtet und wärmt, so ist der kein christlicher Glaube, der nicht Liebe zu Gott und zu Christus schafft, der dem Gewissen nicht Frieden giebt, der nicht Werke der Liebe wirkt und der nicht die Begierde zur Sünde ertötet. Die Hoffnung des ewigen Lebens macht uns die Pilgerschaft durch das gegenwärtige hindurch leichter. Das Leben des Christen soll ein beständiges Gebet sein, ein beständiges Fasten, ein beständiges Fest, der christliche Sabbath. Des Christen gewöhnliches Gebet soll das Vaterunser sein. Er bete mit Glauben, aber nicht um etwas, das in der hl. Schrift nicht verheißen ist, denn was sich nicht auf Verheißung gründet, das ist nicht Glaube. Die Almosen des Christen sollen immer auf den Ruhm Gottes und Christi angelegt sein, und das sind sie, wenn wir denjenigen, die auf die Verheißungen Gottes und Christi vertrauen, helfen, damit sie noch mehr vertrauen. Christum sollen wir nachahmen in demjenigen, worin er nachgeahmt werden will, in Sanftmut, Demut, Feindesliebe, Gehorsam; thun, was er that, und nichts thun, was er nicht gethan haben würde, das ist die Richtschnur für das christliche Leben . . . Christus wird kommen zu richten die Lebendigen und die Toten; die das Evangelium nicht in solcher Weise angenommen haben, daß der Glaube in ihnen wirksam ist, werden in ewige Pein gehen, wer aber das Evangelium angenommen, und sich die Taufe das hat sein lassen, was für Noah die Arche war, der wird ewiges Leben haben. Alle diese Wahrheiten stehen in der hl. Schrift, welcher der Christ, weil sie vom hl. Geist und von Personen, die den hl. Geist hatten, geschrieben ist, ebensoviel Glauben schenken soll, als Gotte selbst, überzeugt, daß, so oft er etwas aus der hl. Schrift liest oder lesen hört, Gott mit ihm redet. Wenn die Kinder heranwachsen, sollen sie, ihrem Alter entsprechend, über andere Lehrstücke unterrichtet werden, „wie über die Beichte, über die hl. Kommunion und über die anderen christlichen Dinge, und wie auch über die allerheiligste Dreieinigkeit".

Was die Trinität betrifft, so ist ihm Christus wahrer Gott und wahrer Mensch, Sohn Gottes ab initio et ante saecula, ewig wie sein Vater und ihm gleich und konsubstantial (s. m. Einl. zur Kinderlehre S. XVI); und vom hl. Geist sagt er, daß er vom Vater und vom Sohn ausgehe (Mateo p. 10). Christus ist Sohn Gottes durch Generation, die Christen sind Söhne Gottes durch Regeneration (Consid. CIX).

Über die Beichte und die würdige Vorbereitung des Beichtenden spricht er ausführlich im Alfabeto (60 f.). Der Sünder erhält Gottes Vergebung nicht weil er beichtet, sondern weil er an Christus glaubt.

Lebhaft verurteilt er zu 1 Ko 11 die in der Kirche seiner Zeit herrschende Depravation in der Abendmahlfeier, die Abweichung von der Einsetzung und der apostolischen Anordnung. Paulus habe geheißen zu thun wie Christus gethan, der Brot und Wein an alle gab. Durch die Umschreibung: dies Brot, das, wie ihr seht, gebrochen ist, damit ihr davon esset, ist mein Leib, hebt Valdés hervor, daß das Brot nicht verwandelt worden war in den Leib Jesu, der es lebend mit eigenen Händen austeilte. Im Alfabeto

Christiano, wo er ſich, wie er ſelbſt ſagt, Giulia akkomodiert, bemerkt er: bei der Meſſe könne man Frucht ziehen aus allen drei Hauptſtücken: der Adoration des hochheiligen Sakraments, der Epiſtel- und Evangelienlehre, den Gebeten; aus der Adoration ein neues und inbrünſtiges Verlangen nach Einverleibung in das Leiden Chriſti durch Glauben und Liebe, nach Ertötung des alten Menſchen durch Chriſtus, nach Auferweckung des neuen mit Chriſtus. Er rät Giulia, an allen Feſttagen Meſſe zu hören, wenn möglich; an anderen Tagen es nur dann aufzugeben, wenn ſie ſonſt irgend ein Liebeswerk, bei dem ſie ſei, verlaſſen müßte.

Ueber die hl. Schrift ſpricht er ſich wiederholt ſo aus wie am Schluß der Kinderlehre. Er nennt ſie Bericht des hl. Geiſtes über göttliche Dinge (Konſid. 37. 98). Den Worten Gottes und Chriſti auch nur ein Titelchen zu nehmen oder hinzuzuthun, iſt Sakrilegium oder Profanation (1 Ko 11 Schluß). Alles, was in der hl. Schrift ſteht, hält der Glaube für ſicher und feſt, indem er auf die Verheißungen vertraut, die ſie giebt (ſ. zu 1 Ko 13), und durch den Troſt der Schrift erhalten wir uns in der Hoffnung, indem die Leſung der Verheißungen unſere Geduld ſtärkt bei der Verzögerung der Wiederkunft Chriſti (Konſid. 33). Die Schrift ſelbſt aber weiſt über ſich hinaus auf den Geiſt, aus dem ſie hervorgegangen iſt und der Chriſti Gläubige in alle Wahrheit leitet. Mich, ſagt Valdés, würde es mehr ſtören, wenn der Mangel an Übereinſtimmung der Evangelien in einigen Dingen, der, wie es ſcheint, vorliegt, nicht vorhanden wäre, denn ich freue mich, daß demnach mein Glaube nicht von Schriften abhängt, ſondern von Geiſteseinwirkungen (Inſpirationen) und Erfahrungen, wie der Glaube derer von Samaria Jo 4 (vgl. Konſid. 3), und ich erkenne, daß Gott ſo viel Licht geben wollte wie nötig iſt für die, welche die inneren Geiſteseinwirkungen haben, und nicht ſo viel, um den Menſchenverſtand ohne dieſe zu erleuchten (Proemio zu den Evang.). Wer das Licht der hl. Schrift und das Beiſpiel der Heiligen hat, nicht aber hl. Geiſt, der wandelt wie jemand mit einer Kerze in der Nacht, nicht ganz im Finſtern, aber nicht ſicher und ohne Furcht (Konſid. 46). Dem Chriſten (dahin ließe ſich Konſid. 32 zuſammenfaſſen) iſt die hl. Schrift zuerſt ſeine Fibel, dann ſeine Bibel, das Buch der Bücher, das ihm von dem Geiſte zeugt, den er ſelbſt in ſich hat und um deswillen er alle mit menſchlichem Geiſt geſchriebenen Bücher bei ſeite läßt. Die hl. Schrift allein paßt ſich der Kapazität der Leſenden derart an, daß ſie nicht nur Milch für den Anfänger, ſondern auch Speiſe den Vollkommenen bietet (Alf. 3). Die beſten Ausleger der hl. Schrift ſind Gebet und Betrachtung, getragen durch hl. Geiſt, Erfahrung, tägliche Leſung (Konſid. 54, Nö 304), und andererſeits iſt die hl. Schrift Ausleger oder Kommentar für das ſozuſagen eigene Buch des Chriſten, für das, was in ſeinem eigenen Innern ſchlechtes und göttliches zu leſen iſt. Die hl. Schrift iſt zugleich Erquickung und Wegweiſer, und mit der Zeit kommen wir dahin, mit ihr zu vergleichen und durch ſie als wahr zu beweiſen, was Gott uns in unſerem eigenen Innern gelehrt hat (Epist. 1 der Trataditos, vgl. Konſid. 32. 23 und zu Pſ 19, 11). Durch das geiſtliche Licht, das uns erleuchtet, lernen wir auch die hl. Schrift verſtehen, die mit ihm geſchrieben iſt (Konſid. 68, Nö 304). Da die Geiſtesgaben verſchieden ſind, ſo verſteht der eine die hl. Schrift in Einem Stück, ein anderer in einem andern; heller aber als die hl. Schrift ſtrahlt der hl. Geiſt in den Chriſten (Konſid. 68, vgl. meinen Aufſatz Geiſt und Schrift, im Anhang zur deutſchen Überſetzung der Betrachtungen; engliſch von Betts: The Holy Spirit and Holy Scripture 1881, mit einem Zuſatz von mir). Übt euch, ſagt Valdés, in der Erkenntnis Gottes durch die Schöpfung, haltet ſtets im Gedächtnis die durch die hl. Schrift, und prägt eurer Seele die durch Chriſtus ein (Epist. 2 in den Trataditos). Obgleich Chriſtus uns ſeinen eigenen Geiſt mitteilt, ſo geſchieht es wegen unſerer Unempfänglichkeit doch nicht in dem Maße, daß wir Chriſti Gedanken und Gefühle, die wir in den Evangelien leſen, alle aus eigener Erfahrung recht verſtehen können (Proemio zu den Evangelien).

Außerhalb der oben genannten Gruppen der kleinen Aufſätze ſteht, wie die Kinderlehre, ſo auch das Schriftchen über Buße, Glaube und Leben (ſpaniſch in meiner Trataditos 1880). In ihr entwickelt er nicht nur, was er über den Hauptinhalt der Predigt, ſondern auch was er für die Kirchenzucht anordnen würde, wenn es ſeine Aufgabe wäre, in Bezug auf dieſe Dinge Anordnungen zu treffen. Exkommuniziert werden müßten nach dreimaliger Warnung die Habſüchtigen, Ehrgeizigen, Läſterer, Üppigen, die in Feindſchaften und Hader leben, in Schwelgereien und Eitelkeiten, die ſchandbaren Erwerb treiben und um Gewinn ſpielen, ebenſo die, welche an eiteln Ceremonien und abergläubiſchen Obſervanzen hangen, indem ſie den Geſchöpfen und den Zeiten oder den Worten beimeſſen, was ihnen weder zukommt noch von der hl. Schrift oder der chriſtlichen Kirche beigemeſſen wird. Dann

würden wir eine Kirche sehen, die der der Apostelzeit sehr ähnlich und wie ein Bild des ewigen Lebens wäre. Im Kommentar zu 1 Ko 7, 37. 38 will er nicht unterlassen zu sagen, der größte Verfall des Christentums sei daher gekommen, daß man es habe zu einer Sache vieler machen wollen, während es eine Sache weniger sei, ja sehr weniger. Gott wolle, daß es derer sei, die er rufe, und indem die Menschen wollen, daß es für die sei, die sie rufen, richten sie es zu Grunde. Doch es ist nicht meine Aufgabe, sagt er, dies zurecht zu bringen. Demgemäß enthält er sich stets jeder Äußerung über die Verfassung der römischen Kirche. Ohne Zweifel war er, wie 1536 Melanchthon, der Ansicht, daß man, wenn der Papst das Evangelium zulasse, den Primat des Papstes über diejenigen Bischöfe, die sich zu ihm halten wollten, nach menschlichem Rechte gelten lassen solle. Auch durfte Valdés noch nicht alle Hoffnung aufgeben, daß die römische Kirche nicht werde ihren Paulus verwerfen. Eine starke Strömung ging auch in Italien zu Gunsten des Evangeliums; ein allgemeines Konzil stand nahe bevor; Valdés hatte päpstliche Theologen und Bischöfe und Erzbischöfe zu Glaubensgenossen und Bewunderern; das Consilium de emendanda ecclesia, das 1537 die vom Papst eingesetzte Kommission von Prälaten angab, zeigte einsichtigen Freimut; der Papst sandte 1541 zum Regensburger Religionsgespräch einen Contarini, der gern auch Flaminio und Vermigli mitgenommen hätte.

Peter Martyr Vermigli aus Florenz, Prior der Augustiner zu S. Pietro ad aram in Neapel, schloß sich an Valdés an und legte in den letzten 30er Jahren unter größtem Zulauf die Paulinischen Briefe aus (s. d. Art.). Marcantonio Flaminio aus Imola, der liebliche Dichter, lebte seit Ende 1538 drittehalb Jahre mit ihnen als Gleichgesinnter, und er war es, der dem im Kreise von Valdés entstandenen Büchlein von der Wohltat Christi die Form gab, in der es alsbald in wiederholten Drucken eine außerordentliche Verbreitung fand. Ochino aus Siena (s. Bd XIV, 256), als General der Kapuziner nach Neapel zurückgekehrt, war so eng verbunden mit Valdés, daß er sich oft von diesem Thema zu seiner Predigt geben ließ; er übte eine solche Wirkung auf das Volk, daß, wie ein damaliger Historiker sagt, selbst Gerber sich herausnahmen, über schwierige Stellen der Briefe Pauli zu diskurrieren. 1540 kam ebendahin der Florentiner Carnesecchi (s. Bd IX S. 539f.), der schon in Rom als Protonotar Clemens' VII. mit Valdés bekannt geworden, jetzt in geistliche Gemeinschaft mit ihm trat.

Im Sommer 1541 starb Valdés. Im nächsten Jahre begann die römische Inquisition ihre Thätigkeit. Vermigli und Ochino verließen Italien für immer. Ochino, nach Rom citiert, verstand einen Wink des sterbenden Contarini, und floh; er schreibt am 31. August 1542: „wäre ich nach Rom gegangen, so hätte ich nicht mehr predigen können, oder nur Christus in Maske predigen und Wirrwarr reden können, et satis superque datum est hypocrisi et superstitionibus; vielmehr ich hätte müssen entweder Christum verleugnen und ihn verfolgen, oder das Leben lassen; jenes war Gottlosigkeit, das andere Thorheit, da ich nicht dazu inspiriert war; wenn Gott mich will, wird er mich überall finden"; Christus selbst habe sich Verfolgern entzogen, und sage, wo sie uns nicht aufnehmen, sollen wir den Staub von den Füßen schütteln (Benrath, Ochino 2. Aufl. S. 283). Nichts war zeitgemäßer, als dies Satis superque. 1543 wurden in Neapel das Beneficio di Cristo und andere ketzerische Bücher öffentlich verbrannt. Flaminio, 1550 im Hause des Kardinals Pole in Rom gestorben, wurde als Häretiker bezeichnet. In demselben Jahre 1550 wurde in Ferrara Fanino aus Faenza hingerichtet, der erste Blutzeuge des erneuerten Evangeliums in Italien, der im Kerker unermüdlich seinen Mitgefangenen die „Wohlthat Christi" pries. Drei Jahre später erlitt in Rom ein Mönch aus Montalcino, der auch in Neapel die Schrift ausgelegt hatte, den Märtyrertod. Im Neapolitanischen waren, wie ein Gegner im 16. Jahrhundert erzählt, durch Valdés und seine Genossen 3000 Personen, darunter viele Schulmeister, verpestet, was man erkannt habe, als sie retraktierten. Valdés hatte gesagt (zu Rö 10, 10): „Es wird solche geben, welche von Christus und dem Evangelium glauben, was man soll, jedoch weil sie wahrnehmen, daß es ein gefährlich Ding ist und verachtet und für schlecht gehalten bei den Leuten, es nicht zu bekennen wagen, um nicht jene Gefahr und jene Schande zu erleiden, und werden so, indem sie ihren Glauben verborgen halten, denselben allmählich verlieren; aber wenn sie Christi und des Evangeliums sich nicht schämen, sondern mit dem Munde den Glauben bekennen, den sie im Herzen tragen, so wird es geschehen, daß ihr Glaube um so mehr wächst, je inbrünstiger, mutiger und wirksamer ihr Bekenntnis ist" (vgl. Konsid. 24). Im J. 1560 rottete man in Calabrien durch fürchterliches Blutbad die Waldenser aus, bei denen auch der neue evangelische Antrieb, der von Neapel gekommen war, freudige Auf-

nahme gefunden hatte. Im J. 1564 wurden in Neapel zwei Edelleute, Gianfrancesco Alois aus Caserta und Gargano d'Aversa wegen Luthertums auf öffentlichem Markt enthauptet. Der erstere, einer der rührigsten Valdesianer, hatte auch seinen Verwandten, den Marchese Galeazzo Caraccioli (s. d. Art. Bd I S. 723ff.), gewonnen, der jetzt längst in Genf in Sicherheit war; aus Casertas Aussagen ergab sich, daß acht Bischöfe und drei Erzbischöfe in Süditalien über die Rechtfertigung wie Luther und Valdés dachten.

Daß Giulia Gonzaga, von welcher Fornari in seiner Exposition des Ariost 1549 rühmte, sie widme alle ihre Zeit heiligen Gedanken und lese mit reinem und schlichtem Herzen die hl. Schrift, dies im Geiste von Valdés that, war unverborgen, man hielt es aber noch nicht für geraten, die Rücksichten gegen die Fürstin bei seite zu setzen. 1553 am 25. März schreibt sie an ihren Vetter Ferrante in Bezug auf Aussagen, die über sie vor den Inquisitoren gemacht waren: so viel sie sehen könne, handle es sich um ihren Verkehr mit Valdés und dessen Schriften. Wenn sie über religiöse Dinge gesprochen habe, so sei es geschehen, um diese zu verstehen, nicht um von dem abzuweichen, was die katholische Kirche festhalte. Freilich, bei dergleichen heiße es, jeder Schatten sei viel. Habe man von Valdés Schriften eine schlechte Meinung, so hätte man sie verbieten sollen und solle sie jetzt verbieten; wenn sie einmal verboten sein würden, so werde sie gehorsam sein. Übrigens besitze sie dieselben gegenwärtig nicht (Reumont, Vitt. Colonna [1881] S. 275ff.). Also Giulia hatte die Schriften bereits in andere Hände gegeben. Der Geist ihres Freundes war ihr unverlierbar, und von ihm hatte sie auch das gelernt, die Religion so im Herzen zu tragen, daß sie ihr bleiben mußte, wenn selbst die hl. Schrift ihr genommen würde. Mehrere Schriften von Valdés standen übrigens längst in dem Venetianischen Katalog verbotener Bücher, aber erst ein par Jahre nach diesem Brief Giulias wurde Joannes Valdesius durch den ersten Index der Inquisition von Rom unter die Autoren der ersten Klasse aufgenommen, von denen alles und jedes zu lesen untersagt ist. Giulia äußerte sich mißbilligend über den römischen Index (Processo Carnesecchi 171), und am 29. Juli 1559 schrieb sie (das. 386f.): sie höre, daß morgen in Rom ein Auto sein solle, in welchem auch das Bild des Marchese di Oira erscheinen werde (gewiß der d'Oria, der als Flüchtling in Danzig starb, s. Cenni 564 und Anhang zu den deutschen Konsid. S. 361); „wenn etwa Carnesecchi in der Scene erscheinen sollte, wie das auch mit Valdés der Fall sein könnte, so sagt ihm von mir, er soll auf die Schmach schauen, die sein älterer Bruder durchmachte", Jesus, der erstgeborene vieler Brüder. Noch nach jenen Hinrichtungen von 1564 steht sie zu Mario Galeota, dem neapolitanischen Baron, der in Rom im Inquisitionskerker saß (vgl. Benrath, M. Galeota, Historisches Taschenbuch VI, 4 [1885], S. 169—196). In einem Brief vom 17. Februar 1565 an Carnesecchi, der ihr berichtet hatte, man höre, der Gefangene werde schuldig befunden, tritt sie lebhaft für diesen ein und erinnert daran, wie vieles, das sich nachher als Fabel herausgestellt habe, gegen Kardinal Morone ausgesprengt worden sei, um von der Verteidigung abzuschrecken und das Erstaunen über eine Verurteilung zu verhindern (Processo Carnesecchi 387f.). Allein am 12. Juni 1567 wurde Galeota, damals wohl bald 70jährig, zu fünf Jahren Gefängnis und zur Abschwörung verurteilt, vor allem, weil er Schriften von Juan Valdés besessen, gelesen, übersetzt und gelobt hatte, nämlich den Kommentar über Matthäus, den über die Psalmen, die Fragen [und Antworten], Briefe (epistolette), das Alfabeto Cristiano; in Bezug auf das Verbot der Valdésschen Schriften hatte er geäußert: mir ists gleich, ich habe sie inne. Und er hat abgeschworen, denn er ist in Freiheit gestorben. Giulia erlebte diese Retraktation nicht. Pius V., der am 8. Januar 1566 zur Regierung kam, würde sie „lebendig verbrannt haben" (Benrath, J. Gonzaga S. 99) — aber sie war schon im Kloster der Franziskanerinnen in Neapel am 19. April 1566 gestorben. In ihrem Testament sagt sie: ich befehle meine Seele Gott, dem allmächtigen Herrn und gütigsten Vater, und Jesu Christo, seinem Sohn, meinem Erlöser. Ein paar Monate nach ihrem Tode wurde Carnesecchi gefangen genommen, am 1. Oktober 1567 wurde er in Rom enthauptet. Aonio Paleario (s. Bd XIV, 601) starb dort 1570 am Galgen. Die evangelische Bewegung in Italien war erstickt. Aber in den Schriften des Juan de Valdés bewahrte sie bis auf unsere Zeit ihre größten litterarischen Schätze. An den um die Verbreitung derselben in dem modernen England sehr verdienten John Betts schrieb der berühmte Kanzelredner Spurgeon unter dem 1. Juni 1882: „Sie haben ein gutes Werk gethan, indem Sie diesen Heiligen dem Grabe der Vergessenheit entrissen" **Ed. Boehmer † (Benrath).**

**Valens, Bischof** s. d. A. Arianismus Bd II S. 33, 21.

**Valens,** römiſcher Kaiſer 364—378. — Die wichtigeren Quellen: Ammianus Marcellinus, Themiſtius, Sokrates, Sozomenos, Theodoret, Gregor von Nazianz, Codex Theodoſianus. Zu vgl. Tillemont, Histoire des emp. V, S. 35 ff.; Heinr. Richter, Das weſtrömiſche Reich, beſ. unter den Kaiſern Gratian u. ſ. w., Berlin 1865; Herm. Schiller, Geſchichte der röm. Kaiſerzeit 2. Bd, Gotha 1887, S. 348 ff.; Victor Schultze, Geſchichte des Unterganges des griechiſch-römiſchen Heidentums 1. Bd, Jena 1887, S. 186 ff. und ſonſt.

Valens, der jüngere Bruder des Kaiſers Valentinianus, iſt um 328 als Sohn eines aus niederem Stande zu hohem militäriſchen Range, zuletzt zum Oberkommandierenden der britiſchen Truppen aufgeſtiegenen Pannoniers, Gratianus, geboren. Die Brüder wuchſen im Lager auf. Zur Zeit Julians fanden ſie als Offiziere Gelegenheit, ein mannhaftes Bekenntnis ihres chriſtlichen Glaubens abzulegen (Sokrat. IV, 1; Sozom. VI, 6). Als Valentinian nach dem kurzen Regiment Jovians von den Truppen mit der Kaiſerwürde bekleidet wurde, berief er bald darauf (28. März 364) den Bruder zum Mitregenten und überwies ihm den Oſten des Reiches. Das Verhältnis war als Gleichſtellung gedacht, in Wirklichkeit nahm Valentinian den Rang des Oberkaiſers ein. Valens ſah ſich ſofort vor großen Schwierigkeiten. An der Donau ſtanden drohend die Goten, den günſtigen Augenblick erwartend, um ihre Maſſen in das Reich zu ergießen. In den Vorbereitungen zur Abwehr dieſer Gefahr erhob ſich im Herbſt 365 ein gefährlicher Uſurpator, der Feldherr Prokopius, ein Verwandter Julians, nicht im Namen des Hellenismus — denn ſeine Münzen trugen das Chriſtuszeichen, und Chriſten waren ebenſo wie Heiden ſeine Parteigänger — ſondern als der Träger unvergeſſener konſtantiniſcher Erinnerungen im Heere und im Reiche; darum ſchmückte ihn die Witwe des Konſtantius, Fauſtina ſelbſt mit dem Purpur. Nach anfänglichen Erfolgen des Uſurpators überwältigte ihn in einer Schlacht der ergraute konſtantiniſche Feldherr Arbetio und lieferte ihn dem Kaiſer zur Hinrichtung aus. Seine Anhänger verfielen grauſamen Strafen, und für die Folgezeit blieb in Valens ein ſtarkes politiſches Mißtrauen haften, dem immer wieder Unſchuldige geopfert wurden, und das ſich vor allem in den durch das Orakelwort *ΔΕΟΔ* hervorgerufenen umfaſſenden Prozeſſen blutig auswirkte (Victor Schultze I, S. 202 ff.).

In ſchwere Verwickelungen wurde Valens durch ſeine Parteinahme an den kirchlichen und theologiſchen Kämpfen geführt. Die Lage hatte ſich im Oſten in den letzten Jahren inſofern für die Nicäner gebeſſert, als Homouſianer und Homoiuſianer ſich in ſteigendem Maße näherten, und damit eine große Koalition gegen den Arianismus ſich anbahnte und ſchließlich durchſetzte (ſ. d. A. Arianismus Bd II S. 39 ff.). Athanaſius, Baſilius d. Gr., Euſebius von Emeſa, Amphilochius von Ikonium, Gregor von Nazianz, um nur dieſe zu nennen, ſtehen in dieſer Entwickelung im Vordergrunde. Valens vertrat mit voller Entſchiedenheit die andere Seite. Es läßt ſich allerdings aus unſeren Quellen nicht ermitteln, ob er von Anfang an dem Arianismus angehörte oder erſt damals unter dem Einfluſſe ſeiner Gemahlin Albia Dominica und des Biſchofs Eudoxius von Konſtantinopel (ſ. d. A. Bd V S. 577) ſich dorthin wandte (vgl. Sokr. IV, 1; Sozom. VI, 6; ausgemalt Theodor. IV, 12). Letzteres iſt wahrſcheinlicher. Jedenfalls hat ihn Eudoxius getauft und ſtand in hohem Anſehen bei ihm (Philoſt. IX, 3). Auf ſeinen Einfluß geht ein kaiſerliches Edikt zurück (Frühjahr 365), welches die erneute Abſetzung aller von Konſtantius abgeſetzten, aber unter Julian zurückgekehrten Biſchöfe anordnete (Hist. aceph. 15). Unter andern wurden davon Meletius von Antiochien und Athanaſius betroffen, doch konnte dieſer ſchon nach wenigen Monaten zurückkehren und iſt in ruhigem Beſitze ſeines Bistums geſtorben (373).

Seitdem erfolgten zwar immer wieder Vorſtöße gegen orthodoxe Kirchenhäupter und Gemeinden, aber es fehlt dem Verfahren Planmäßigkeit und Konſequenz. Während an der einen Stelle rückſichtslos zugegriffen wurde, ließ man an der anderen den Dingen ihren Lauf. Zufällige perſönliche und örtliche Verhältniſſe ſcheinen in den meiſten Fällen die Entſcheidung beſtimmt zu haben. Vielfach ſind auch die Beamten ſelbſtſtändig vorgegangen; unter ihnen ſahen die Orthodoxen mit Recht in dem prätorianiſchen Präfekten Domitius Modeſtus ihren erbittertſten Gegner und Verfolger (Gregor v. Naz. In laud. Basil. c. 48 MSG XXXVI p. 557). Zu einer einheitlichen, von klaren Geſichtspunkten geleiteten Kirchenpolitik fehlten bei Valens ausreichende Einſicht und Entſchloſſenheit. Anderſeits nahmen wirtſchaftliche und politiſche Sorgen und Fragen in wachſendem Maße ſein Handeln in Anſpruch. Die Repreſſionen beſtanden neben kleineren Strafen in der Regel in Abſetzung, Ausweiſung und Konfiskation des Vermögens (Gregor v. Naz. a. a. O. c. 46). Die Legende iſt früh thätig geweſen, dieſe Maßregeln in Breite und Schärfe umzubilden; ſchon Baſilius redet von einem *αἱρετικὸς πόλεμος* und meint, eine ſchwerere Verfolgung

habe die Kirche überhaupt nicht erlebt (Ep. 242 MSG XXXII p. 900). In demſelben Sinne gilt dem Gregor von Nazianz Valens als ὁ χριστομάχος (a. a. O. c. 44 p. 553). Immerhin bleibt nach Abzug erkennbarer Übertreibungen allerdings genug übrig, um die antinicäniſche Kirchenpolitik des Kaiſers als eine gewaltthätige, oft auch brutale zu kennzeichnen. Daß ſie vereinzelt bis zur Tötung fortgeſchritten ſei, wird von den Gegnern behauptet, iſt aber höchſt unwahrſcheinlich, oder es haben in ſolchen Fällen noch andere Motive mitgewirkt. Die wiederholt berichtete Verbrennung eines Schiffes mit 80 Klerikern vor Nikomedien (Gregor v. Naz. a. a. O. c. 46; Sokr. IV, 16; Sozom. VI, 14; Theodor. IV, 24) kann meines Erachtens nicht ſo vor ſich gegangen ſein, wie ſie überliefert wird; eine ſolche Unthat iſt auch dem Präfekten Modeſtus nicht zuzutrauen. Es muß hier etwas hineinſpielen, das wir nicht kennen, und Gibbon hat mit ſeinem „unglücklichen Zufall" vielleicht doch Recht.

Wenn die Verfolgung in den Gemeinden Schrecken und Furcht weckte (Baſilius a. a. O. p. 901), ſo begegnete ſie doch auch mutvollem Widerſtande, und leuchtend ſteht hier der Name Baſilius des Großen, ſo wenig auch möglich iſt, die immer mehr ins Legendariſche gewachſenen Vorgänge genau in ihrem geſchichtlichen Kerne zu erkennen (Gregor v. Naz. a. a. O. c. 4ff.; Sokr. IV, 26; Sozom. VI, 16; Theodor. IV, 19; Ephraem, Lobrede auf Baſil. opera I, Rom. 1743, p. 293ff.). In dieſes Verfahren wurden anfangs auch die Novatianer hineingezogen wegen ihrer chriſtologiſchen Zugehörigkeit zu den Nicänern, aber unter dem Einfluß eines gewiſſen Marcianus, der früher zu den Soldaten des Palaſtes gehörte, dann Presbyter bei den Novatianern war und nun die Töchter des Kaiſers unterrichtete, erhielten ſie Duldung (Sokr. IV, 9). Daß der Eindruck einer zur Milde mahnenden Rede des Themiſtius den Kaiſer zuletzt überhaupt zu einem maßvolleren Verhalten beſtimmt habe, darf nach dem Wortlaute des Berichtes darüber (Sokr. IV, 32) nicht wohl bezweifelt werden (vgl. Victor Schultze I S. 181).

Als eine reine Verwaltungsmaßregel, die mit der kirchlichen Situation keinerlei Zuſammenhang hat, iſt ein Edikt vom J. 370 oder 373 zu beurteilen, welches die gewaltſame Zurückführung derjenigen befiehlt, die, um den Verpflichtungen der Kurie zu entgehen, ſich in die Einſamkeit geflüchtet und den Eremiten zugeſellt hatten (Cod. Theod. XII, 1, 63). Die Gegner des Kaiſers haben dieſen durch das Staatsintereſſe geforderten Akt (vgl. d. A. Theodoſius d. Gr. Bd XIX S. 619) mit Unrecht zu einer Mönchsverfolgung geſtempelt (Theodor IV, 19; Hieron. Chron. ad 379). Eine zweite Verordnung gleicher Tendenz faßt ähnliche Vorgänge im Klerus ins Auge (Cod. Theod. XVI, 2, 19 a. 370).

Das Verhalten des Kaiſers zur Orthodoxie wurde von dieſer um ſo härter empfunden, als ſeine Haltung den Göttergläubigen gegenüber als eine auffallend nachſichtige erſchien. Theodoret will wiſſen, daß Valens während ſeines Aufenthaltes in Antiochien im Winter 373/74 allgemeine Duldung proklamiert habe und daß infolge davon in dieſer Stadt die ausgelaſſenen Umzüge zu Ehren heidniſcher Gottheiten wieder in die Öffentlichkeit getreten ſeien (IV, 24). Angeſichts der Thatſache, daß damals die Bevölkerung Antiochiens bis auf einen kleinen Reſt chriſtlich war, kann die Mitteilung in dieſer Form nicht richtig ſein, aber ſicher iſt, daß die Religionspolitik der beiden Herrſcher den Hellenismus mit großer Schonung behandelte und nur bei beſonderen Anläſſen eingriff (Victor Schultze I, S. 204); ſo wurden die blutigen Opfer unterſagt (S. 207). Dieſe Haltung wurzelt jedoch nicht in religiöſem Indifferentismus, ſondern in der ſicheren Überzeugung, daß die alte Religion ſich im letzten Stadium der Auflöſung befinde.

Inzwiſchen war die Gotengefahr immer größer geworden. Treuloſigkeit und Habſucht der römiſchen Beamten trieben die Barbaren endlich in einen verzweifelten Aufſtand hinein, der in der Schlacht bei Adrianopel am 9. Auguſt 378 zum Untergange des römiſchen Heeres und des Kaiſers führte. Die Gegner ſahen darin ein Gottesgericht (Theodor. IV, 36).

Ohne Zweifel erfaßte Valens ſeine kaiſerlichen Aufgaben mit großer Gewiſſenhaftigkeit und beſaß ein lebendiges Bewußtſein ſeiner Pflichten. Zum Jähzorn geneigt und empfindlich in allem, was ſein Herrſchertum berührte, war er im Grunde gutmütig und unermüdlich, die Wohlfahrt der Bevölkerung zu heben und überhaupt Ordnung zu ſchaffen. Sein Regiment wurde in ſeiner Ganzheit als ein väterliches empfunden. Mißgriffe und Härten fallen nicht ſowohl ihm als ſchlechten Ratgebern und einflußreichen Perſonen ſeines Vertrauens zur Laſt. Seine Lebensführung bewegte ſich ganz in der Moral des Chriſtentums und der Kirche. Stetigkeit, Entſchloſſenheit und große Geſichtspunkte gingen ihm ab. Seine Bildung war, entſprechend ſeinem Lebensgange, gering; er verſtand

kein Griechisch. Doch zeigte er Verständnis für Bildungsstreben. Die geschichtliche Überlieferung der Kirche sah in ihm nur einen christusfeindlichen Verfolger und hat danach sein Bild weitab von der Wahrheit geformt. **Victor Schultze.**

**Valentinianus I.**, römischer Kaiser 364—375. — Quellen und Litteratur s. unter Valens. Dazu Rade, Damasus Bischof von Rom, Freib. u. Tüb. 1882.

Valentinianus — über die Herkunft und frühere Lebensgeschichte s. d. A. Valens — geboren 321 zu Cibalä in Pannonien, wurde nach dem plötzlichen Tode Jovians von der Armee in Nicäa im Februar 364 zum Kaiser gewählt. Es war unter den damaligen Verhältnissen eine glückliche Entscheidung. Der neue Augustus, der kurz nach der Wahl seinen ihm in unwandelbarer Treue ergebenen jüngeren Bruder Valens zum Mitherrscher für den Osten des Reiches erhob, allerdings mit dem thatsächlichen Vorbehalt der Oberleitung, war eine kraftvolle Soldatennatur, welcher die verwickelten kriegerischen Aufgaben, besonders an den germanischen Grenzen, nicht nur mit der Entschlossenheit eines mutigen Soldaten, sondern auch mit der Überlegenheit eines klugen Strategen aufnahm. Auf die Wohlfahrt des Reiches setzte er alles. Daher behandelte er die Beamten mit Strenge; die militärische Disziplin übertrug er auf den Civildienst. Vor allem in der Gehorsamsforderung war er unerbittlich. In seinem Wesen lag eine gewisse Herbigkeit; seine Leidenschaftlichkeit konnte furchtbar hervorbrechen. Seine Bildung war mäßig, doch suchte er den Verkehr gelehrter Männer und versuchte sich selbst in bildender Kunst und Dichtung. Wie er im Glauben der Kirche stand, so lebte er peinlich nach den ethischen Normen des Christentums und duldete nichts Gemeines um sich (Amm. Marc. XXX, 9, 2: omni pudicitiae cultu domi castus et foris, nullo contagio conscientiae violatus obscenae, nihil incestum).

Im Gegensatz zu seinen christlichen Vorgängern zeigte er eine große Abneigung gegen staatliches Eingreifen in die religiösen und kirchlichen Kämpfe und Parteiungen (Amm. Marc. XXX, 9, 5: inter religionum diversitates medius stetit). Er hielt als Laie sich nicht für befugt, in dieser Richtung einen Druck auszuüben (sein Ausspruch bei Ambrosius Ep. I, 21 MSL XVI p. 1004: non est meum judicare inter episcopos). Nur wo dringende Not seine Verantwortung als Staatsoberhaupt berührte, und Friede und Ordnung gefährdet wurden, trat er aus seiner Zurückhaltung heraus; so in den Wirren, die auf die zwiespältige Bischofswahl nach dem Tode des Liberius folgten (Rade S. 15ff.; dazu die AA. Damasus und Ursinus), und in der Ausfertigung des vielbesprochenen Rescripts, welches die geistliche Gerichtsbarkeit unabhängig von der weltlichen stellte (Rade S. 23ff.; über die verschiedenen Auslegungen Hauck im A. Damasus Bd IV S. 429). So wenig ferner der auf der Seite der Nicäner stehende Kaiser irgendwie die Kirchenpolitik des Bruders zu beeinflussen unternahm, ebenso wenig versuchte er in seinen eigenen Ländern das Ende des Arianismus zu beschleunigen (Sokr. IV, 1: τοῖς ἀρειανίζουσι οὐδαμῶς ἦν ὀχληρός, Sozom. VI, 6). Wie frei er hierin stand, bezeugt die Thatsache, daß seine zweite Gemahlin Justina ein entschiedene Arianerin war. Auch den Donatisten gegenüber entschloß sich Valentinian erst 373 zu einem verhältnismäßig milden Edikt, welches ihren Priestern unter Androhung der Absetzung die Wiedertaufe verbot (Cod. Theod. XVI, 6, 1). Nur die Manichäer, in denen die Regierung immer auch den persischen Erbfeind witterte, wurden schärfer angefaßt (XVI, 5, 3 a. 372). Offen hat er sich zum Grundsatz der Toleranz allen Religionen gegenüber bekannt (IX, 16, 9 a. 371: . . . testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo imbibisset, colendi libera facultas tributa est).

Die diesem Verhalten zu Grunde liegende Stimmung war nicht religiöser Indifferentismus, sondern eine fast moderne Auffassung des Staates in seiner Stellung zu den Religionen. Sie bildete auf der anderen Seite kein Hindernis, bestimmte Wünsche der thatsächlich staatlichen Religion und Kirche, deren Erfüllung eine Steigerung der Auktorität des Christentums bedeutete, zur Ausführung zu bringen. So wurde vom Sonntag die Steuereintreibung entfernt (XI, 7, 10) und der Verbrauch Verurteilter christlichen Bekenntnisses im Zirkus untersagt (IX, 40, 8 a. 365). Für Bewachung der Tempel sollten Christen nicht mehr in Anspruch genommen werden (XVI, 1, 1 a. 365). Schauspieler und Schauspielerinnen, die auf dem Sterbebette sich taufen lassen, dann aber wieder gesund werden, gewinnen damit Befreiung aus der elenden Kaste (XV, 7, 1 a. 367? 371?). Der Kaiser persönlich brachte in Amnestieerlassen am Osterfeste sein christliches Empfinden öffentlich zum Ausdruck (IX, 38, 3; 4). Dieses Wohlwollen gegen die Kirche hat ihn nicht gehindert, der Flucht aus dem Kurienzwange in den Klerus mit aller Bestimmtheit

entgegenzutreten (XVI, 2, 21 a. 372) und nicht minder aus ſtaatlich-wirtſchaftlichem Intereſſe in einem berühmten Edikte an den Biſchof Damaſus von Rom vom 30. Juli 370 der Erbſchleicherei der Geiſtlichen und der Mönche mit ſcharfem Wort und Strafandrohung entgegenzutreten (XVI, 2, 20, dazu Rade, Damaſus 50f.), eine Verfügung, die am 1. Dezember 372 auch auf Biſchöfe und Nonnen ausgedehnt wurde. Über dieſe beſchämende Maßregel hat kein Geringerer als Hieronymus geurteilt: nec de lege conqueror, sed doleo, cur meruerimus hanc legem (Ep. 52, 6).

Auch dem Heidentume gegenüber wurde die Toleranz aufrecht erhalten; mehrfach hat der Kaiſer gleich nach Beginn ſeiner Regierung ſich in dieſem Sinne öffentlich ausgeſprochen (IX, 16, 9; dazu Amm. Marc. XXX, 9). Den Prieſtertümern wurde die Fortdauer ihrer alten Rechte neu beſtätigt, wobei freilich nicht zu überſehen iſt, daß ſie auch ſtaatliche und kommunale Laſten ſehr weſentlich mittrugen; auch die Haruſpicin blieb unbehelligt, nur die nächtliche Mantik wurde ſtrengſtens verboten, aber nur, weil ihre Zukunftserforſchung ſich politiſch kompromittiert hatte. Doch erwirkte der Prokonſul von Achaja für die eleuſiniſchen Myſterien Dispens. Der Altar der Victoria verblieb an ſeiner Stelle in der Kurie, zu welcher er unter Julian zurückgekehrt war. Dagegen trugen die beiden Herrſcher kein Bedenken, das geſamte Tempelgut zu Nutzen des kaiſerlichen Privatvermögens einzuziehen. Es war eine Finanzoperation, welche dem ſehr haushälteriſchen Sinn der Auguſti nahe liegen mußte (das Nähere Viktor Schultze I, S. 196 ff.). Dieſe Behandlung des Hellenismus läßt ſich nur aus der Thatſache erklären, daß dem Kaiſer der Verlauf der Julianiſchen Reſtauration die Unfähigkeit und Zukunftsloſigkeit des Heidentums zweifellos gemacht hatte, und es politiſch erſcheinen mußte, in den ohnehin bewegten Zeiten mit großen und ſchwierigen Aufgaben einen Bruchteil der Bevölkerung nicht in Unruhe und Oppoſition zu verſetzen.

Zu den Familienverhältniſſen des Kaiſers ſei noch bemerkt, daß er ſich von ſeiner erſten Gattin Valeria Severa, die ihm Gratian geboren hatte, ſcheiden ließ, weil ſie ihre kaiſerliche Stellung eigennützig mißbrauchte, und ſich darauf mit Juſtina, der Mutter Valentinians II., vermählte. Eine ſonderbare Verwirrung hat die Meinung aufkommen laſſen, daß er die beiden Gattinnen zu gleicher Zeit rechtmäßig beſaß, ja die Doppelehe durch ein Geſetz freigegeben habe (Sokr.).

In der Erregung angeſichts einer armſeligen Geſandtſchaft der Quaden im Lager zu Bregetio erlitt Valentinian am 17. November 375 einen tödlichen Schlaganfall. Die Leiche wurde nach Konſtantinopel gebracht und in der Apoſtelkirche beigeſetzt.

**Victor Schultze.**

**Valentinianus II.**, römiſcher Kaiſer 375—383. — Heinrich Richter, Das weſtrömiſche Reich, beſonders unter den Kaiſern Gratian, Valentinian II. und Maximus, Berlin 1865; Hermann Schiller, Geſchichte der römiſchen Kaiſerzeit, 2. Bd Gotha 1887, S. 389 ff.; Victor Schultze, Geſchichte des Unterganges des griechiſch-römiſchen Heidentums 1. Bd, Jena 1887, S. 227 ff.; Gerh. Rauſchen, Jahrbücher der chriſtlichen Kirche unter dem Kaiſer Theodoſius d. Gr., Freiburg 1897; Förſter, Ambroſius Biſchof von Mailand, Halle 1884.

Valentinian II. iſt 371 aus der zweiten Ehe Valentinians I. mit der Arianerin Juſtina geboren. Nach dem Tode des Vaters wurde er, erſt vierjährig, im Lager zu Bregetio durch raſches Eingreifen des germaniſchen Generals Merobaudes durch die Armee zum Auguſtus erhoben (375), obwohl der ältere Bruder Gratian (ſ. d. A. Bd VII S. 62) der legitime Thronerbe war. In der That hat auch Gratian bis zu ſeinem Tode im Weſten die Alleinherrſchaft geführt. Er war es, der nach dem Untergange des Valens 378 Theodoſius (ſ. d. A. Bd XIX, 615) zum Mitregenten berief, und alle bis zum Jahre 383 für das Weſtreich erlaſſenen Geſetze gehen von ihm aus. Nach ſeiner Ermordung am 25. Auguſt 383 übergab Theodoſius dem Valentinian die von jenem beſeſſenen Landesteile, aber alle wichtigen Entſcheidungen gingen in der Folge doch durch ſeine Hand.

Unter dem Einfluſſe ſeiner Mutter nahm der Kaiſer anfangs die Arianer unter ſeinen Schutz. Mailand erhielt in der Perſon des Auxentius einen arianiſchen Biſchof, gegen den Ambroſius alsbald den Kampf aufnahm; ein Geſetz vom 23. Januar 386 ſicherte den Anhängern der Synode von Ariminum Duldung (Cod. Theod. XVI, 1, 4), andere Verfügungen ſchärferen Inhaltes ſollten den Arianern das verlorene Terrain wieder erobern helfen, ſo durch Auslieferung der Kirchen (Ambr. Ep. 31 MSL XVI, p. 1002; contra Auxentium c. 23 ebend. p. 1014; dazu Rauſchen S. 232 ff.; S. 242 ff. und d. A. Ambroſius Bd I S. 444). Doch gelang es Theodoſius, bei Beginn des Feldzuges gegen den Uſurpator Maximus nicht nur dieſer Kirchenpolitik Stillſtand zu gebieten,

sondern auch den auf seine Hilfe angewiesenen Kaiser in entgegengesetzte Richtung zu führen. Beweis dafür ist ein Gesetz vom 14. Juni 388 des Inhaltes, daß unter schweren Strafen allen Häretikern Versammlungs- und Kultusrecht genommen wird (Cod. Theod. XVI, 5, 15). Um diese Zeit starb Justina (Rauschen S. 284), und damit war der neuen Politik auch die Zukunft gesichert.

Unter Valentinian machte das Heidentum einen neuen Versuch, einen Teil seiner unter Gratian verloren gegangenen Rechte wieder zu gewinnen. Als Führer traten Symmachus und Prätextatus in Rom hervor, zwei weit über den Kreis ihrer Religionsgenossen angesehene und aus dem vulgären Götterglauben herausgewachsene Männer. Die Frage der Wiederherstellung des Altars der Victoria tritt wieder in die Öffentlichkeit. In einem von Symmachus in glänzender Rhetorik verfaßten Schriftstück — die sog. dritte Relation — wurden 384 dem Kaiser die Wünsche zur Kenntnis gebracht. Das Konsistorium neigte angesichts der allgemeinen politischen Lage zur Nachgiebigkeit, doch das rasche und energische Eingreifen des Ambrosius gab den Ausschlag gegen die Relation (das Nähere Victor Schultze I, S. 227 ff.). Auch ein zweiter Versuch im Jahre 392, die Restitution des Altars der Victoria zu erlangen, blieb erfolglos (S. 280; Rauschen S. 361). In demselben Jahre wurde der erst 20jährige Fürst in Vienne auf Veranlassung des Generals Arbogast ermordet; die näheren Umstände seines Todes sind dunkel (Rauschen S. 360 ff.). Er starb ungetauft (Ambr. Ep. 53, 2 a. a. O. p. 1166). Die Leiche wurde in Mailand beigesetzt; Ambrosius hielt die Rede (de obitu Valentiniani a. a. O. p. 1557).

Ambrosius hat für den Toten, auf den er in den letzten Jahren einen wachsenden Einfluß gewonnen hatte, das höchste Lob. In der That ist der Eindruck der Persönlichkeit ein sympathischer, und man wird über die Unselbstständigkeit und Unsicherheit des jungen Fürsten billig urteilen in Rücksicht darauf, daß er als vierjähriger Knabe das abendländische Kaisertum erlangte und so von vornherein sich daran gewöhnte, von anderen — Justina, Ambrosius, Theodosius — sich führen zu lassen. Doch war ihm auch von Natur eine gewisse Weichheit und infolge davon Unlust zu ernster Arbeit eigen. Im allgemeinen war er nur das Instrument in der Hand derer, unter deren Einfluß er gerade stand. Die Beurteilung durch Ambrosius ist stark rhetorisch und überschwänglich. Erst kurz vor seinem Tode trat er in die Ehe.

**Victor Schultze.**

**Valentinianus III.**, weströmischer Kaiser 425—455. — Hertzberg, Geschichte des römischen Kaiserreichs, Berlin 1880; E. v. Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung, 2. Aufl. 2. Bd. Leipzig 1881; Sam. Dill, Roman society in the last century of the Western empire, London 1898.

Unter Honorius (s. d. A. Bd VIII S. 332) ging das weströmische Reich unaufhaltsam seinem Untergange entgegen. Germanen und Hunnen überfluteten die Grenzen, in den Provinzen erhoben sich Usurpatoren. In diesen Stürmen tritt die kluge und entschlossene Tochter des großen Theodosius, Galla Placidia einflußreich hervor. Honorius vermählte die nach der Ermordung Athaulfs verwitwete Schwester mit dem General und späteren Mitregenten Constantius, dem sie 419 den Flavius Placidus Valentinianus gebar. Dieser erlangte 425 nach dem Tode des Honorius durch die Hilfe Theodosius' II. von Ostrom, der einen Prätendenten vernichtete, die abendländische Kaiserkrone. Bis zu ihrem Ableben 450 führte die Mutter für den Knaben anfangs das vormundschaftliche, dann kraft ihrer persönlichen Überlegenheit das Regiment. In dieser Zeit, nämlich durch Gesetz vom 6. Juni 445 erlangt Leo I. (s. d. A. Bd XI S. 370) durch Vermittelung des Aetius für den römischen Stuhl die berühmte Rechtsanerkennung, die in dem Satze gipfelt: sed hoc illis omnibusque pro lege sit quicquid sanxit vel sanxerit apostolicae sedis auctoritas (Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl., Tübingen 1901, S. 65). Ebenso war die Regierung durch Hilfe in der Bekämpfung des Manichäismus entgegenkommend. Dagegen war der Kampf gegen den Götterglauben fast ganz zur Ruhe gekommen, offenbar weil eine wirkliche Nötigung dazu nicht mehr da war (Victor Schultze, Geschichte des Unterganges des griech.-röm. Heidentums 1. Bd, Jena 1887, S. 387 f.).

Der haltlose, in schlimme Laster geratene und in verderblicher Günstlingswirtschaft gefangene Herrscher, wurde 455 ermordet. Mit ihm erlosch unrühmlich die abendländische Linie des Theodosianischen Hauses.

**Victor Schultze.**

**Valentinus**, Gnostiker, und seine Schule. — Litteratur: A. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnost. Systeme, Berlin 1819, S. 92—222; J. Matter, Krit.

Geſch. des Gnoſticismus, deutſch v. Dörner, Heilbronn 1844 II, S. 66—121; F. Chr. Baur, D. chriſtl. Gnoſis, Tübingen 1835, S. 124—170; derſ., Geſch. der chriſtl. Kirche in den drei erſten Jahrh.[3], Tübingen 1863, S. 196—204; derſ., Vorleſungen über d. chriſtl. Dogmengeſch. I, Tübingen 1865, S. 190—197; H. Ritter, Geſch. d. Philoſophie V [= Geſch. d. chriſtl. Philoſ. I], Hamburg 1841, S. 191—283; W. Möller, Geſch. d. Kosmologie in d. griech. Kirche, Halle 1860, S. 407—442; G. Heinrici, D. valentinianiſche Gnoſis u. d. hl. Schrift, Berlin 1871; A. Harnack, Dogmengeſch. I[3], 200—226; derſ., Art. Valentinus and the Valentinians in Enc. Brit. XXIV, 37—40; derſ., Geſch. d. altchr. Litt. I, 174—184. II, 1, 291—296. 540 f.; derſ., SBA 1898, S 516—520; R. A. Lipſius Art. Gnoſticismus i. AEWK I Sekt. B. 71 (auch ſeparat Leipz. 1860); derſ., Art Valentinus in DchrB IV, p. 1076—1099 (deutſche Bearbeitung JprTh 1887, S. 586—658; nach dieſer iſt citiert); A. Hilgenfeld, ZwTh 1880, S. 280—300; 1883, S. 355 ff.; 1890, S. 1—63; derſ., Ketzergeſch. d. Urchriſtentums, Leipz. 1884, S. 283—316. 461—472; O. Bardenhewer, Geſch. d. altkirchl. Litt. I (1901), S. 331—337; Th. Zahn, Geſch. d. ntl. Kanons I, 718—763. II, 953 ff.; F. Torm, Valentinianismens Historie og Laere, Kopenhagen 1901; E. de Faye, Introduction à l'étude du Gnosticisme au II. et III. siècle (Paris 1903), p. 81 ss.; E. H. Schmitt, D. Gnoſis I (Leipz. 1903). Dazu die Unterſuchungen von K. Keßler, Ueber Gnoſis und altbabyloniſche Religion (Verhandl. d. 5. internat. Orientaliſtenkongreſſes II, 1 [Berl. 1882], S. 288—305); C. Schmidt, Gnoſtiſche Schriften in kopt. Sprache (TU VIII, 1. 2, Leipz. 1892) passim (ſ. Regiſter); H. Anz, Zur Frage nach dem Urſprung d. Gnoſticismus (TU XV, 4. Leipzig 1897). Reiches religionsgeſchichtliches Material bietet R. Reitzenſtein, Poimandres, Leipz 1905; P. Wendland, D. helleniſtiſch-römiſche Kultur in ihren Beziehungen zu Judent. u. Chriſtent. (Handbuch z. NT herausg. v. Lietzmann I, 2. Tübingen 1907) S. 161 ff.

Die Reſte der Schriften Valentins ſind geſammelt von E. Grabe, Spicilegium SS. Patrum II (Oxon. 1699), p. 43 sqq. In der Ausgabe der Werke d. Irenäus v. A. Stieren I (Lips. 1853), p. 909 sqq. Am vollſtändigſten bei A. Hilgenfeld, Ketzergeſch. d. Urchriſtent. 1884, S. 292 ff. Einen neuen Titel, der in einem Fragment von Clemens Alex., de providentia erhalten iſt, hat G. Mercati veröffentlicht (Rendiconti del R. Istituto Lombard. Ser. II, vol. 31 [1898], p. 1034 nach Cod. Ambr. H 257 inf.).

Quellen: Beſ. die Werke des Clemens Alexandrinus, dem wir auch die Erhaltung der wichtigſten Fragmente verdanken; daneben Irenäus, der von Tertullian (adv. Valent.), Hippolyt (Philos. VI, 3—5. 21—55) und Epiphanius (haeres. XXXI sqq.) ausgeſchrieben worden iſt. Doch haben Hippolyt und Epiphanius daneben auch noch ſelbſtſtändig Schriften aus der valentinianiſchen Schule benutzt. Origenes hat Valentin häufig genannt (ſ. die allerdings nicht vollſtändige Zuſammenſtellung bei Harnack, Altchr. Litteraturgeſch. I, 193), noch häufiger ohne Namensnennung bekämpft.

Die Litteratur zu Ptolemäus, Herakleon und Markus ſ. u. vor den betr. Abſchnitten.

Inhalt d Art.: 1. Leben. 2. Die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit Valentins. 3. Das Syſtem Valentins. 4. Geſchichte der valentinianiſchen Schule. 5. Secundus. 6. Ptolemäus. 7. Herakleon. 8. Markus. 9. Kolorbaſus. 10 Quellen und Bedeutung des valentinianiſchen Syſtems.

1. Leben. Über die Schickſale des bedeutendſten unter den gnoſtiſchen Lehrern ſind wir nur ſehr ungenügend unterrichtet. Aus einer alten Quelle, wohl einer offiziellen Aufzeichnung aus der römiſchen Gemeinde, hat Irenäus die Notiz mitgeteilt, daß Valentin unter dem Biſchof Hyginus nach Rom gekommen ſei, daß er unter Pius ſeine Hauptwirkſamkeit entfaltet habe und daß er bis zu Aniket dort geblieben ſei (*Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασεν δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου* III, 4, 3; der griechiſche Text iſt bei Euſeb. h. e. IV, 11, 1 erhalten). Danach fällt der römiſche Aufenthalt Valentins in die Zeit ca. 136—165. Damit läßt ſich allerdings die Angabe des Tertullian ſchwer vereinigen. Dieſer berichtet (adv. Valent. 4; vgl. de praescr. 30), Valentin habe ſich Hoffnung auf den römiſchen Biſchofsſtuhl gemacht, es ſei ihm aber ein Märtyrer (d. h. Konfeſſor) vorgezogen worden (speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit). Von den Vorgängern des Aniket iſt nach der römiſchen Liſte nur Telesphorus Konfeſſor geweſen (Iren. III, 3, 3), unter dem aber Valentin noch nicht in Rom gewirkt hat. Harnack ſucht dieſen Widerſpruch dadurch auszugleichen, daß er annimmt, Telesphorus ſei ein gleichzeitiger, allerdings älterer Kollege des Hyginus geweſen, deſſen Regierungszeit aber im Intereſſe des monarchiſchen Epiſkopates zu früh angeſetzt worden ſei (Chronologie II, 1, 179). Tertullian hat ſich in ſeiner Streitſchrift ſonſt faſt nur auf eine Reproduktion der Angaben des Irenäus beſchränkt. Woher er die hiſtoriſche Nachricht hat, läßt ſich nicht mehr ausmachen. Stände ſie bei einem Schriftſteller, der in hiſtoriſchen Dingen genau wäre, ſo dürfte man ihr doch Glauben ſchenken. Nun geht aber Tertullian jeder hiſtoriſche Sinn ab (ſ. J. Chapman, Rév. bénéd. 1902, 156 ss. JThSt 1907, 597 ff.), ſo daß man auch in dieſem Falle das äußerſte Mißtrauen für berechtigt halten

darf und mit der Möglichkeit rechnen muß, daß die ganze Angabe eine boshafte Erfindung Tertullians oder eines Gewährsmannes von ihm darſtellt. Mit der Angabe des Irenäus ſtimmt im weſentlichen auch Clemens Alex. (Strom. VII, 17, 106 f.) überein, deſſen Worte allerdings durch eine unſinnige Paragraphenteilung in den Ausgaben von Klotz und Dindorf vollkommen unverſtändlich geworden ſind. Er verteilt die chriſtliche Lehre auf drei Perioden: 1. die Zeit der Wirkſamkeit Jeſu von der Regierung des Auguſtus bis mitten in die Zeit des Tiberius; 2. die Zeit der Apoſtel, die mit dem Tode des Paulus unter Nero ihr Ende findet; 3. die Wirkſamkeit der Häretiker, die unter Hadrian hervorgetreten ſind und bis zu Antoninus Pius gewirkt haben (*ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου Καίσαρος ἀρξαμένη μεσούντων τῶν Τιβερίου χρόνων τελειοῦται· ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται· κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα· — ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θευδᾶ διακηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ'οὗτος γεγόνει Παύλου· Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις συνεγένετο· — μεθ' ὃν* (d. h. *Γλαυκίαν*) *Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ἐπήκουσεν*). Clemens bemerkt, was ſich mit den Angaben des Irenäus deckt, daß die großen gnoſtiſchen Lehrer, von denen er Baſilides, Valentin und Marcion namhaft macht, in der Zeit von ca. 120—160 gewirkt haben. Um aber für ihre Lehre ein höheres Alter zu gewinnen, leiteten ſie dieſe von Männern ab, die mit den Apoſteln noch eine Berührung gehabt haben; ſo Baſilides von Glaukias, dem Dragoman des Petrus, Valentin von Theodas, einem Schüler des Paulus. Daß damit eine Succeſſion hergeſtellt werden ſollte, iſt wahrſcheinlich, wenn auch nicht ſicher. Die Zeitgrenzen, die Clemens hier für die Wirkſamkeit der großen Sektenſtifter angiebt, beſtätigen die Thatſache, daß die Mitte des 2. Jahrhunderts die Zeit ihrer Wirkſamkeit geweſen iſt.

Mit dieſen Nachrichten iſt erſchöpft, was wir an zuverläſſigen Notizen über die Lebenszeit des Valentin beſitzen. Was Tertullian adv. Valent. 4 mitteilt, iſt verdächtig und was er de praeser. 30 über Valentin berichtet, von einem ſo ſchweren Verſehen gedrückt, daß auch dieſer Notiz keine beſondere Glaubwürdigkeit beigemeſſen werden darf. Er ſchreibt hier: (constat) in catholicam primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabat, semel et iterum eiectus novissime in perpetuum discidium relegatus venena doctrinae suae disseminavit. Man thut dem chronologiſchen Teil der Nachricht zuviel Ehre an, wenn man mit Harnack (Chronol. II, 1, 178 f. 292) einen Überlieferungsfehler annimmt und ſtatt Eleutheri: Telesphori korrigiert. Wer mit den Kaiſerregierungen ſo umgeht, wie Tertullian es in adv. Jud. 8 thut (ſ. J. Chapman, JThSt 1907, 598), dem darf man auch eine arge Konfuſion unter den römiſchen Biſchofsnamen zutrauen (Lipſius, DchrB IV, 1078[a]). Auch was Epiphanius über die Herkunft und Wirkſamkeit Valentins berichtet, läßt ſich in ſeiner Zuverläſſigkeit nicht mehr kontrollieren. Vaterland und Abſtammung war, wie er ſelbſt ſagt (h. 31, 2), den meiſten unbekannt. Aus mündlicher Überlieferung, die er wohl in Ägypten aus dem Munde dortiger Valentinianer empfangen hat, ſtammt die Kunde, die Epiphanius ſelbſt mit allem Vorbehalt wiedergiebt, daß Valentin in Ägypten, im Phrebonitiſchen Küſtenbezirk zu Hauſe geweſen ſei und daß er in Alexandrien ſeine Ausbildung empfangen habe (*ἔφασαν αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πεπαιδεῦσθαι τὴν Ἑλλήνων παιδείαν*). An anderer Stelle (h. 31, 7) fügt Epiphanius noch die Nachricht hinzu, daß Valentin, nachdem er in Ägypten gewirkt habe, nach Rom gekommen ſei, um dort ſeine Lehre zu predigen. Darauf habe er ſich nach Cypern begeben und dort am Glauben Schiffbruch gelitten. Da Epiphanius ſelbſt Cyprier iſt, mag er davon wohl in ſeiner Heimat vernommen haben. Die Angabe, daß der Abfall vom Glauben in Cypern ſtattgefunden habe, läßt ſich nicht mit der von Tertullian berichteten Thatſache, die indirekt auch von Irenäus beſtätigt wird, vereinigen, wonach Valentin ſchon in Rom die Kirche verlaſſen habe. Lipſius (Quellen der älteſten Ketzergeſch. 259 ff., vgl. ZprTh 1887, 589 f.) und nach ihm Hilgenfeld (Ketzergeſch. 284 ff.) und Zahn (Geſch. d. ntl. Kanons I, 455) ſetzen den Aufenthalt auf Cypern vor den römiſchen und nehmen als Quelle dieſer Angabe das Syntagma Hippolyts (ſ. dagegen Harnack, Chronol. II, 1, 292 Anm. 2). Der Aufenthalt Valentins auf Cypern muß daher fraglich bleiben, wenn er auch nicht ohne weiteres als unwahrſcheinlich bezeichnet

werden kann. Dagegen iſt die von Epiphanius mitgeteilte Überlieferung wohl damit im Recht, wenn ſie Valentin als einen Ägypter bezeichnet. Denn ſein Syſtem iſt wohl nur auf dem Boden des ägyptiſch-helleniſtiſchen Synkretismus verſtändlich.

Als probehaltig ergiebt ſich demnach folgendes: Valentin ſtammte aus Ägypten, wo er erzogen wurde und zuerſt lehrte. In den Jahren ca. 136—165 hielt er ſich in Rom auf und wirkte dort mit hinreißender Beredſamkeit für ſeine Lehre. Unter dem Epiſkopat des Aniket verließ er die Stadt, vielleicht um ſich nach dem Oſten zu wenden, wo er einer ſpäteren Überlieferung zufolge auf Cypern eine Wirkungsſtätte fand. Über ſeine weiteren Schickſale und über die Zeit ſeines Todes iſt nichts bekannt.

2. Die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit Valentins. Soweit ſich aus den Angaben der Beſtreiter Valentins erkennen läßt, iſt er nur mit Gelegenheitsſchriften hervorgetreten. Die einzige Schrift, die ihrem Titel nach dogmatiſchen Inhaltes geweſen ſein könnte, trug die Aufſchrift „von den drei Naturen“ (*Οὐαλεντῖνος ὁ αἱρεσιάρχης πρῶτος ἐπενόησεν ἐν τῷ βιβλίῳ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ περὶ τῶν τριῶν φύσεων* Clemens Alex. Fragm. de providentia veröffentlicht von Mercati, Rendic. del R. Istituto Lomb. ser. II, v. 31 p. 1034; das von Harnack, Altchr. Litteraturgeſch. I, 183 dem 4. Jahrhundert zugewieſene Fragment, das Eulog. Alex. [bei Photius bibl. c. 230 p. 273] aufbewahrt hat, könnte wohl dieſem Werk entſtammen. Ein Grund, die Richtigkeit der Überlieferung in dem von Mercati benutzten Cod. Ambros. H 257 inf. zu bezweifeln, liegt wohl kaum vor). Was wir ſonſt von Schriften Valentins kennen, iſt ohne Ausnahme praktiſchen Inhaltes. Es ſind Predigten, Hymnen und Briefe. Fragmente aus den Predigten hat Clemens Alex. aufbewahrt (Strom. IV, 13, 89 sq; VI, 6, 52). Von Brieffragmenten finden ſich, ebenfalls bei Clemens Alex. (Strom. II, 8, 36; II, 20, 114; III, 7, 59) drei erhalten; nur bei einem wird der Adreſſat (Agathopus) hinzugefügt. Woher die in den Philoſophumena (VI, 42) mitgeteilte Viſion ſtammt, die Valentin erzählt hat, läßt ſich nicht mehr ausmachen. Es liegt nahe an eine Predigt zu denken. Daß Valentin auch als Dichter thätig geweſen iſt, berichtet Tertullian (de carne Christi 17. 20; Origenes in Job 21, 11 f. bei Pitra, Analecta sacr. II, 368. Murator. Fragm. Z. 81). Einige Zeilen aus einem dieſer Pſalmen hat Hippolyt (Philos. VI, 37 p. 290, 80 sq. D.-Schn.) zitiert. Daß Valentin auch ein Evangelium verfaßt habe, iſt irrtümlicherweiſe aus Pſeudotertullian, adv. haeres. 12 (vgl. Iren. III, 11, 9) gefolgert worden. Ebenſo wenig iſt die Vermutung Grabes ſtichhaltig (Spicil. II, 49), daß Tertullian (adv. Valent. 2) ein Werk mit dem Titel Sophia citiere. Man glaubte früher ſogar, das Werk in der koptiſch erhaltenen Schrift Pistis Sophia noch zu beſitzen. Ebenſo wenig iſt man berechtigt, das Stück mit der Überſchrift *τὸ δόγμα Οὐαλεντίνου*, das Adamantius in dem Dialog. de recta in deum fide IV, 2 (S. 136, 25 ff. v. d. Sande-Bakh.) mitteilt, mit Valentin in Zuſammenhang zu bringen. Ob die von Epiphanius (h. 31, 5 sq.) benutzte valentinianiſche Urkunde, nach Harnack (Altchr. Litteraturgeſch. I, 178) „eine Art Lehrbrief“, die ſich „als ſolcher zu den Briefen Valentins fügt“, von der Hand Valentins ſtammt, oder, was wahrſcheinlicher iſt, aus den Kreiſen ſeiner Anhänger, wird ſich nicht mehr feſtſtellen laſſen.

Dieſer Überblick über die ſchriftſtelleriſche Thätigkeit Valentins zeigt, daß ihn die praktiſchen Aufgaben in Anſpruch nahmen und daß er nicht den Ehrgeiz hatte, Schriftſteller zu ſein. Seine Predigten hat er wohl nicht ſelbſt herausgegeben, ſondern ſie mögen von ſeinen Schülern aufgezeichnet und dann veröffentlicht worden ſein. Daß ſie das Licht der Oeffentlichkeit nicht zu ſcheuen brauchten, beweiſen die paar dürftigen Fragmente, die wir leider von ihnen allein beſitzen. Ebenſo wird es auch mit ſeinen Briefen ſtehen, die ſchwerlich für die Öffentlichkeit geſchrieben waren. Die Pſalmen ſollten ohne Zweifel dem gottesdienſtlichen Bedürfnis dienen und werden das auch gethan haben. Sonſt hätte ſie Tertullian ſchwerlich mit den Pſalmen Davids in eine Reihe geſtellt (de carne Chr. 20).

3. Das Syſtem Valentins. Die Weltanſchauung eines Mannes zu entwickeln, von deſſen eignen Äußerungen wir nur armſelige Trümmer beſitzen und für deſſen Meinungen wir nur auf die Berichte übelwollender Gegner angewieſen ſind, die ſich noch dazu nicht bemüht haben oder nicht in der Lage waren, überall zwiſchen den Anſchauungen des Meiſters und ſeiner Schüler reinlich zu ſcheiden, das gehört zu den unmöglichen Dingen. Es wäre auch im Altertum nur den perſönlichen Schülern möglich geweſen. Denn wie Irenäus verſichert (I, 11, 1), ſtimmte die Lehre Valentins in vielen Punkten nicht mit der ſeiner Schüler überein, ſo daß von einem valentiniſchen Dogma gar keine Rede ſein konnte und die außerhalb der Schule ſtehenden Berichterſtatter häufig als valentiniſch angeſehen haben werden, was Sondergut des Ptolemäus, Markus oder Herakleon war. Das

gilt vor allem für den Bericht des Irenäus, deſſen Darſtellung zeigt, wie ratlos er im Grunde der Vielheit abweichender Anſichten und Meinungen innerhalb der valentinianiſchen Schule gegenüberſtand. Es gilt aber auch für die Polemik des Clemens von Alexandrien, obgleich dieſer authentiſche Äußerungen des Meiſters ſelbſt, wenn auch nur aus zweiter Hand, zur Verfügung hatte.

Den Nährboden für Valentins Lehre bildet der helleniſtiſche Synkretismus, den uns erſt jetzt die Forſchung zu erſchließen beginnt (vgl. die ausgezeichnete Skizze von Wendland in Lietzmanns Handbuch z. NT I, 2, 161—179). Die verſchiedenſten Religionen haben in ihm mit philoſophiſcher Spekulation und theoſophiſcher Myſtik einen Bund geſchloſſen, in dem wiſſenſchaftliches Denken und wilde Phantaſtik um religiöſe Befriedigung rangen. Begriffe wurden darin zu Göttern und Götter zu Begriffen, in Zahl und Buchſtabe ſprach ſich das tiefſte, religiöſe Geheimnis aus, das Zeit und Geſchichte überſpringend die Ewigkeit des Weltprozeſſes umſpannte. Das „ganze Drama der Seelengeſchichte“ (Wendland S. 177) wurde aufgerollt, aſtrologiſcher Fatalismus und der Gedanke an das finſtere Walten des Schickſals lieferten den Einſchlag und die befreiende Thatſache der Erlöſung bildete den geſuchten und gefundenen Schluß des Dramas. Was hier in dieſem wilden Zaubertanz wirbelte, was die Seele des Denkers und das Herz des ſchlichten Frommen in ſeinem tiefſten Inneren erſchütterte, war eine gewaltige, religiöſe Kriſis, an deren Löſung mitzuarbeiten auch Valentin bemüht war.

Grundlegend für Valentin iſt der platoniſche Dualismus, der die geiſtige, göttliche, himmliſche Idealwelt von der materiellen Erſcheinungswelt trennt. Als ein Gebilde, das teil hat an jener wie an dieſer ſteht der Menſch mitten zwiſcheninne und ſo entſteht das Problem, wie der geiſtige Menſch die Brücke zu ſeiner höheren Heimat wieder finde und ſich von der materiellen Welt, in die er durch ſeinen Leib gebannt iſt, wieder löſe. „Soviel das Bild dürftiger iſt als das lebendige Antlitz“, ſagt Valentin in einer Predigt (bei Clemens Alex., Strom. IV, 13, 89), „ſo viel dürftiger iſt auch die Welt als der lebendige Äon“. Dieſer Äon iſt das ideale Urbild, der Kosmos das unvollkommene Abbild. Schöpfer des Kosmos iſt der Demiurg, der nach der Angabe des Clemens (Strom. IV, 13, 90 p. 603 P.), der Gott und Vater genannt und als das Abbild des wahren Gottes und als Prophet bezeichnet wird. Als „Maler“, d. h. als den Stoff geſtaltenden Künſtler bezeichnete Valentin die Sophia; ſo wenigſtens deutet Clemens die Worte der Predigt: „Was war der Anlaß für die Anfertigung des Bildes? Die Herrlichkeit des Antlitzes, das dem Maler die Züge bot, damit ſie durch ſeinen Namen geehrt würden. Denn die Geſtalt wurde nicht authentiſch erfunden, ſondern der Name deckte die Mängel der Nachbildung. So hilft auch das unſichtbare Weſen Gottes mit zum Glauben des Geſchöpfes“ (*τίς οὖν ἡ αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι᾽ ὀνόματος αὐτοῦ· οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει. συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου*). Die Worte ſind wohl nicht ohne Abſicht etwas dunkel gewählt und ebenſo mag es dem Zweck der Predigt entſprochen haben, ihnen einen kirchlichen Klang zu verleihen. Ob ſie von Clemens richtig gedeutet ſind, iſt fraglich. Es läge näher, ſtatt der Sophia den Demiurgen als „Maler“ anzuſehen, der die Züge des majeſtätiſchen Gottes nachzubilden verſucht habe, aber, weil dieſe Nachbildung doch nur unvollkommen war, durch den „Namen“, d. h. die geiſtige Offenbarung, die Mängel des Werkes auszufüllen ſuchte, ſo wie die Maler dem Porträt den Namen des Dargeſtellten beifügten, damit der Beſchauer des Bildes deſſen Mängel ſelbſt ausgleichen könnte (vgl. Hilgenfeld, Ketzergeſch. 300). Man kann auch den Verdacht nicht abweiſen, daß Clemens ſein Citat einer valentinianiſchen Schrift verdankt, in der die Gedanken Valentins weitergebildet waren. Die Auslegung, die Clemens dem Citat giebt, iſt dieſe: Der Weltſchöpfer iſt das Abbild des wahren Gottes; dies Abbild iſt ein Werk der Sophia, geſchaffen zur Ehre des Unſichtbaren, denn was aus der Syzygie ſtammt, ſind die *πληρώματα*, was von dem einen, die Abbilder. Da aber die aus dem Mittelreich (nicht aus dem *πλήρωμα*) ſtammende Seele nicht die göttliche Realität (*τὸ φαινόμενον*) darſtellt, kam das Abſolute (*τὸ διαφόρον*) und dies iſt der Anhauch des abſoluten Geiſtes. Nach der Behauptung der Valentinianer (*λέγουσι*; es iſt bemerkenswert, daß er hier den Plural braucht, obwohl er es doch mit einer Äußerung Valentins zu thun haben will; ähnlich wechſeln in den Exc. ex Theodoto die Numeri) iſt die Erzählung der Geneſis von der Menſchenſchöpfung, die von einem ſinnlich wahrnehmbaren Abbild (*αἰσθητὴ εἰκών*) ſpricht, ein prophetiſcher Hinweis auf die höhere, gnoſtiſche Wahrheit. Der Schluß dieſer Erläuterung macht es wahrſcheinlich, daß Clemens aus einem valentinianiſchen Kom-

mentar zu Gen 1, 27 ſchöpft, in dem auch die Worte aus der Predigt Valentins citiert waren.

Die Gedanken, die Valentin in dem Predigtfragment ausſpricht, ſcheinen viel weniger kompliziert, als die Erläuterung, die ihnen in ſeiner Schule gegeben wird. Er behandelt den Gegenſatz von Gott und Welt. Dieſe iſt ebenſo unvollkommen im Verhältnis zu jenem, wie ein Porträt unvollkommen iſt im Verhältnis zu ſeinem Original. Dann entſteht aber die Frage: Warum wurde überhaupt eine ſo unvollkommene Welt geſchaffen? Valentin bleibt im Bild: ein Porträt wird nur von einem bedeutenden Antlitz geſchaffen; der Maler ſetzt den Namen des Dargeſtellten zum Porträt, und ſo hat dieſer ſelbſt Ehre durch die Darſtellung, auch wenn ſie das Original nur unvollkommen wiedergiebt. Ähnlich iſt es mit der Weltſchöpfung. Sie iſt auch ein Bild des unſichtbaren Gottes, aber unvollkommen wie jedes Bild. Dennoch dient ſie dazu, den unſichtbaren Gott zu ehren, deſſen Name ihr beigefügt iſt. Indem die Menſchen die mit Gottes Name geſchmückte Schöpfung anſchauen, dient ihnen dieſe dazu, daß ſie zum Glauben an Gott gelangen.

Von der Schöpfung des Menſchen handelt ein Bruchſtück aus Valentins Briefen (Clemens Alex. II, 8, 36): „Und wie jene Schöpfung (nämlich die des Menſchen) den Engeln Furcht einflößte, als er Erhabeneres redete als ein Geſchöpf erwarten ließ, weil er (der Schöpfer) unſichtbar in ihn den Samen des höheren Weſens legte und dies auch offen erklärte, ſo ſind auch unter den Geſchlechtern der Menſchen in der Welt die Menſchenwerke denen furchtbar, die ſie ſchaffen, wie Statuen und Bilder und alles, was die Menſchen auf den Namen Gottes verfertigen. Denn Adam, der auf den Namen des Menſchen hin geſchaffen war, rief die Furcht vor dem präexiſtenten Menſchen hervor, als ob dieſer in ihm latent wäre, und ſie (d. h. die Engel) entſetzten ſich und entſtellten das Werk.“ Die Meinung Valentins iſt auch hier deutlich. Die Götterbilder ſind für die Menſchen ein Gegenſtand ſcheuer Furcht, trotzdem ſie ein Gebilde der Menſchenhand ſind. Denn in ihnen denkt man ſich die Gottheit wohnen und dieſe Vorſtellung ſchafft in den Menſchen die Furcht. Ebenſo haben ſich die Engel vor dem erſchaffenen Menſchen gefürchtet, weil in ihm ein Same der höheren Natur (*τῆς ἄνωθεν οὐσίας*) lag, den ihm der Schöpfer gegeben hatte und deſſen Vorhandenſein er auch offen erklärt hatte. Wie die Menſchen ſich vor den Götterſtatuen ſcheuen, ſo die Engel vor dem Menſchen, in dem ſie den präexiſtenten „Menſchen“ (*ὁ προὼν Ἄνθρωπος*) d. h. Gott ſelbſt wohnen denken. Um dieſer Furcht ledig zu werden, verderben ſie das Werk des Schöpfers, indem ſie es zur Sünde verleiten. Die hier benutzten Vorſtellungen bewegen ſich durchaus auf dem Boden, aus dem auch die mancherlei jüdiſchen Adamsſagen entſproſſen ſind (Bouſſet, Rel. d. Judent.[2] S. 404 ff. 557 ff.).

Auch hier ſcheint Clemens nicht aus Valentin ſelbſt geſchöpft zu haben, ſondern aus einer valentinianiſchen Auslegung von Spr. 1, 7, wo als Erläuterung zu *φόβος κυρίου* die Stelle aus dem Brief Valentins mitgeteilt war. Dieſe Auslegung zeigt mit der an das oben beſprochene Predigtfragment angeſchloſſenen ſoviel verwandte Züge, daß es keinem Zweifel unterliegen kann, ſie ſei derſelben Schrift entnommen. Im Folgenden (l. c. § 38) iſt von dem Entſetzen die Rede, das den Archonten erfaßte, ein *διάκονος*, von dem im Fragment keine Rede iſt, wird als Bringer der Taufe und Prediger eingeführt — gedacht iſt wohl an Johannes d. T. (vgl. Preuſchen, zwei gnoſt. Hymnen S. 53 f.) —, und der Archon gewinnt aus der Furcht den Anfang der Weisheit, die ihn zur Scheidung zwiſchen den Auserwählten und den Weltlichen führt. Von alle dem läßt ſich in dem Fragment ſelbſt nichts entdecken. Es ſcheint daher auch an dieſer Stelle eine Weiterbildung des urſprünglichen Syſtems in einer valentinianiſchen Schrift vorzuliegen.

Mit dieſer Auffaſſung von der Herrlichkeit des Protoplaſten ſtimmt ein Predigtfragment überein, deſſen Erhaltung wir ebenfalls Clemens verdanken (Strom. IV, 13, 89): „Von Anfang an ſeid ihr unſterblich und ſeid Kinder des ewigen Lebens und wolltet den Tod auf euch nehmen, damit ihr ihn verbraucht und vernichtet und der Tod in euch und durch euch ſterbe. Denn wenn ihr die Welt auflöſt ohne daß ihr ſelbſt aufgelöſt werdet, ſo herrſcht ihr über die Schöpfung und über alle Vergänglichkeit.“ Auch an dieſer Stelle iſt der Gebrauch bibliſcher Wendungen bemerkenswert. Daß auch die Klangfarbe der in Aegypten gefundenen Logia ähnlich iſt, mag nebenbei bemerkt ſein. Von Anfang an ſind die Menſchen Kinder des ewigen Lebens; wenn ſie den Tod als ihren Anteil auf ſich nehmen, ſo haben ſie ihn dadurch aufgebraucht, ſo daß er in ihnen erſtorben iſt, alſo keine Macht mehr über ſie hat. Der Ausdruck *τὸν κόσμον λύειν* bedeutet die Abkehr von allem Sinnlichen, ſeine Ertötung; damit wird der Menſch Herr über die vergängliche Welt (vgl. das Logion: *ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ*

θεοῦ). Wenn auch hier Clemens zur Erläuterung zufügt, daß Valentin ähnlich wie Baſilides annehme, daß der Menſch von Natur zum Heil beſtimmt ſei, daß aber der Tod, ein Werk des Weltſchöpfers, ſich dazwiſchen eingedrängt habe und daß erſt dieſe von den unſern verſchiedene Art (τοῦτο τὸ διάφορον γένος, nämlich Chriſtus) habe von oben herabkommen müſſen, um den Tod zu vernichten, ſo widerſpricht das z. T. direkt den Worten Valentins, ſtimmt dagegen mit den Lehren der Schule überein.

Über den Urſprung der Sünde und des Böſen im Menſchen belehrt das umfangreichſte von allen Bruchſtücken, das aus einem Briefe ſtammt und folgendermaßen lautet (Clemens Alex., Strom. II, 20, 114): „Einer iſt gut, deſſen Mitteilung die Offenbarung durch den Sohn iſt, und allein durch ihn vermag das Herz rein zu werden, wenn jeder böſe Geiſt aus dem Herzen ausgetrieben wird. Denn viel böſe Geiſter wohnen in ihm und laſſen es nicht rein werden, jeder von ihnen thut ſeine Werke, indem ſie alle vielfältig durch unziemliche Begierden plagen. Und das Herz ſcheint etwas ähnliches zu erfahren wie die Karavanſerai. Denn dieſe wird angebohrt und angegraben und oft mit Kot beſchmutzt, wenn Leute ohne Anſtand darin logieren und auf den Ort kein Acht haben, weil er ihnen nicht gehört. So geht es auch mit dem Herzen; ſo lange es keine Fürſorge erfährt, iſt es unrein, vieler Dämonen Behauſung. Wenn es aber der einige gute Vater in Obhut nimmt, ſo iſt es geheiligt und erſtrahlt von Licht und ſo wird der ſelig geprieſen, der ein ſolches Herz beſitzt, weil er Gott ſchauen wird.“ Valentin vergleicht das Herz mit einer Herberge, die von unanſtändigen Gäſten beſchmutzt und demoliert wird. Weil die Gäſte an dem fremden Eigentum kein Intereſſe haben, bohren ſie Löcher in die Wände, heben die Erde aus und laſſen allen Unrat darin liegen. Dies jedem antiken Reiſenden geläufige Bild, für das auch heute noch der Orient Illuſtrationen bietet, ſoll die Thätigkeit der Dämonen, der Erreger der Leidenſchaften, im Herzen erläutern. Sie ſind darin eingedrungen, haben ſich dort eingeniſtet und verderben nun ihre Behauſung, bis der „gute Vater“ ſich dieſer annimmt, die Dämonen austreibt und das Herz nun rein und heilig von Licht erſtrahlt. Wer ein ſo von den böſen Dämonen und den von ihnen hervorgerufenen Begierden gereinigtes Herz hat, iſt ſelig, weil er Gott ſchauen wird. Die Benutzung von Worten Jeſu (Mt 19, 17. 12, 45 f. 5, 8) iſt ebenſo bemerkenswert, wie die Einfachheit des Gedankenganges (vgl. dazu E. Schwartz, Hermes XXXVIII, 96 f.). Clemens hat gegen die Anſchauung polemiſiert, was ihn jedoch nicht hindert, an anderer Stelle die Allegorie zu übernehmen (ſ. Schwartz a. a. O. 95; die ſpätere Form dieſes Gedankens bei den Valentinianern ſ. bei Hippolyt, Philos. VI, 34).

Von Jeſus handelt ein Fragment, das aus einem Brief an einen gewiſſen Agathopus ſtammt, deſſen Text aber verdorben iſt, ſo daß er ſich nicht mit Sicherheit erklären läßt (Clemens Alex., Strom. III, 6, 59; Verbeſſerungsvorſchläge teilt Stählin im Apparat mit). Der verderbte Eingang des Bruchſtückes enthält die Behauptung, daß Jeſus enthaltſam gelebt habe und — wie es ſcheint —, daß er dadurch ſeine Vergottung erwirkt habe. „Er aß und trank, ohne die Speiſen wieder beſonders von ſich zu geben. So groß war bei ihm die Kraft der Enthaltſamkeit, daß die Nahrung in ihm nicht verdarb, da es in ihm kein Verderben gab.“ Leider läßt ſich nicht mehr erkennen, wie ſich Valentin die Vergottung dachte und wie er ſich die Leiblichkeit Jeſu vorſtellte. Aber welche Bedeutung er der ἐγκράτεια beimaß, wird hieraus deutlich. Der Gedanke erinnert an den in dem gnoſtiſchen Hymnus „von der Seele“, wonach die irdiſche Speiſe den pneumatiſchen Menſchen verdirbt (Preuſchen, Zwei gnoſt. Hymnen 54 f. Tertullian, de anima 23). Hier wird durch die Kraft der Enthaltſamkeit die verderbliche Wirkung der Speiſe aufgehoben: es iſt deutlich, wie bei Valentin alles ſpiritualiſiert iſt.

Wichtig für die Beurteilung von Valentins Gemeindebegriff iſt ein kleines Stück aus einer Homilie περὶ φίλων, deſſen Text freilich ebenfalls nicht intakt iſt (Clemens Alex., Strom. VI, 6, 52): „Vieles von dem, was in den allgemein zugänglichen Schriften geſchrieben iſt, findet ſich in der Gemeinde Gottes geſchrieben. Denn das Gemeinſame, das ſind die Worte aus dem Herzen, das Geſetz, das im Herzen geſchrieben iſt. Dies iſt das Volk des Geliebten, das geliebt wird und ihn liebt.“ Der Zuſammenhang bleibt im einzelnen dunkel; aber daß von einer geiſtigen Gemeinſchaft, nicht von einer äußerlichen Organiſation die Rede iſt, ergiebt ſich mit genügender Deutlichkeit. Der λαὸς τοῦ ἠγαπημένου wird mit den ῥήματα ἀπὸ καρδίας, dem νόμος γραπτὸς ἐν καρδίᾳ (Rö 2, 15) in den engſten Zuſammenhang geſetzt.

Als Quelle ſeiner Lehre hat Valentin (nach Hippolyt, Philos. VI, 42) eine Viſion bezeichnet. Er ſah ein neugeborenes Kind, das ſich auf ſeine Frage als Logos zu erkennen gab. Der von ihm vorgebrachte „tragiſche Mythus“ ſei die Quelle ſeiner Lehre. Viſio-

nären Charakter trägt auch das Bruchſtück eines Pſalms, das ebenfalls von Hippolyt (Philos. VI, 37) aufbewahrt worden iſt.

Es iſt eine unlösbare Aufgabe, aus dieſen Bruchſtücken eine zuſammenhängende Darſtellung von Valentins Lehre zu geben. Es war ein beſonderes Schickſal, daß gerade dieſe Aeußerungen nicht ebenſo, wie die Maſſe ſeiner Schriften dem Untergange verfallen ſind, ohne daß damit bewieſen werden könnte, gerade ſie ſeien für Valentin in hervorragendem Maße charakteriſtiſch. Zudem wird die Analyſe dadurch erſchwert, daß ſich die Exegeſe der valentinianiſchen Schule bereits dieſer Äußerungen bemächtigt und ſie in Zuſammenhänge hineingeſtellt hat, die ihnen urſprünglich fremd waren. Jede Darſtellung der Lehre Valentins hat aber von einer ſtrengen, durch nichts beeinflußten Analyſe der noch erhaltenen Worte auszugehen. In ihnen nur ein unvollkommenes Zeugnis der Gedanken des Lehrers zu ſehen (Heinrici, Valent. Gnoſis S. 65f.), iſt ein durch nichts gerechtfertigtes Mißtrauen. Es erklärt ſich nur aus der Thatſache, daß man viel zu wenig Rückſicht auf die Entwickelung der Syſteme genommen hat, die gerade bei der Lehre Valentins eine beſonders intenſive geweſen ſein muß.

Über allem Sein thront der „lebendige Äon" (*ὁ ζῶν αἰών*) oder wie er an anderer Stelle genannt wird, der „präexiſtente Menſch" (*ὁ προὼν Ἄνθρωπος*), der „einzige gute Vater" (*ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ*). Heidniſche und chriſtliche Bezeichnungen laufen parallel. Sein unvollkommenes Abbild iſt die Welt. Wer ſie geſchaffen hat, ſagt Valentin nicht, vielleicht der Demiurg, vielleicht die höhere Sophia. Die Schöpfung war mangelhaft, ſo daß der ſchaffende Künſtler den Namen des lebendigen Äon beifügen mußte, um es zu ermöglichen, daß man dieſen aus dem Geſchaffenen erkenne. Denn die Herrlichkeit dieſes Äon iſt ſo groß, daß ſie keine Nachbildung verträgt, obwohl ſie zur Nachbildung reizt. Gemeint iſt aber nicht die materielle Welt; ſie kann nicht die Züge des lebendigen Äon tragen, da ſie ja tot iſt. Es iſt die Welt der Geiſter, an der auch der Menſch durch ſeine Seele Anteil hat. Wie Valentin die Entſtehung der materiellen Welt erklärte, läßt ſich aus den Bruchſtücken ſeiner Schriften nicht mehr nachweiſen. In den Menſchen legte der Schöpfer, ohne daß die Engelweſen etwas davon merkten, den Samen der höheren Natur (*σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας*), ſo daß er durch ſeine Reden Entſetzen unter den Engeln verbreitete, da ſie meinten, der „präexiſtente Menſch" d. h. Gott ſei ſelbſt in ihm vorhanden. Sie entſtellten daher das Werk, indem die Begierden als Dämonen in ihn eindrangen und die Behauſung beſchmutzten. Von Anfang an für das Leben beſtimmt und des ewigen Lebens teilhaftig iſt dieſer Same der höheren Natur unverletzlich. In der Überwindung der Leidenſchaften wird auch der Tod in den Menſchen überwunden; ſie löſen die Welt, ohne in ihr aufzugehen und triumphieren dadurch über die Vergänglichkeit.

Die Rolle, die Jeſus in dieſem Erlöſungsprozeß geſpielt hat, ſcheint dadurch gegeben zu ſein, daß ihm eine vollkommene Enthaltſamkeit zugeſchrieben wird. Die Kraft der Enthaltſamkeit ging ſo weit, daß ſogar die Speiſen unverdaut durch ihn hindurchgingen. In der Abwendung vom Sinnlichen und den Kampf gegen die Leidenſchaften liegt daher der Weg, der zur Erlöſung führt. Sind die böſen Geiſter, die Leidenſchaften, aus dem Herzen ausgetrieben, ſo herrſcht in ihm der Vater, der allein gut iſt, und an dem Menſchen erfüllt ſich die Verheißung, daß er Gott ſchauen wird.

Die Quellen dieſer Theologie ſind die platoniſche Philoſophie, Worte Jeſu und pauliniſche Sätze. Daß Valentin ſich in ſeinen ſchriftlichen Äußerungen zurückhaltender gezeigt habe, iſt eine unſtatthafte Annahme. Er ſteht in der That den kirchlichen Kreiſen und ihren Anſchauungen noch unendlich viel näher, und er hat in dem ſynkretiſtiſchen Gemenge den feſten Boden noch weniger unter den Füßen verloren als ein Teil ſeiner Schüler.

4. Geſchichte der valentinianiſchen Schule. Es wird wohl kaum ein zutreffendes Bild der Lehre Valentins ſelbſt ſein, das Irenäus (I, 11, 1) entwirft; wenigſtens ſtimmt das, was wir hier als valentinianiſches Syſtem erhalten, in wichtigen Punkten nicht mit den authentiſchen Äußerungen Valentins. Nach ihm wäre das Syſtem eine Äonengenealogie geweſen, wie ſie uns von den Antignoſtikern zum Überdruß aufgetiſcht werden. An der Spitze ſoll danach eine unnennbare Zweiheit ſtehen, deren eines Glied der *Ἄρρητος*, das andere die *Σιγή* iſt. Dieſe Zweiheit emaniert eine zweite Zweiheit, den *Πατήρ* und die *Ἀλήθεια*. Aus dieſer Vierheit geht abermals ein doppeltes Begriffspaar hervor: *Λόγος* und *Ζωή* einerſeits, und *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* andererſeits. Dieſe vier Begriffspaare bilden die erſte Achtheit. *Λόγος* und *Ζωή* emanieren zehn Kräfte (*δυνάμεις*), *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* zwölf. Daß dieſe Myſtik auf eine Spielerei mit der Zahl dreißig, der Zahl der Tage im ägyptiſchen Monat, hinausläuft, iſt ohne

weiteres deutlich (vgl. dazu Reitzenſtein, Poimandres 271 ff.). Eine von den zwölf letzten Emanationen fiel ab, und von ihr ging das weitere Schöpfungswerk aus. Sie trennte durch Grenzen den Bythos, d. h. den oberſten Weltgrund, von dem Pleroma; in dieſem waren die erzeugten Äonen, in jenem der ungezeugte Vater. Die zweite Grenze trennt die „Mutter" von dem Pleroma. Chriſtus iſt keine Emanation von den innerhalb des Pleroma befindlichen Äonen, ſondern die „Mutter" hat ihn aus der Verbindung mit einem Schatten, der höheren Welt (d. h. des Pleroma) ſich erinnernd, geboren. Da er männlich war, warf er den Schatten von ſich und kehrte in das Pleroma zurück. Die Mutter, die der geiſtigen Potenz beraubt war, blieb mit dem Schatten allein zurück und brachte nun den Demiurgen hervor, der auch *παντοκράτωρ* genannt wird. Mit dieſem zuſammen wurde der „linke Archon" (*ἀριστερὸς Ἄρχων*) emaniert. Jeſus gilt bald als Emanation des *Θελητός*, bald als eine ſolche des Chriſtus, bald als eine der Syzygie *Ἄνθρωπος-Ἐκκλησία*. Den heiligen Geiſt betrachten ſie als eine Emanation der *Ἀλήθεια* (ſo hat der Lateiner; Epiph. lieſt *τῆς Ἐκκλησίας*); ſein Zweck ſei die Prüfung und Befruchtung der Äonen, in die er unſichtbar eingehe. Daher brächten die Äonen die Früchte der Wahrheit. Irenäus hat dieſer Skizze des valentinianiſchen Syſtems die Worte zugefügt: haec quidem ille; ſie fehlen zwar bei Epiphanius, ſind aber ſchwerlich, wie Stieren z. d. St. meint, eine Zuthat des Überſetzers. Dennoch wird man ein Recht haben zu bezweifeln, daß die Darſtellung, aus welcher Quelle ſie auch ſtammen möge, ein Bild der Anſchauungen Valentins gewährt. Faſt nichts erinnert an die Lehre, wie ſie ſich aus einer Analyſe der Fragmente Valentins ergiebt. Der Schluß wird daher nicht abzuweiſen ſein, daß man eine Schullehre mit der Valentins ſelbſt identifiziert hat.

Mit der Darſtellung des Irenäus ſtimmt in weſentlichen Punkten das Syſtem eines in dem myſtiſchen Jargon geſchriebenen Briefes überein, den Epiphanius ſeinem Panarion einverleibt hat (h. 31, 5 f.). Woher er ihn hat, ſagt er ebenſo wenig, wie er etwas über den Verfaſſer bemerkt. Er berichtet nur, daß man die Schrift in den Kreiſen der Sekte leſe (*πρὸς ἔπος καὶ κατὰ λέξιν τὴν παράθεσιν τῆς κατ'αὐτῶν ἀναγνώσεως, λέγω δὴ τῆς αὐτῶν βίβλου, ἐνταῦθα ποιήσομαι*); offenbar hat Epiphanius angenommen, daß ſie eine gewiſſe Autorität beſitze. An Valentin als Verfaſſer zu denken, verbietet der Stil; aber deſſen einfacheres Syſtem und ſeine Terminologie ſchimmern noch deutlich hindurch. Am Anfang dieſes Syſtems ſteht der *Αὐτοπάτωρ* oder *Ἄπρεπτος*, der alles in ſich umfaßt, den einige den nie alternden, ſtets jugendlichen, mannweiblichen Äon nennen, der ſtets alles umfaßt, ohne umfaßt zu werden. Sein Selbſtbewußtſein (*ἡ ἐν αὐτῷ ἔννοια*) wollte die *Σιγή* (von andern *Ἔννοια*, *Χάρις* genannt). In der Vereinigung mit dem Urvater ſtellt die *Σιγή* den „Vater der Wahrheit" heraus, von den Vollkommenen *Ἄνθρωπος* genannt, das Gegenbild des präexiſtenten *Ἀγέννητος*. Aus der Verbindung von *Σιγή* und *Ἄνθρωπος* geht die *Ἀλήθεια* hervor. Zu der erſten, der präexiſtenten Vierheit (*Βυθός, Σιγή, Πατήρ, Ἀλήθεια*), tritt aus der Verbindung der erſten Syzygie entſtammend die zweite Vierheit: *Ἄνθρωπος, Ἐκκλησία, Λόγος, Ζωή*. Aus der Verbindung von *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία* entſpringen zwölf Kräfte, von denen ſechs männlich, ſechs weiblich ſind; ferner zehn Kräfte aus der Verbindung von *Λόγος* und *Ζωή*, die wiederum zur Hälfte männlich, zur Hälfte weiblich ſind. So entſteht die erſte Dreißigzahl. Der Prozeß wiederholt ſich dann noch einmal; es entſteht eine zweite Achtheit, die ſich mit den Lichtkräften verbindet und ſo eine zweite Dreißigzahl hervorbringt. Die weitere Entwickelung fehlt, namentlich wird nicht deutlich, wie dieſe Äonenwelt mit der Erlöſung der Seele in Beziehung geſetzt worden iſt. Es iſt nur das Vorſpiel des Dramas geſchildert; der tragiſche Mythus ſelbſt iſt verloren.

Daß dieſe Ausgeſtaltung des Syſtems alt iſt, beweiſt Irenäus. Denn die Abweichungen des Briefes von ſeiner Darſtellung ſind ſo geringfügig, daß ſie außer Betracht bleiben können. Dieſe Lehre auf Valentin ſelbſt zurückzuführen, fehlt jeder Anlaß. Da ſich das Syſtem auf die Zahl dreißig aufbaut, wird man in Ägypten ſeinen Urſprung zu ſuchen haben, wo ſich offenbar ſehr früh ſelbſtſtändige Konventikel zuſammenfanden.

Abweichend iſt die Darſtellung der Lehre, wie ſie Hippolyt (Philos. VI, 29 sqq.) auf Grund einer eigentümlichen Quelle gegeben hat. Von Irenäus ſind nur einzelne Bemerkungen übernommen. Auf die ſtarken Differenzen unter den einzelnen Lehrern der Schule hat Hippolyt wiederholt hingewieſen. An die Spitze ſtellt Hippolyt die *μονάς*, auch *πατήρ* genannt; ſie iſt ungezeugt, unvergänglich, unfaßbar, unbegreifbar, letzte Urſache alles Seienden; dazu geſchlechtslos ohne Verbindung mit einer weiblichen Kraft. Dieſe *μονάς* war urſprünglich allein in ſelbſtgenügſamer Ruhe. Da ſie aber die Einſamkeit nicht liebte und die Zeugungskraft in ihr vorhanden war, ſo wurde ſie durch die Liebe ge-

zwungen, ein Objekt für dieſe zu ſchaffen. So emanierte der Vater den *Νοῦς* und die *Ἀλήθεια*; dieſe Zweiheit wurde Herrin, Anfang und Mutter der Äonen im *πλήρωμα*. Dieſe erſte Zweiheit emanierte *Λόγος* und *Ζωή*, dieſe wiederum *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*. *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* bringen darauf zum Dank für die zeugungskräftigen Emanationen die vollkommene Zahl, die Zehn, in zehn Äonen dar. Dies ahmt wieder die zweite Dyas nach und emaniert zwölf Äonen, die dem *Νοῦς Ἀλήθεια* dargebracht werden, ſo daß nun im ganzen 28 Äonen vorhanden ſind — die Zahl der Tage des Mondmonats. Die Zahl 28 weiſt auf orientaliſchen Urſprung dieſer Geſtalt des Syſtems hin. Der zwölfte und jüngſte der zweiten Äonenreihe iſt weiblich; es iſt die *Σοφία*. Sie ſtieg zu dem Urvater empor und erkannte, daß er allein ungezeugt iſt und daß er ungepaart das erſte Äonenpaar emaniert habe. Ihn ſuchte ſie nachzuahmen und brachte eine Emanation hervor: es war die geſtaltloſe und ungeformte Materie. Durch dieſe Emanation entſtand im Pleroma eine Verwirrung; man befürchtete, daß auch das von den Äonen Gezeugte in ähnlicher Weiſe geſtaltlos und unvollkommen werden möge und die Sophia ſelbſt begann voll Entſetzen über dieſe Fehlgeburt zu jammern. Auf Bitten der Äonen ſandte der Urvater dieſe zur Unterſtützung. *Νοῦς* und *Ἀλήθεια* emanieren Chriſtus und den heiligen Geiſt. Auch hier wird der orientaliſche Urſprung deutlich; denn eine Syzygie entſteht nur dann, wenn man die ſemitiſchen Äquivalente רוחא קדישא-משיחא einſetzt. Durch dieſe neue Syzygie wird die Fehlgeburt der Sophia von den Äonen getrennt und damit die Urſache der Verwirrung beſeitigt. Auch der Urvater emaniert noch einen Äon, den *Σταυρός*, der die Grenze der Äonen bezeichnet, daher auch *Ὅρος* oder *Μεσοχεύς* genannt. Außerhalb dieſes *Ὅρος* iſt die Achtheit, die außerhalb des Pleroma befindliche Sophia, die Chriſtus zu einem vollkommenen Äon geſtaltete.

Die dreißig Äonen beſchloſſen nun eine gemeinſame Frucht des Pleroma zu emanieren und dieſe dem Urvater darzubringen. So wurde Jeſus emaniert. Die untere Sophia ſuchte angſtvoll ihre Erzeuger, Chriſtus und den heiligen Geiſt. Die Äonen fanden mitleidig Jeſus, der mit der unteren Sophia eine Syzygie einging und ſie von den Leiden heilte, die ſie in ihrer Sehnſucht nach Chriſtus ausſtand. Das gelang ihm; er befreite die Sophia von den Leiden, indem er dieſe zu Hypoſtaſen machte. Von der Furcht, von der *οὐσία ψυχική* ſtammte der Demiurg, aus der Trauer die Materie, aus der Ratloſigkeit die Dämonen, aus der Hilfsbedürftigkeit die Buße und der Aufſchwung der Seele. Dieſe gehört zu der Mittelſphäre: ſie ſteht unter der *ὀγδοάς* und über der Materie. Wird ſie der *ὀγδοάς* ähnlich, ſo ſteigt ſie empor und geht in die *ὀγδοάς*, das himmliſche Jeruſalem, ein; wird ſie aber der Materie ähnlich, ſo geht ſie zu Grunde. Von dem Demiurgen ſtammen die Seelen, denen er aus der dämoniſchen Materie Leiber gab, wie er auch, ohne zu wiſſen, daß die Kraft dazu von der unteren Sophia ſtamme, die Welt ſchuf. Propheten und Geſetz ſind von dem Demiurgen ausgegangen. Alle Pſychiker tragen eine Hülle auf dem Herzen, die ihnen die höhere Geiſterwelt verbirgt. Als dieſe Hülle weggenommen werden ſollte, wurde Jeſus (d. h. der hiſtoriſche) von der Jungfrau Maria geboren, indem die untere Sophia in dieſe einging und der Demiurg ſie überſchattete. Er heilte die Leiden der Seele, wie Chriſtus die Leiden der unteren Sophia geheilt hatte.

Mit dieſer Darſtellung deckt ſich im weſentlichen auch der Aufriß des valentinianiſchen Syſtems, den Clemens Alex. in den Exc. ex Theodoto § 29—42 aus einer Schrift der Valentinianer mitgeteilt hat. In manchen Einzelheiten weicht die Skizze freilich ab, allein der Typus iſt derſelbe (vgl. die eingehende Darſtellung bei Lipſius, JprTh 1887, 629 ff.).

Wie Hippolyt (Philos. IV, 35; vgl. Tertull., adv. Valent. 11) berichtet, zerfiel die Schule ſpäter in einen orientaliſchen und einen italieniſchen Zweig. Zu dieſem rechnet Hippolyt den Ptolemäus und Herakleon, zu jenem Axionikus und Bardeſanes [ſ. d. Art. Bd II S. 400 ff.]. Der abendländiſche Zweig hatte ſich vor allem in Italien und Südgallien verbreitet und zwar in ſolchem Maße, daß Irenäus ſein großes ketzerbeſtreitendes Werk urſprünglich allein gegen die valentinianiſche Schule zu richten beſchloß (I, praef. 2). Der orientaliſche Zweig hatte ſein Weſen in Ägypten, wo noch Epiphanius ſeine Anhänger in einigen Bezirken fand, und in Syrien. Zu dieſem Zweig gehört auch Markus, über den Irenäus beſonders ausführliche Mitteilungen gemacht hat. Über die wichtigſten Schüler Valentins, Secundus, Ptolemäus, Herakleon, Kolorbaſus, Markus ſ. u. Die noch bekannten Namen von Anhängern Valentins ſind nach Harnack, Altchr. Litteraturgeſch. I, 174: Secundus, Ptolemäus (die Flora), Herakleon (Kolorbaſus?), Theotimus, Alexander, Markus, Axionikus, Theodotus, Florinus, Cucus, Bardeſanes, Ambroſius, Candidus, Droſerius, Valens. Daß die Sekte bis in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts hinein beſtand, wurde ſchon vorher bemerkt; doch ſcheint ſie damals auf Ägypten beſchränkt geweſen zu

ſein. Anderwärts werden ihre Reſte von dem Manichäismus aufgeſogen worden ſein. Über ihr Erlöſchen ſind wir nicht unterrichtet. Für Theodoret (haeret. fab. praef.) iſt die valentinianiſche Gnoſis eine abgethane Sache, die bereits der Geſchichte angehört.

5. **Secundus.** Über ihn beſitzen wir an ſelbſtſtändigen Nachrichten nur was Irenäus (I, 11, 2) mitgeteilt hat. Philaſtrius (div. haer. lib. 40) ſchreibt ihm eine doketiſche Chriſtologie zu, die in ſeiner Quelle, dem Syntagma Hippolyts, den Valentinianern beigelegt war (vgl. Tertull., adv. haeres. 11sq.). Was Auguſtin (de haeres. 12) und Prädeſtinatus (c. 12), der ihn ausſchreibt, berichten, iſt wertlos, ebenſo des letzteren Bemerkung, Diodor von Creta habe die Anhänger des Secundus widerlegt. Nach Irenäus teilte Secundus die erſte Ὀγδοάς in zwei Tetraden, deren eine männlich, die andere weiblich war; jene war das Licht, dieſe die Finſternis. Die abgefallene Kraft ließ er nicht eine der dreißig Äonen ſein, ſondern rechnete ſie zu ihren Früchten. Es iſt nicht ganz deutlich, wie dieſe Worte zu verſtehen ſind (*τὴν δὲ ἀποστᾶσάν τε καὶ ὑστερήσασαν δύναμιν μὴ εἶναι ἀπὸ τῶν λ' Αἰώνων ἀλλὰ [ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν]*). Man muß wohl die von Hippolyt ausgezogene Schrift zu Hilfe nehmen, um den Sinn richtig zu erfaſſen. Dann wäre die abgefallene Kraft die obere Sophia, die hier nicht in die Reihe der dem Pleroma angehörenden Äonen geſtellt war. So erklärt ſich die ſpätere Form des Syſtems, die eine obere und eine niedere *Σοφία* kennt.

6. **Ptolemäus.** Von ihm iſt einer der koſtbarſten Reſte der gnoſtiſchen Litteratur erhalten, der Brief an die Flora (Epiphan., h. 33, 5sqq.); er iſt verſchiedentlich abgedruckt, z. B. bei A. Hilgenfeld, ZwTh 1881, 215—230. Neue Recenſion auf Grund neuer Kollationen bei A. Harnack, SBA 1902, 536ff. Derſelbe hat den Text mit kritiſchem Kommentar auch in Lietzmanns kleineren Texten Nr. 9 veröffentlicht (Bonn 1904). Ueber Ptolemäus vgl. noch A. Stieren, De Ptolemaei Valentiniani ad Floram epist. I, 1843 [will den Brief in zwei, von verſchiedenen Verfaſſern herrührende Werke teilen und ſeine Authenticität beſtreiten; die Arbeit iſt gänzlich verfehlt]. G. Heinrici, D. valent. Gnoſis 1871, 75ff.; A. Hilgenfeld, Ketzergeſchichte 346ff.; R. A. Lipſius, DchrB IV, 515ff.; Dieſtel, Geſch. d. AT in d. chriſtl. Kirche 1869, S. 66ff. **Quellen:** Außer dem Brief an Flora Iren. I, 1—8. Irenäus bildet auch die Quelle für Hippolyt und Epiphanius; woher letzterer den Brief an Flora erhalten hat, läßt ſich nicht ausmachen.

Über die Perſon und die Lebenszeit des Ptolemäus ſind wir nur äußerſt mangelhaft unterrichtet. Es läßt ſich nur ſoviel ſagen, daß er noch am Leben geweſen zu ſein ſcheint, als Irenäus ſein Werk gegen die Gnoſtiker ſchrieb (c. 180). Er ſagt in dem Vorwort (§ 2): *καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω τὴν τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς, συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν καὶ ἀφορμὰς δώσομεν κατὰ τὴν ἡμῶν μετριότητα πρὸς τὸ ἀνατρέπειν αὐτὴν κτλ.* Daß dieſe Irrlehre zu ſeiner Zeit verbreitet wurde, ſagt er damit deutlich; nicht aber iſt ſicher, wennſchon wahrſcheinlich, daß Ptolemäus damit ſelbſt noch zu den Lebenden gerechnet worden ſein muß. Nach Hippolyt (Philos. VI, 35) war Ptolemäus einer der Führer der abendländiſchen Valentinianer. Doch erfahren wir nicht, wo er gelebt und wann er gewirkt hat. Selbſtſtändige Kunde hat auch Hippolyt nicht über ihn beſeſſen; was er über ihn berichtet (Philos. VI, 38), iſt aus Irenäus entnommen.

Von Schriften iſt außer dem Brief an Flora nur ein Bruchſtück aus einer exegetiſchen Schrift erhalten (Iren. I, 8, 5). Da Irenäus, der es erhalten hat, verſichert (praef. 2 *ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, Οὐαλεντίνου μαθητῶν*), er habe Aufzeichnungen von Schülern Valentins benutzt, ſo wird man darunter ein exegetiſches Werk des Ptolemäus zu verſtehen haben, das u. a. eine Auslegung des johanneiſchen Prologes enthielt. Von dieſen Bruchſtücken hat die Darſtellung der Theologie des Ptolemäus auszugehen; der Bericht des Irenäus iſt daneben ſekundär, da nicht mehr feſtzuſtellen iſt, wieviel aus mündlichen Nachrichten ſtammt, die Irenäus zugeſtandenermaßen ebenfalls benutzt hat (praef. 2 *ἐνίοις δὲ αὐτῶν συμβαλὼν καὶ καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν*).

Der Brief an Flora, eine ſonſt unbekannte Chriſtin, iſt veranlaßt durch eine Frage nach dem Urſprung des altteſtamentlichen Geſetzes. Nach der Anſicht der kirchlichen Lehrer iſt es von Gott dem Vater gegeben; die anderen behaupten, es ſtamme vom Teufel. Keine der beiden Anſichten iſt berechtigt, ſondern ein Teil des Geſetzes geht auf Gott, ein Teil auf Moſes und ein Teil auf die Älteſten des jüdiſchen Volkes zurück, wie ſich aus den Worten des Heilands noch erſchließen läßt. Auch der von Gott ſtammende Teil des Geſetzes zerfällt in drei Teile: 1. die reine, mit dem Böſen nicht verquickte Geſetzgebung (*ἡ καθαρὰ νομοθεσία, ἡ ἀσύμπλοκος τῷ κακῷ* c. 3, 1). Dieſe hat der Heiland er-

füllt, nicht aufgelöſt (Mt 5, 17); 2. das mit dem Böſen verquickte Geſetz, das vom Heiland aufgehoben wurde, da es mit ſeiner Natur unvereinbar war; 3. die dritte Gruppe iſt typiſch und ſymboliſch, als Abbild der höheren, pneumatiſchen Welt den Menſchen gegeben. Dieſe Gruppe iſt von dem Heiland, von dem Sinnlichen auf das Geiſtige zurückgeführt worden. Die reine Geſetzgebung wird repräſentiert durch den Dekalog, der zeigt, was man zu laſſen und zu thun hat. Da ihm das Vollkommene (*τὸ τέλειον*) fehlt, mußte er von dem Heiland erfüllt werden. Die zweite Gruppe umfaßt Gebote wie die dem jus talionis entnommenen; ſolche ſind von dem Heiland aufgehoben worden. Zu den typiſchen ſind diejenigen über den Sabbath, die Beſchneidung, das Faſten, die Feſte u. ä. zu rechnen. Ihre wörtliche, ſinnenfällige Erfüllung iſt aufgehoben und ſie müſſen geiſtig verſtanden werden als *εἰκόνες καὶ σύμβολα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων*. An die Stelle der blutigen Opfer treten diejenigen *διὰ πνευματικῶν αἴνων καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐποΐας*, als geiſtliche Lobopfer und Barmherzigkeit am Nächſten.

In dem zweiten, kürzeren Abſchnitt des Briefes (c. 5) erörtert Ptolemäus die Frage, wer der Gott ſei, der das Geſetz gegeben hat. Von dem höchſten, vollkommenen Gott, dem *τέλειος θεός*, kann es nicht ſtammen, da es unvollkommene, vom Heiland beſeitigte Stücke enthält; ebenſo wenig vom Teufel. Folglich muß der Geſetzgeber von beiden verſchieden ſein. Es iſt der Demiurg, der Weltſchöpfer, der von jenen beiden weſenhaft verſchieden iſt. Er ſteht mitten zwiſchen beiden; er iſt weder gut, wie jener, noch böſe wie der Teufel, und wird daher paſſend als gerecht bezeichnet. Er iſt niedriger als der vollkommene Gott, und deſſen Gerechtigkeit iſt vollkommener als die ſeine; denn er iſt erzeugt. Andererſeits iſt er höher als der Teufel, deſſen Weſen Vergänglichkeit, Dunkel iſt, da er materiell und vielgeſtaltig iſt. Das Weſen des ungezeugten Allvaters, des *πατὴρ τῶν ὅλων*, dagegen iſt Unvergänglichkeit, abſolutes Licht. Sein Weſen hat zwei Potenzen hervorgebracht — welche, können wir leider nicht mehr erkennen, da gerade hier eine Lücke im Text iſt, die ſich aus dem Folgenden nicht mehr mit Sicherheit ausfüllen läßt. Die Frage, wie von dem einen Urprinzip, das ein einziges iſt und von uns als eines bekannt und geglaubt wird, das ungezeugt und unvergänglich und gut iſt, auch die Naturen hervorgegangen ſind, das vergängliche (d. h. der Teufel) und das mittlere (d. h. der Demiurg), die doch jenem vollkommenen Prinzip unähnlich ſind, da dieſes doch nur ihm ähnliches und weſensgleiches hervorbringen und zeugen kann — dieſe Frage beantwortet Ptolemäus nicht, ſondern verſchiebt die Belehrung darüber auf eine ſpätere Zeit.

Der Brief iſt ausgezeichnet durch die ruhige, klare Beweisführung, deren Fundament religiös-ſittliche Maßſtäbe ſind. Es giebt aus der alten Kirche nur wenig Dokumente, die ſich hierin dem Brief an die Seite ſtellen laſſen. Wir finden nichts von den abſtruſen Aeonenreihen, die man nach dem Bericht der Häreſiologen erwarten könnte und die anzubringen der zweite Teil des Briefes reichlich Gelegenheit geboten hätte. Dagegen iſt eine einfache Theologie mitgeteilt, die ſich mit derjenigen des Valentinus nahe berührt. Der letzte Weltgrund iſt das „eine, ungezeugte, unvergängliche, gute Prinzip", das ſeinem Weſen nach *ἀφθαρσία* und *φῶς αὐτοόν, ἁπλοῦν καὶ μονοειδές* iſt, der *θεὸς τέλειος*, der allein gute Gott, den der Heiland als ſeinen Vater bezeichnet hat (*ἕνα καὶ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὃ σωτὴρ ἀπεφήνατο* c. 5). Er iſt Vater (*πατήρ, πατὴρ τῶν ὅλων, ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, ἰδίως τῶν πάντων ἠρτημένων ἀπ' αὐτοῦ*), Vater des Sohnes. Von ihm ſind zwei Potenzen hervorgebracht, der Demiurg und der Teufel. Auch der Demiurg iſt Gott; aber ihm eignen geringere Prädikate. Er iſt nicht gut, nicht vollkommen, nicht ungezeugt, ſondern gerecht, das Böſe haſſend (*δίκαιος καὶ μισοπόνηρος* c. 1, 6). Aber dieſe Gerechtigkeit iſt nicht abſolut; es iſt die durch ihn ſelbſt normierte Sphäre (*ἡ κατ' αὐτὸν δικαιοσύνη* c. 5, 4). Niedriger als der Vater iſt er höher als der Teufel, die Mitte iſt ſein Reich, er iſt ſelbſt *ἡ μεσότης* (c. 5, 4). Doch iſt er das Abbild des vollkommenen Gottes. Er hat die Welt geſchaffen und waltet mit ſeiner Vorſorge in ihr. Er hat auch das Geſetz, ſoweit es nicht Menſchenwerk iſt, gegeben. Daher bedarf das Geſetz der Vollendung und Erfüllung, die ihm durch den Heiland zu teil geworden iſt.

Auch der Teufel iſt „Gott". Aber er darf mit dem Demiurgen nicht identifiziert werden. Er iſt der Widerſacher, der das Verderben ſchafft (*ὁ ἀντικείμενος φθοροποιὸς διάβολος* c. 1, 2). Seine Sphäre iſt die Ungerechtigkeit; er iſt ſchlecht, ſein Weſen Verderben und Finſternis, materiell und vielgeſtaltig.

Das Problem, wie der vollkommene, gute, unvergängliche Gott, der ſchöpferiſch veranlagt nur Gleichartiges ſchaffen kann, dennoch dieſe ſo vollkommen ungleichartigen

Weſen geſchaffen haben könne, löſt Ptolemäus in dem Briefe nicht. Er deutet an, daß er eine Löſung kenne, verſchiebt aber die Erörterung dieſer Löſung auf eine ſpätere Zeit. Es liegt nahe, hier an die Äonenreihen zu denken, durch die ſich eine „Depotenzierung des höchſten Gottes vollzogen" hat (Harnack, SBA 1902, S. 525). Aber es iſt auch möglich, daß die Löſung auf anderem Wege geſucht worden iſt. Dagegen iſt die Soteriologie des Ptolemäus aus dem Briefe völlig deutlich. Die Erlöſung iſt in dem Heiland gegeben. Er allein kennt den Allvater (*ὁ μόνος εἰδὼς τὸν τῶν ὅλων πατέρα* c. 1, 8), daher iſt der vollkommene Gott in ſpezifiſchem Sinne ſein Vater. Seine Aufgabe war, uns den Vater kund zu thun. Indem er uns die Gotteserkenntnis vermittelte, hat er uns allein in den Stand geſetzt, die Rätſel der Welt zu begreifen (*διὰ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων μόνον ἔστιν ἀπταίστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι* c. 1, 9). Es iſt bezeichnend für den Gang der Entwickelung des chriſtlichen Dogmas, daß die chriſtologiſche Formel *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, die in Nicäa zum Sieg gekommen iſt, dem Gnoſtiker Ptolemäus ihren Urſprung verdankt (Harnack a. a. O. S. 526 f.).

Die Autoritäten, auf die Ptolemäus ſeine Kritik am AT gründet, ſind die Ausſagen Jeſu und der Apoſtel. Er kennt eine apoſtoliſche Tradition, die durch Succeſſion der Gemeinde zugekommen iſt (*ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν* c. 5, 10). Man kann an die Berufung Valentins auf den Paulusſchüler Theodas denken, von dem er ſeine Lehre ableitete (ſ. o. S. 397, 24). Die Herrenworte ſind von Ptolemäus ziemlich wörtlich citiert und zwar nach Mt mit geringfügigen Abweichungen (ſ. Harnack a. a. O. S. 529 f.). Das Johannesevangelium iſt ebenfalls benutzt, aber ohne beſondere Einführung; ein Citat aus 1, 3 wird mit *λέγει ὁ ἀπόστολος* eingeführt.

Der ptolemäiſchen Schullehre hat Irenäus einen längeren Abſchnitt gewidmet (I, 1—8). Er hat dafür *ὑπομνήματα* beſeſſen, ob von Ptolemäus ſelbſt oder von einem ſeiner Schüler, geht aus ſeinen Worten nicht hervor. Differenzen in den einzelnen Ausſagen hat er hervorgehoben und wenn er behauptet (I, 4, 3), daß einzelne Lehrer ihr Syſtem nicht öffentlich vortrugen, ſondern ſich für die Einweihung in die Myſterien Geld geben ließen, ſo zeigt dies, daß ſie ihre Vorleſungen nicht anders behandelten als die heidniſchen Philoſophen ihrer Zeit. In der oberen Welt, dem Pleroma, herrſchen 30 Äonen. An ihrer Spitze ſteht als Urgrund alles Seienden der Uranfang (*Προαρχή, Προπάτωρ, Βυθός*). In ihm iſt immanent die *Ἔννοια*, auch *Χάρις* und *Σιγή* genannt. Den Gedanken, einen Anfang des All hervortreten zu laſſen, legt der *Βυθός* wie einen Samen in die *Σιγή*, die darauf den *Νοῦς* (*Μονογενής, Πατήρ*, auch *Ἀρχὴ τῶν πάντων* genannt) gebiert. Er allein vermag den Vater zu erfaſſen. Mit ihm zugleich wurde die *Ἀλήθεια* emaniert. Dieſe vier: *Βυθός-Σιγή, Νοῦς-Ἀλήθεια* bildeten die erſte Vierheit, die Wurzel des All. Von dem *Μονογενής* wurde *Λόγος* und *Ζωή* als Anfang des Pleroma emaniert und von dieſen *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*. So entſteht die erſte *Ὀγδοάς*, die zugleich als Vierheit aufgefaßt wird, da ſich die einzelnen Begriffspaare als mannweiblich zuſammenſchließen laſſen. Zehn weitere Äonen oder fünf Syzygien gehen aus *Λόγος-Ζωή* hervor, zwölf Äonen aus *Ἄνθρωπος-Ἐκκλησία*, ſo daß die Zahl der 30 Äonen erfüllt wird, deren letzter die *Σοφία* iſt. Die Erkenntnis des Urvaters war nur der erſten Emanation, dem *Μονογενής* zu teil geworden, der ſie auch den anderen Äonen vermitteln wollte, damit auch ſie an der Herrlichkeit des Vaters teil hätten. Der 30. Äon, die Sophia, wurde von leidenſchaftlichem Verlangen ergriffen, das Weſen des Vaters zu erfaſſen. Von deſſen Süßigkeit wäre ſie völlig aufgeſogen worden, wenn ſie nicht auf eine Potenz, den *Ὅρος*, der alles außerhalb der unbeſchreiblichen Größe Gottes bewacht, geſtoßen wäre. Dieſer Horos führte ſie wieder zu ſich ſelbſt zurück und überzeugt ſie, daß der Vater unfaßbar iſt. Sie ließ nun die frühere Abſicht ſamt der Leidenſchaft fahren, die aus jenem Anſchauen des göttlichen Geheimniſſes entſtanden war.

Um die Wiederholung eines ſo vermeſſenen Strebens zu vermeiden, emaniert der *Μονογενής* nach der Vorſehung des Vaters noch eine andere Syzygie, *Χριστός* und das *Πνεῦμα ἅγιον*, welche die Zahl der Äonen abſchließt. Chriſtus belehrte nun die Äonen über das Weſen der Syzygie und über die Unfaßbarkeit des Vaters; dieſe Unfaßbarkeit ſei für ſie der Grund des Beharrens, während ſeine Erfaßbarkeit der Grund der Zeugung und Geſtaltung in dem Sohne iſt. Der heilige Geiſt aber lehrte ſie, nachdem ſie über ihr unbewegtes Beharren aufgeklärt waren, dankſagen und verſchaffte ihnen ſo die wahre Ruhe. Als Frucht der Dankbarkeit beſchloſſen alle Äonen, das Schönſte zuſammenzubringen und ſo entſtand Jeſus, der auch *Σωτήρ, Χριστός, Λόγος* und *τὰ Πάντα* genannt wird.

Damit iſt das himmliſche Drama bis an den Punkt geführt, an dem die Geſchichte des Falles einſetzt. Ptolemäus hat — wenn anders die Darſtellung des Irenäus wirklich ſein Syſtem enthält — nicht einfach die Gedanken des älteren Valentinianismus reproduziert. Einerſeits iſt die Stellung der Sophia und die Rolle, die ſie im Pleroma ſpielt, andersartig, andererſeits iſt nur ein Ὅρος angenommen und die Stellung des Σωτήρ ſchärfer präziſiert.

Der weitere Gang des Dramas nimmt ſeinen Urſprung von der an der Sophia ausgeſchiedenen ἐνθύμησις, der jetzt zur Hypoſtaſe gewordenen Abſicht, in die Tiefe des Vaters einzudringen. Dieſe Ἐνθυμησις, auch Ἀχαμώθ (חָכְמוֹת) genannt, war mit dem πάθος, das ſie in der Sophia hervorgerufen hatte, aus dem Pleroma in die Leere, das κένωμα, herabgeſunken. Geſtaltlos, wie eine Fehlgeburt, bietet ſie einen traurigen Anblick. Da erbarmt ſich ihrer der obere Chriſtus und verleiht ihr wenigſtens nach ihrer Subſtanz eine Geſtalt, wenn ſie auch nicht nach der Erkenntnis geſtaltet wird. In ihr iſt noch das Sehnen nach dem Pleroma geblieben und ſie hat noch einen Hauch der Unvergänglichkeit (ὀδμὴ ἀφθαρσίας) behalten. So ſehnt ſie ſich nach dem Licht des Λόγος und ſucht es zu erreichen, wird aber daran von dem Ὅρος gehindert, der ihr das Wort Ἰαώ zuruft, damit ſie nicht zu weit vorgehe. Da wird ſie, weil ſie den Horos nicht überſchreiten kann, von Leidenſchaft ergriffen; ſie erfährt Trauer, Furcht und Ratloſigkeit. Aus ihrer Zuwendung zu ihrem Schöpfer erſteht die Welt in ihrer geſetzmäßigen Ordnung und ihrem materiellen Beſtand. Der Zuwendung entſtammen die Seelen, die der Welt und diejenige der Demiurgen, den Thränen die feinſte Subſtanz, dem Lachen die leichte, der Furcht und Trauer die ſchweren Stoffe. Aus dem Seelenſtoff geſtaltet die Achamoth den Demiurgen, der nun ſeinerſeits in der Kraft der ἐνθύμησις Ebenbilder der Äonen ſchafft. So entſtehen ſieben Himmel oder Engel, über denen der Demiurg thront, über ihm, im mittleren Reich, die Achamoth, ſo daß hier ein Abbild der himmliſchen Ὀγδοάς entſteht. Aus der Trauer ſtammt das Böſe, das zum Teufel oder Κοσμοκράτωρ und ſeinen böſen Engeln, den Dämonen, geſtaltet wird. Sein Reich iſt die materielle Welt.

Von dem Demiurgen ſtammt der Menſch, der zunächſt aus rein materiellem Stoff gebildet wird und dem der Schöpfer ſodann den pſychiſchen Stoff einhaucht. Zuletzt erhält er die fleiſchliche Hülle, den δερμάτινος χιτών. Doch hat die Achamoth dem Menſchen zugleich auch den pneumatiſchen Menſchen eingeſät, ohne daß der Demiurg davon etwas merkte. So kam man zu einer vollkommenen Trichotomie: der rein materielle Teil, der vergänglich iſt; das mit Willensfreiheit begabte Pſychiſche, das ſich für rechts und links, für Geiſtiges und Materielles entſcheiden kann, und endlich das Pneumatiſche, das Salz und Licht der Welt iſt. Das Pneumatiſche blieb aber nicht in allen Menſchen vorhanden; in manchen überwucherte das phyſiſche, in anderen das materielle Element. So entſtehen drei Geſchlechter, von denen das erſte der Vollkommenheit gewürdigt wird und teil an dem Pleroma gewinnen kann, während das zweite, das pſychiſche zwiſchen gut und böſe hin und her gezogen in den Ort der Mitte gelangt, wenn es ſich zum Guten wendet. Das Geſchlecht der Materiellen aber geht ins Verderben.

Der Erlöſung bedürftig ſind nur die Pſychiker; vollzogen wird ſie durch den Chriſtus, über den die Ausſagen der einzelnen Gruppen in der Schule ſtark abweichen. Nach einigen iſt er von dem Demiurgen nach der pſychiſchen und materiellen Seite geſchaffen und dazu kam der Same des Pneumatiſchen von der Achamoth. Bei der Taufe ging der aus dem Pleroma herabgekommene Soter in ihn ein, ſo daß er ein Abbild der urſprünglichen Vierheit darſtellt. Nach anderen nahm er von allen, zu deren Erlöſung er geſandt war, die Erſtlinge an: Pneumatiſches von der Achamoth, Pſychiſches von dem Demiurgen, einen pſychiſchen — nicht materiellen — Leib von der Ökonomie. Nur der letztere litt; Pneumatiſches und Pſychiſches waren unſichtbar und konnten daher auch nicht leiden. In der Kirche als einer Gemeinſchaft in erſter Linie der Pſychiker herrſcht der Demiurg; daher fehlt hier die vollkommene Gnoſis, die nur den Pneumatikern zu Teil geworden iſt. Dieſe bedürfen daher ihrer Natur nach keiner Erlöſung, ſondern ſind des Eingangs in das Pleroma gewiß. Die Vollendung wird dann eintreten, wenn alles Pneumatiſche zur vollkommenen Gnoſis gelangt und danach geſtaltet ſein wird, d. h. wenn alle pneumatiſchen Menſchen die vollkommene Erkenntnis von Gott und der Achamoth beſitzen. Dann wird die Achamoth als Braut des Soter in das Pleroma eingehen und dies wird die Hochzeit ſeiner Frucht, des Chriſtus mit der erlöſten Tochter des Lichtes feiern. Mit ihr zugleich gehen die Pneumatiker als Lichtengel in das Pleroma ein. Der Demiurg geht an den Ort der Mitte, an dem ſich bis dahin die Achamoth aufhielt, und hier finden die Pſychiker Ruhe. Die materielle Welt wird im Feuer vernichtet.

Dies Syſtem verfolgt ein doppeltes Ziel. Das eine iſt ſpekulativer Art. Es will zeigen, inwiefern Gott in Wirklichkeit Allvater (*πατὴρ τῶν ὅλων*) ſein könne, inwieferne er thatſächlich der Urgrund von allem, was da exiſtiert, iſt. Die zu ſelbſtſtändigen Weſen, zu Göttern gemachten göttlichen Kräfte und Eigenſchaften ſollen die Entfaltung des göttlichen Weſens deutlich machen, ſollen zeigen, wie in dieſe Welt einer friedensvollen, ruhigen und ſeligen Entfaltung das Begehren und damit das Leiden eintrat, und wie mit dieſem Leiden das Herabſinken aus dem Pleroma, der Sphäre, in der Gott vollkommen alles in allem iſt, gegeben war. So nähert ſich dieſe ſelige Geiſterwelt der Materie und je näher ſie dieſer kommt, um ſo mehr verliert ſie Fühlung mit der reinen Geiſtigkeit des Pleroma. Das andere Intereſſe iſt rein religiös-ſittlicher Art. Das Problem, wie der Menſch, der mitten zwiſchen den feindlichen Gegenſätzen ſteht, zur Gottheit zurückkehren kann. Und hier iſt es bezeichnend, mit welcher Energie die Perſon des Heilands in den Mittelpunkt des Erlöſungsprozeſſes geſtellt wird. Auch der geiſtliche Menſch, dem ſeine Natur die Teilnahme an der Erlöſung in Pleroma garantiert, kann des Heilandes nicht entbehren, durch den der in ihn gelegte pneumatiſche Same erſt zur Entfaltung kommt. So läuft auch dieſe unendlich viel kompliziertere Form des Syſtems doch im weſentlichen auf die Gedankenreihen hinaus, die Ptolemäus ſelbſt in ſchlichter und klarer Form in dem Brief an die Flora entwickelt hat.

Wie ſich die Exegeſe unter dem Einfluß dieſes Syſtemes geſtaltete, zeigt ein Fragment bei Irenäus (I, 8, 5), das nach der Schlußbemerkung des Irenäus: et Ptolemaeus quidem ita von dieſem ſelbſt herzurühren ſcheint. Es behandelt den Anfang des Johannesevangeliums. Johannes will darin die Entſtehung des All erklären; zunächſt das Prinzip, das zuerſt von Gott erzeugt wird und von dem alles emaniert: *ἀρχή*. Es heißt auch *Νοῦς* (ſo der Lateiner; bei Epiphanius fehlt die Notiz), Sohn, *Μονογενής* und *Θεός* (filium et unigenitum domini der Lateiner). Von dieſem wurde der *Λόγος* emaniert und in ihm das Weſen der Äonen, die ſpäter vom Logos ihre Geſtalt empfingen. Zuerſt differenziert alſo Johannes Gott, die *Ἀρχὴ* und den *Λόγος*, dann vereinigt er ſie wieder. Alle folgenden Äonen haben durch den Logos Geſtalt gewonnen und ſind durch ihn entſtanden. Mit den Worten: was in ihm wurde, iſt Leben, deutet Johannes die Syzygie an, denn von den anderen heißt es, es ſei durch ihn geworden, nur das Leben iſt in ihm geworden. Durch den Logos wird das Leben fruchtbar und bringt das „Licht der Menſchen" hervor: die Syzygie von *Ἄνθρωπος* und *Ἐκκλησία*. Dieſe heißt *φῶς*, weil die Menſchen durch ſie Geſtalt gewinnen und in die Erſcheinung treten. So ergiebt ſich alſo aus dieſen drei erſten Verſen des Johannesevangeliums die erſte Vierheit. Indem es von dem *Σωτῆρ* ſpricht und ſagt, daß alles außerhalb des Pleroma durch ihn Geſtalt gewonnen habe, bezeichnet es ihn als die Frucht des Pleroma. Wenn man die von Johannes genannten Begriffe zuſammenzählt, ſo ergiebt ſich, daß er die erſte *Ὀγδοάς* aufgeführt hat; er nennt nämlich: *Πατήρ, Χάρις, Μονογενής, Ἀλήθεια, Λόγος, Ζωή, Ἄνθρωπος, Ἐκκλησία*.

Die Künſtlichkeit dieſer Exegeſe ſteht in einem deutlichen Gegenſatz zu der einfachen Beweisführung und der verſtändigen Schriftbenutzung, wie wir ſie im Brief an die Flora finden. Trotz der Schlußworte des Irenäus, die dem Ptolemäus dieſe Auslegung zuzuſchreiben ſcheinen, iſt es daher fraglich, ob ſie wirklich von ihm herrührt.

7. **Herakleon.** Die Fragmente ſind geſammelt bei E. Grabe, Spicileg. II, 80 sqq. 236; A. Hilgenfeld, Ketzergeſchichte 472 ff. In neuer ſorgfältiger Recenſion von E. A. Brooke, The fragments of Heracleon (TSt I, 4), Cambridge 1891. [Hier auch eine Darſtellung ſeines Syſtems; nach Brookes Sammlung ſind die Fragmente im folgenden citiert.] A. Neander, Entwickelung d. vornehmſten gnoſt. Syſteme 1819, 143 ff.; G. Heinrici, Die valent. Gnoſis 1871, 127 ff.; A. Hilgenfeld, Ketzergeſch. 1884, 498 ff.; G. Salmon, DcbrB II, 897 ff. Ueber die Methode ſeiner Schriftauslegung ſ. E. Preuſchen in d. Einleitung zu d. Ausgabe von Origenes' Kommentar zu Joh., Leipzig 1903, CII ff.

Auch über die Perſon und Schickſale des Herakleon wiſſen wir ſehr wenig, trotzdem gerade von ihm dank dem Origenes zahlreichere Bruchſtücke erhalten ſind, als von irgend einem ſeiner Schulgenoſſen. Clemens Alex. nennt ihn den Angeſehenſten aus der Schule Valentins (*ὁ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς δοκιμώτατος*, Strom. IV, 9, 71). Origenes wußte über ſeine Perſönlichkeit nichts weiter zu ſagen, als daß er für einen vertrauten Schüler des Valentin gegolten habe (*τὸν Οὐαλεντίνου λεγόμενον εἶναι γνώριμον*, Komm. in Jo II, 14, 100). Irenäus hat ihn neben Ptolemäus geſtellt (II, 4, 1; ob er mit dem ungenannten clarus magister I, 11, 3 identiſch iſt, wie Harnack, Quellenkrit. z. Geſch. d. Gnoſt. 1873, 62 f. Altchr. Litteraturgeſch. I, 175 annahm, bleibt

zweifelhaft), aber auf ihn weiter keine Rückſicht genommen, vermutlich weil er von ihm nichts weiter wußte. Ob Tertullian, der ihm adv. Val. 4 eine Weiterentwickelung des ptolemäiſchen Syſtems zuſchreibt, mehr von ihm wußte, als was bei Irenäus zu leſen ſteht, iſt ſehr fraglich. Die ſpäteren Ketzerbeſtreiter haben jedenfalls keine ſelbſtſtändige Kunde mehr von ihm beſeſſen; auch Hippolyt, der ihn neben Ptolemäus als Haupt des abendländiſchen Zweiges der Valentinianer bezeichnet (VI, 35, vgl. 29), ſcheint ſich nur auf die Notiz des Irenäus geſtützt zu haben, da er über ſeine Lehre nichts mitgeteilt hat. Woher Photius (ep. 134 ad Protospath. Johannem p. 24$^b$ Amphiloch. Fr. 51 bei Brooke) ſeine Kunde von ihm erhalten haben mag, ſteht dahin; es liegt am nächſten, eine Reminiszenz aus Origenes' Johanneskommentar in ſeinen Worten zu ſehen. Was der lib. Praedestinatus c. 16 berichtet, iſt reiner Schwindel.

Aus den Anführungen ergiebt ſich, daß Herakleons Wirkſamkeit um das Jahr 200 anzuſetzen iſt. Etwas Genaueres läßt ſich weder über ſeine Lebensumſtände noch über den Ort ſeines Wirkens ausmachen. Manche eigentümlichen Redewendungen ſcheinen als Latinismen gedeutet werden zu müſſen, ſo daß es wahrſcheinlich genannt werden darf, daß er in Rom gelebt und geſchrieben hat. Damit würde die Angabe Hippolyts, alſo eines Römers, im Einklang ſtehen, der ihn zu den Führern der italiſchen Valentinianer macht (VI, 35). Origenes beſaß und benutzte *ὑπομνήματα* von ihm, in denen Stellen des Johannesevangeliums kurz erklärt waren. Eine Auslegung von Lc 12, 8—11, die Clemens Alex. citiert hat (Strom. IV, 9, 71), mag demſelben Werk entnommen ſein. Über den Titel und ſonſtigen Inhalt dieſer Schrift iſt uns nichts bekannt.

Die Hauptpunkte ſeines Syſtems laſſen ſich aus den Fragmenten noch genügend deutlich darſtellen. Gott iſt ſeiner Natur nach Geiſt, fleckenlos, rein und unſichtbar und kann daher auch nur *πνευματικῶς*, nicht *σωματικῶς* verehrt werden (Fr 24). Sein Gegenpart iſt das materielle, teufliſche Prinzip, das keinen Willen, ſondern nur Begierden kennt, und das nur verderbenſchaffend wirkt (Fr. 46). Zwiſchen beiden Sphären, der rein geiſtigen Gottes und der materiellen des Teufels, ſteht die Seele, die nicht unſterblich, ſondern nur des Heiles fähig iſt (*ἐπιτηδείως ἔχουσα πρὸς σωτηρίαν*, Fr. 40 Z. 17). Sie ſtammt von dem Demiurgen und iſt unterſchieden von dem göttlichen Samen, dem geiſtigen Teil des Menſchen. Die *πνευματικοί* ſind daher ihrer Natur nach mit Gott verwandt, für das Heil beſtimmt; ſie ſind die Auserwählten, *ἐκλεκτοί* (Fr. 37). Sie werden durch den Logos zur höchſten Erkenntnis geführt; die Pſychiker ſind nur durch die ſinnliche Wahrnehmung, durch Wunderthaten zu überzeugen (*δι' ἔργων φύσιν ἔχον καὶ δι' αἰσθήσεως πείθεσθαι*, Fr. 40). Dieſe gelangen daher nur zur *εὐπιστία*, dem rechtſchaffenen Glauben, während die Pneumatiker kraft ihrer auf das ewige Leben gerichteten Dispoſition von der Offenbarung des göttlichen Geiſtes erfaßt werden (Fr. 27). Die Materiellen, die Hyliker haben die Verbindung mit Gott verloren, weil ſie tief in der Materie verſunken ſind (Fr. 23).

Die für Pneumatiker und Pſychiker notwendige Erlöſung iſt durch den *Σωτῆρ* vollzogen worden. Er iſt das Ebenbild des dem Pleroma angehörigen *Χριστός*; alles, d. h. der *κόσμος* und was in ihm iſt, nicht aber der Aon und was darinnen iſt, iſt durch ihn geworden (Fr. 1). Die Rolle, die von Herakleon dem Logos zugewieſen wird, entſpricht derjenigen der Sophia in den anderen Syſtemen. Über die Natur des Heilandes bieten die erhaltenen Bruchſtücke keine zuſammenhängenden Ausſagen. Er iſt ausgegangen von der Majeſtät (*τὸ μέγεθος*) und hat Fleiſch angenommen, wie man ein Kleidungsſtück anlegt (Fr. 8). Durch Johannes d. T., den Vertreter des Demiurgen, hat dieſer die Überlegenheit des Heilandes offen kund machen laſſen. Dieſer begab ſich bis zu den äußerſten materiellen Teilen des Kosmos, ohne doch dort etwas zu wirken oder zu reden (Fr. 11). Von da ging er an den Ort der Pſychiker; mit der Geißel d. h. der Kraft des heiligen Geiſtes trieb er das Böſe aus und brachte durch das Kreuz die Schlechtigkeit zum Verſchwinden (Fr. 13).

Der Demiurg iſt ein Teilfürſt (*μικρὸς βασιλεύς*), der von dem Großkönig eingeſetzt iſt. Er herrſcht über das Reich der Mitte, d. h. die Region des Pſychiſchen, die an das Materielle grenzt; ſeine Herrſchaft iſt daher nur klein und vorübergehend. In dies Reich kommt der Heiland, nimmt ſich der Menſchen an, die in einem ihrer Natur widerſprechenden Zuſtand der Unwiſſenheit und Sünden leben, vergiebt ihnen die Sünden und verſchafft ihnen ſo das Leben (Fr. 40). Wer ſich von dem Heiland nicht zur Gemeinſchaft mit Gott führen läßt, verfällt dem Gericht des Demiurgen, der der Vollzieher der Strafgerechtigkeit des Königs, d. h. Gottes iſt (Fr. 48). Die Art der Wirkſamkeit des Soter in dieſem Reiche des Demiurgen ſtellt Herakleon ſo dar, daß von dem *υἱὸς Ἀνθρώπου*, der dem Pleroma angehört, der Same ſtammt, während der *Σωτήρ*, der ebenfalls *υἱὸς Ἀνθρώ-*

πον, heißt, erntet und die Engel ſendet, von denen jedem eine Seele angewieſen iſt, in die er eingeht (Fr. 35). So bilden die Seelen mit den Engeln Syzygien und erlangen dadurch die Fähigkeit mit dem Heiland die Verbindung einzugehen (Fr. 18). Als Ziel ſchwebt ihm die Vereinigung aller φύσεις πνευματικαί oder der ἄφθαρτος τῆς ἐκλογῆς φύσις, die eine Einheit darſtellt, zur ἐκκλησία πνευματική vor, die mit dem Heiland zuſammen eine Syzygie bildet (Fr. 37).

Die Stellung zu den konkreten religiöſen Erſcheinungen war damit gegeben. Das Heidentum wird Herakleon nur unter dem Geſichtspunkt des Hyliſchen betrachtet haben; doch bieten die Fragmente darüber keine Äußerung. Das Judentum iſt wie die Welt ein Werk des Demiurgen. Es iſt mangelhaft, da es weder die Erkenntnis der höheren geiſtigen Welt vermitteln noch auch die Kraft zur Überwindung des Böſen zu geben vermochte. Das Leben, das es erzeugte, war nur ſchwach und vergänglich und ebenſo ſeine Herrlichkeit; denn es war eine ζωὴ κοσμική. Das Leben, das der Heiland vermittelt, ſtammt aus dem Geiſt und ſeiner Kraft und iſt daher ewig, unvergänglich (Fr. 17). Auch das Geſetz ſtammt von dem Demiurgen; auch es wirkt den Tod, da es wegen der Sünden Vernichtung bringt (Fr. 40). Dennoch fehlen der jüdiſchen Religion nicht die Keime des höheren geiſtigen Lebens. Denn die Offenbarung hat ſich ſtufenweiſe von der dunklen Andeutung bis zu der bewußten Erkenntnis vollzogen, was Herakleon durch das Bild von Schall, Ton und Wort deutlich zu machen ſucht. Ein unbeſtimmter Schall (ἦχος) war das Prophetentum (ἡ προφητικὴ τάξις); in Johannes wurde der Schall zum Ton (φωνή), im Heiland iſt erſt das Wort erſchienen (Fr. 5). Den Weg, auf dem ſich der Glaube an den Logos des Heilandes entwickelt, hat er ſo beſchrieben (Fr. 39): „Die Menſchen glauben zuerſt, von Menſchen geleitet, dem Heiland. Wenn ſie aber ſelbſt an ſeine Worte kommen, ſo glauben ſie nicht mehr wegen des menſchlichen Zeugniſſes, ſondern wegen der Wahrheit ſelbſt.“

Die Fragmente Herakleons ſind darum beſonders wichtig, weil ſie aufs deutlichſte zeigen, eine wie nebenſächliche Rolle die Äonenſpekulationen praktiſch in dem Denken der Schulhäupter geſpielt haben. Sie ſind freilich die Vorausſetzung für ihre Betrachtung dieſes Lebens und der Kräfte, die es zur Erlöſung von dem Materiellen bringen, und die den in ihm liegenden Keimen der höheren, geiſtigen Natur zur Entfaltung verhelfen. Herakleon läßt gelegentlich auch dieſe Spekulationen einmal durchklingen. Wenn es vom Tempel heißt, daß er in 46 Jahren gebaut ſei (Jo 2, 20), ſo iſt er ihm damit ein Bild für den Heiland; denn die Zahl 6 weiſt auf die Materie, die Zahl 40 aber, die mit der oberen, in die Materie nicht verflochtenen Vierheit identiſch iſt, auf den Anhauch des Geiſtes und den darin liegenden Samen (Fr. 16). Was Herakleon in ſeiner Auslegung vor allem intereſſiert, das iſt der Weg, auf dem die Seele teil an dem Pleroma, teil an Gott gewinnt, wie ſie des Böſen Herr wird und wie ſie dem heiligen Geiſt eine Stätte bereiten kann. Man erkennt daraus, was man auch aus dem Brief des Ptolemäus an Flora zu erkennen vermag, daß dieſe Gnoſtiker in erſter Linie durchaus religiös-ſittlich intereſſiert waren. Um das recht zu würdigen, iſt es freilich nötig, ſich über die Beſonderheiten ihrer Schulſprache hinwegzuſetzen. Aber man würde ihnen bitter Unrecht thun, wenn man ihre Gnoſis nur intellektualiſtiſch und ſpekulativ verſtehen wollte.

8. **Markus.** Quelle: Iren. I, 13—21; wahrſcheinlich auch I, 11, 3. Auf ihm beruhen Hippolyt, Philos. VI, 39—55 [für den Text des Irenäus wichtig] und Epiphanius h. 34. Die Angaben der ſpäteren Häreſiologen ſind ohne Wert. Hieronymus hat M zu einem Anhänger des Baſilides gemacht (ep. 74; I, 449 Vallarſi). Vgl. J. Rhenferd, De redemtione Marcosior. et Heracleonit. Opera phil. 194 sqq.; A. Neander, Genet. Entwickelung d. vornehmſten gnoſt. Syſteme 168 ff.; G. Salmon, DchrB III, 827 ff.; R. Reitzenſtein, Poimandres 220 ff. 260 f. Ueber die Taufe ſ. F. Münter, D. gottesdienſtl. Altertümer der Gnoſtiker, Anſpach 1790, S. 120 ff.

Markus ſcheint ein Zeitgenoſſe des Irenäus geweſen zu ſein, der, wo er von ihm ſpricht, redet wie von einem Lebenden. Seine Wirkſamkeit entfaltete er in Kleinaſien (Iren. I, 13, 5), doch kamen ſeine Schüler nach Weſten und breiteten ſeine Lehre bis nach Gallien hin aus. Enge Berührung mit der orientaliſchen Gnoſis würde auf ſemitiſche Abkunft ſchließen laſſen, wenn nicht die gnoſtiſchen Gedankenreihen damals überall in der Luft gelegen hätten. Hieronymus, dem eine Äußerung des Origenes vorgelegen haben könnte, bezeichnet Markus als Ägypter (Komm. zu Jeſ 64, 4; IV, 761 Vall.). Aber es ſcheint eine Verwechſelung zu ſein (Salmon, DchrB III, 829).

Schriften des Markus hat Irenäus benutzt, leider ohne ihre Titel zu nennen. Auch Clemens Alex. ſcheint ſolche gekannt und gelegentlich ausgebeutet zu haben (z. B.

Strom. VI, 16, 140 f. vgl. Salmon, DchrB II, 161). Daß die Sekte eine Menge apokrypher Schriften benutze, behauptet Irenäus ausdrücklich, indem er hinzufügt, ſie ſeien von den Markoſiern ſelbſt fabriziert worden, um die Unverſtändigen zu täuſchen (*πρὸς τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων* I, 20, 1). Ob dazu auch das Thomasevangelium gehörte, iſt nicht mit Sicherheit auszumachen.

Das Syſtem des Markus im einzelnen zu entwickeln, iſt hier überflüſſig, da es ſich nicht ſoweit von dem der ganzen Schule entfernt, daß es eine ausführliche Darſtellung erforderte. Eigentümlich ſcheinen dem Markus Zahlenſpielereien geweſen zu ſein, wie ſie damals in der Mode waren. Der Einfluß der Neupythagoreer läßt ſich bei ihm beſonders deutlich nachweiſen. Auch eine andere Modethorheit, die Verbindung von Buchſtabenſpielerei mit den Zahlen findet ſich bei ihm ausgebildet. Mit den 12 Doppelſtunden des Tages werden die 24 Buchſtaben des griechiſchen Alphabetes derartig in Beziehung geſetzt, daß das Alphabet in zwei Teile geteilt und dieſe Teile gegenläufig nebeneinander geſtellt werden, alſo *A* und *Ω*, *B* und *Ψ* u. ſ. f. (vgl. dazu Reitzenſtein, Poimandres S. 260 f.). Markus hat die buchſtabenſpielende Beſchreibung des *Ἄνθρωπος* oder irgend einer andern Gottheit auf die *Ἀλήθεια* übertragen (Iren. I, 14, 2). Wichtiger als die Seifenblaſen arithmetiſcher Geheimlehren, mit denen Markus die Äonenlehre ſeiner Schule umgeben hat, ſind die Mitteilungen aus der Liturgie der Markoſier, durch die uns Irenäus einen Blick in die Sakramentslehre dieſer Sekte thun läßt (I, 21).

Das Geheimnis der Erlöſung führten ſie nach Irenäus auf eine unſichtbare und unbegreifliche Überlieferung zurück. Daher ſei es nicht feſt umſchrieben und laſſe ſich nicht in ein Wort faſſen. Soviel Myſtagogen es bei ihnen giebt, ſoviel Erlöſungen, fügt Irenäus ſpöttiſch hinzu (*ὅσοι γάρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυσταγωγοί, τοσαῦται καὶ ἀπολυτρώσεις* I, 21, 1). Die Waſſertaufe hat nach ihrer Meinung nur pſychiſche Kraft; um vollkommen zu ſein, bedarf ſie der Ergänzung durch die *ἀπολύτρωσις*. Nur ſo giebt ſie die Möglichkeit, in das Pleroma einzugehen. Eine Analogie bietet die Taufe Jeſu, die in zwei Akte zerfällt, die Waſſertaufe, die Johannes d. T. ſpendete und die *ἀπολύτρωσις*, die vollzogen wurde, als der Chriſtus in Jeſus einging. Jene war pſychiſch, dieſe pneumatiſch. Bei manchen Markoſiern beſtand der Brauch (I, 21, 3), ein Brautgemach herzurichten, in dem die myſtiſche Hochzeit der Seele ſtattfand. So ſollten die himmliſchen Syzygien nachgebildet und die Hochzeit der Seele mit dem Heiland dargeſtellt werden. Andere vollzogen die Taufe am Waſſer mit den Worten: Auf den Namen des unerkennbaren Allvaters, in der Wahrheit der Allmutter, in den, der herabkam auf Jeſus, in die Vereinigung und Erlöſung und Gemeinſchaft der Kräfte (*εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων*). Bei anderen war eine aramäiſche Formel in Gebrauch, die nach G. Hoffmann (ZntW IV [1903], 298) ſo zu leſen iſt: בשם חכמות צבע חיא נהורא ריחא דקושטא בפרקך תהי d. h. Im Namen der Achamoth, tauche unter! Das Leben, das Licht, welches ausgeſtrahlt wird, der Geiſt der Wahrheit möge bei deiner Erlöſung ſein! (oder: [Du] Lebender, [Du] Licht, welches ausgeſtrahlt wird u. ſ. w.). Eine dritte Formel lautet: Der Name, der aller Gottheit und Herrſchaft und Wahrheit verborgen iſt, den Jeſus der Nazarener anlegte in den Lichtzonen, Chriſtus, der Herr deſſen, der durch den heiligen Geiſt lebt, zur engelhaften Erlöſung! (*Τὸ ὄνομα τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ πάσης θεότητος καὶ κυριότητος καὶ ἀληθείας, ὃ ἐνεδύσατο Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνὸς ἐν ταῖς ζώναις τοῦ φωτός, Χριστὸς κύριος τοῦ ζῶντος διὰ Πνεύματος ἁγίου, εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν*). Eine andere ebenfalls aramäiſche Formel iſt aus der auch hier verderbten griechiſchen Transkription des Irenäus, deſſen Überſetzung wie bei der oben mitgeteilten durchaus falſch iſt, von Stickel (bei Stieren I, 229 Anm. h) ſo rekonſtruiert worden: בשיחא ופרק נפשי מן חלריא מיד שם דיהה אכפרה נפשה הוא ישוע נצריא d. h. Meſſias und Erlöſer meiner Seele von den Äonen durch die Kraft des Namens Jaos, des ſeine Seele Erlöſenden, er iſt Jeſus der Nazarener. (Anders interpretiert die Worte W. W. Harvey z. d. St.: משחיא ומפרק אנא בן נפשא ומן כל דינא בשמא דיהה פרק נפשא אר ישוע נצריה d. h. Geſalbt und erlöſt bin ich von der Seele und von allem Gericht im Namen Jaos; erlöſe die Seele, o Jeſu, du Nazarener!) Auf dieſe Weiheformeln antwortet der Myſte: Ich bin gefeſtigt und erlöſt und ich löſe meine Seele von dieſem Äon und von allem, was aus ihm ſtammt, im Namen Jaos, der ſeine Seele erlöſte zur Erlöſung in Chriſtus dem Lebendigen! (*ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχήν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ πάντων τῶν παῦ αὐτοῦ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰαώ, ὃς ἐλυτρώσατο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς*

*ἀπολύτρωσιν ἐν Χριστῷ τῷ ζῶντι*). Die Umſtehenden ſprechen dazu: Friede ſei allen, auf denen dieſer Name ruht (*Εἰρήνη πᾶσιν, ἐφ' οὓς τὸ ὄνομα τοῦτο ἐπαναπαύεται*). Darauf folgt dann eine Salbung mit Balſamöl (vgl. Origenes, c. Cels. VI, 27). Zuweilen wurde das Tauchbad unterlaſſen und man begnügte ſich damit, unter ähnlichen Epikleſen den Täufling mit Waſſer und Öl zuſammen zu ſalben. Eine Salbung mit Balſamöl allein folgte auch darauf. Wieder andere verwarfen alle ſakralen Handlungen mit der Begründung, daß man das Myſterium der unausſprechlichen und unbegreiflichen Kraft nicht durch ſichtbare und vergängliche Stoffe vollziehen dürfe. Die vollkommene Erlöſung ſei die Erkenntnis der unausſprechlichen Majeſtät (*τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀποῤῥήτου μεγέθους* I, 21, 4). In der Gnoſis erblickten ſie die geiſtige Erlöſung; weder Leib noch Seele könne daran teil nehmen, denn jener ſei materiell, dieſe ſtammen aus der unteren, unvollkommenen Welt (*ἐκ τοῦ ὑστερήματος* d. h. dem *τόπος τῆς μεσότητος*, der Zwiſchenwelt, die ſich zwiſchen dem Pleroma und der Materie befindet). Die Erlöſung erſtreckt ſich aber nur auf den geiſtlichen Menſchen (*τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικόν*).

Auch eine Erlöſung für die Toten iſt den Markoſiern bekannt geweſen. Man ſalbte unter Epikleſen das Haupt des Verſtorbenen mit Waſſer und Öl oder auch nur mit Balſamöl, damit er den dämoniſchen Mächten unſichtbar werde (ut incomprehensibiles et invisibiles principibus et potestatibus fiant I, 21, 5) und damit der innere Menſch aufſteige und die Seele zum Demiurgen gelange. Die Formel, mit der der Durchgang durch die Reiche dieſer Engelmächte erzwungen wurde, lautete: Ich bin ein Sohn des Vaters, des präexiſtenten Vaters, ein Sohn in dem Präexiſtenten. Ich kam, um alles zu ſehen, das Fremde und das Eigene; nicht das überhaupt Fremde, denn es iſt der Achamoth, die das Weibliche iſt und ſie hat ſichs gemacht; denn ich leite mein Geſchlecht her von dem Präexiſtenten, und ich gehe wiederum in das Meinige, woher ich gekommen bin (*ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ Πατρός, Πατρὸς προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ Προόντι* [ſo nach dem Lateiniſchen; Epiphanius hat *παρόντι*]. *ἦλθον πάντα ἰδεῖν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰ ἴδια· καὶ οὔκ ἀλλότρια δὲ παντελῶς, ἀλλὰ τῆς Ἀχαμώθ, ἥτις ἐστὶ θήλεια καὶ ταῦτα ἑαυτῇ ἐποίησε. κατάγω δὲ τὸ γένος ἐκ τοῦ Προόντος καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια, ὅθεν ἐλήλυθα*). Den Durchgang durch das Reich des Demiurgen verſchafft folgende Formel: Ich bin ein koſtbares Gefäß, mehr als das Weib, das euch gemacht hat. Wenn eure Mutter ihren Urſprung nicht kennt, ſo kenne ich dagegen mich ſelbſt und weiß, woher ich bin, und ich rufe die unvergängliche Sophia an, die im Vater iſt, die Mutter eurer Mutter, die keinen Vater hat, und keinen Gemahl: mannweiblich vom Weibe geboren machte ſie euch, ohne ihre Mutter zu kennen und indem ſie ſich für allein exiſtierend hielt. Ich aber rufe ihre Mutter an (*σκεῦός εἰμι ἔντιμον μᾶλλον παρὰ τὴν θήλειαν τὴν ποιήσασαν ὑμᾶς· εἰ ἡ μήτηρ ὑμῶν ἀγνοεῖ τὴν ἑαυτῆς ῥίζαν, ἐγὼ δὲ οἶδα ἐμαυτὸν καὶ γινώσκω, ὅθεν εἰμί, καὶ ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἥτις ἐστὶν ἐν τῷ Πατρί, μήτηρ δὲ τῆς μητρὸς ὑμῶν τῆς μὴ ἐχούσης μητέρα, ἀλλ' οὐδὲ σύζυγον· ἀρρενοθήλεια δὲ ὑπὸ θηλείας γενομένη ἐποίησεν ὑμᾶς, ἀγνοοῦσα καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς καὶ δοκοῦσα ἑαυτὴν εἶναι μόνην· ἐγὼ δὲ ἐπικαλοῦμαι αὐτῆς τὴν μητέρα*). Dieſe Formel verſetze das Reich des Demiurgen in Aufregung, der Geiſt des Verſtorbenen gehe in ſein Eigentum, indem er ſeine Feſſeln, d. h. ſeine Seele, abſtreife. Das an die obere Sophia, die den geiſtlichen Menſchen dem Richter d. h. dem Demiurgen entzieht, zu richtende Gebet lautet folgendermaßen (I, 13, 6): Die du wohneſt bei Gott und der myſtiſchen vorzeitlichen Sige, deren ſich die ſtets das Angeſicht des Vaters ſchauenden Majeſtäten als Leiterin und Führerin bedienen und aufwärts ziehen ihre Geſtalten, welche jene Übermütige (d. h. die Achamoth) ſich vorſtellte und uns die Abbilder durch die Güte des Urvaters emanierte, indem ſie die Luſt nach dem Höheren wie einen Traum hatte: ſiehe der Richter (d. h. der Demiurg) iſt nahe und der Herold gebietet mir, mich zu verantworten. Du aber, die du uns beide kenneſt, lege eine Rechenſchaft für uns beide ab vor dem Richter! (*ὦ πάρεδρε Θεοῦ καὶ μυστικῆς πρὸ αἰώνων Σιγῆς, ἣν τὰ Μεγέθη διὰ παντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς ὁδηγεῖ σοι καὶ προσαγωγεῖ χρώμενα ἀναπαύσεσιν ἄνω τὰς αὐτῶν μορφάς, ἃς ἡ μεγαλότολμος ἐκείνη φαντασιασθεῖσα διὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ Προπάτορος προεβάλετο ἡμᾶς τὰς εἰκόνας, τότε ἐνθύμιον τῶν ἄνω ὡς ἐνύπνιον ἔχουσα· ἰδοὺ ὁ Κριτὴς ἐγγὺς καὶ ὁ κῆρυξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι· σὺ δὲ ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων ἡμῶν λόγον ὡς ἕνα ὄντα τῷ κριτῇ παράστησον*).

Über den Abendmahlsritus haben wir nur eine kurze Schilderung (I, 13, 2), aus der ſich aber das Weſentlichſte nicht entnehmen läßt, weil Irenäus ſein Abſehen nur auf das

magiſche Beiwerk richtete und gefliſſentlich den Eindruck hervorzurufen ſucht, daß es ſich dabei um einen zur Dupierung der Einfältigen veranſtalteten Schwindel gehandelt habe. Hat er nicht übertrieben oder gefärbt, ſo lief es bei dieſen Abendmahlsgebräuchen allerdings auf Taſchenſpielereien hinaus. Indem der Myſtagog über den Becher voll Miſchwein das Dankgebet ſprach und die Epikleſe weit ausdehnte, verwandelte ſich der gewöhnliche Wein in roten. Das wurde ſo gedeutet, daß die höhere Charis (*ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάρις*) auf die Epikleſe hin ihr Blut in den Becher geträufelt habe, damit die Teilnehmer aus dem Becher zu trinken und dadurch auch jener Charis teilhaftig zu werden begehren möchten: alſo die richtige Magie. Ein anderes Kunſtſtück beſtand darin, daß Markus den aſſiſtierenden Prophetinnen Becher mit Miſchwein zu halten gab und ſie das Dankgebet ſprechen ließ. Dann nahm er ſelbſt einen viel größeren Becher, in den er den Inhalt des kleineren eingießen ließ. Darauf ſprach er folgendes Gebet: Jene Charis, die vor allem iſt, die unausdenkbare und unausſprechliche, ſie erfülle deinen inneren Menſchen und mehre in dir die Erkenntnis von ſich, indem ſie das Senfkorn in gutes Land einſät (*ἡ πρὸ τῶν ὅλων ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄρρητος Χάρις πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν* I, 13, 2). Auf dies Weihegebet füllte ſich der größere Becher ſo mit Wein, daß er überlief. Die quantitative Vermehrung wurde dem Einſtrömen der Charis zugeſchrieben. Ob hier Irenäus boshaften Klatſch vertrieben oder die Sitten der Markoſier zutreffend geſchildert hat, entzieht ſich der Beurteilnng. Neander (genet. Entwickelung S. 183) iſt geneigt, den Bericht des Irenäus auf ein Mißverſtändnis zurückzuführen.

Markus ſelbſt hat ſich als Prophet gefühlt und ſich die Kraft zugetraut, die Prophetenweihe auch andern mitzuteilen. Das Ritual iſt bei Irenäus I, 13, 3 erhalten. Der Berichterſtatter bemerkt dazu, Markus habe ſich mit Vorliebe an angeſehene und begüterte Frauen herangemacht und dieſe durch Mitteilung der Prophetenweihen für ſeine Sekte zu gewinnen gewußt. Er hat dabei nur überſehen, daß ſeit den weisſagenden Töchtern des Philippus, deren Ruf ihm von Kleinaſien her doch bekannt ſein mußte, Prophetinnen in der älteſten Kirche nichts unerhörtes waren. Das Weihegebet lautete: Ich will dir Anteil an meiner Gnadengabe gewähren, da der Allvater deinen Engel beſtändig vor ſeinem Antlitz ſieht. Die Stätte deiner Majeſtät iſt in uns; wir müſſen zuſammenſtehen. Nimm zuerſt von mir und durch mich die Gnade. Rüſte dich, indem du wie eine Braut den Bräutigam erwarteſt, damit du wirſt, was ich bin und ich, was du. Bereite in deinem Brautgemache dem Samen des Lichtes eine Stätte. Nimm von mir den Bräutigam und faſſe ihn und ſei in ihm befaßt. Siehe, die Gnade iſt auf dich herabgekommen! Öffne deinen Mund und weisſage! Die Frau antwortet darauf: Ich habe noch niemals geweisſagt und verſtehe nicht zu weisſagen. Darauf ſpricht der Weihende: Öffne deinen Mund und ſprich irgend etwas und du wirſt weisſagen!, worauf jene zu weisſagen beginnt. Die Bemerkungen, die Irenäus daran knüpft, daß ſolche Prophetinnen den Markus nicht nur mit ihrem Reichtum unterſtützt, ſondern auch die Gunſt ihres Leibes hätten zu teil werden laſſen, wird niederträchtige Verleumdung ſein, die an den gewagten, aber durchaus nicht unerhörten Bildern von dem Brautgemach ihre Nahrung wie ihren Urſprung haben mochten.

Auch bei Markus, deſſen Spekulationen im übrigen die tollſte Phantaſtik offenbaren, iſt doch der religiöſe Grundgehalt nicht zu verkennen. Mag es mit den Taſchenſpielereien ſtehen, wie es wolle — es läßt ſich darüber nichts mehr ausmachen — jedenfalls zeigen die Gebete, daß die Erhebung des inneren Menſchen zum Pleroma den Kern aller dieſer bunten Phantasmagorien bildete. Aber nicht eine myſtiſche Verſenkung in die nur dem *πνεῦμα* durch die Gnoſis zugänglichen Tiefen der unausſprechlichen und unbegreiflichen Geheimniſſe, ſondern die Abkehr von der Welt des Materiellen, der Welt des Böſen, dem Reich des in der Finſternis des Schlechten verſunkenen Teufels. Die Zunge redet die Sprache der Zeit; aber in dem Herzen tönt das alte Menſchheitslied von Fall und Erlöſung. Das iſt mehr wie Magie und Spuk.

9. Kolorbaſus. Die Geſchichtlichkeit der Perſon des Kolorbaſus unterliegt gewichtigen Bedenken. Was Epiphanius von ihm berichtet (h. 35), iſt die Wiedergabe von Einzelbemerkungen, mit denen Irenäus ſeinen Bericht über die Markoſianer ausgeſtattet hat, ohne daß er dabei den Namen des Zweiges der Schule nannte, von dem die Bemerkungen gelten (Volkmar, D. Kolorbaſus-Gnoſis, ZhTh 1855, 614 f.; Lipſius, Z. Quellenkritik d. Epiphanios 167 f.). Von dem ſo entſtandenen Artikel des Epiphanius hat Theodoret (haeret. fab. I, 12) ein Exzerpt geliefert. Philaſter begnügt ſich mit der Notiz,

daß Kolorbaſus similiter in litteris et numero elementorum astrorumque septem vitam omnium hominum et generationem consistere adserebat (h. 43): Auch Hippolyt hat offenbar nichts rechtes gewußt; was er von ihm bemerkt, iſt ſo allgemein oder ſo offenſichtlich Verlegenheitsauskunft, daß auf eine beſondere Überlieferung nicht geſchloſſen werden kann (Philos. IV, 12. VI, 5. 55). Tertullian, adv. haer. 15 hat ebenſo wenig aus dem Syntagma Hippolyts zu entnehmen vermocht. Die Stelle adv. Valent. 4, an der man eine Erwähnung des Mannes fand, bietet in ihrer handſchriftlichen Überlieferung zwar einen verderbten Text; aber die Emendation des Latinius, der hier den Kolorbaſus einſetzte, iſt ſchwerlich im Rechte (Kroymann lieſt in der Ausgabe des Wiener Corpus II, 181, 3ff.: ad expugnandam conuersus ueritatem et cuiusdam ueteris opinionis semen nactus colubro suo uiam delineauit; überliefert iſt in den drei Handſchriften colubroso. Engelbrecht ſchlägt colubrosum, Öhler [astu] colubroso vor). Quelle aller Nachrichten ſcheint die rätſelhafte Stelle Irenäus I, 14, 1 zu bilden, die im Lateiniſchen ſo lautet: hic igitur Marcus vulvam et susceptorium Colorbasi Silentii semet solum fuisse dicens quippe unigenitus existens semen, quod depositum est in eum sic enixus est. Der Ausdruck Colorbasi Silentii bereitet ohne Frage Schwierigkeiten, da von einem Kolorbaſus bei Irenäus ſonſt keine Rede iſt und er daher jedem Leſer unverſtändlich bleiben muß. Nun könnten die beiden letzten Buchſtaben eine Dittographie ſein, ſo daß der Text urſprünglich gelautet hätte Colorba Silentii, wenn nicht Epiphanius das *Κολορβάσου* bezeugte. Aber was iſt *μήτρα καὶ ἐκδοχεῖον τῆς Κολορβᾶ Σιγῆς*? Es könnte nur ein Kunſtausdruck der Schule ſein, der jedoch ſonſt nirgends erwähnt wird. Der Verſuch Heumanns (Hamburg. vermiſchte Biblioth. 1743, I, 145), ein hebräiſches Äquivalent in בֹּל אַרְבַּע zu konſtruieren und darunter die Urvierheit in ihrer Geſamtheit zu begreifen („alle Vier zuſammen") liefert keinen paſſenden Sinn, wenn man nicht eben verſteht: „die der Tetraktys angehörige Sige". Immerhin iſt dieſe Löſung noch derjenigen von Baur (Kirchengeſch. der 3 erſten Jahrh. 204, Anm. 1) vorzuziehen, der das Wort auf קוֹל אַרְבַּע zurückführt und die „Stimme der Vier" d. h. der oberſten Tetras im Gegenſatz zu der *Σιγή* verſteht. Denn ein ſolches Wortſpiel wäre den Leſern des Irenäus unverſtändlich geblieben und zudem war Irenäus gar nicht in der Lage es zu machen, da er kein Hebräiſch verſtand. Hort hat aber zudem mit Recht geltend gemacht, daß der Sinn verlange: die Kolarba der Sige und vorgeſchlagen, den Text des Irenäus zu ändern: *τῆς Κολαρβᾶ ἐκ Σιγῆς* (DcbrB II, 595[a]). Doch eine Änderung des Textes iſt bedenklich, da die Dunkelheit ja ſehr wohl bereits durch die Quelle verurſacht ſein könnte, der Irenäus in dieſem Abſchnitt folgte.

Auffallend und unerklärt bleibt aber immer der unerwartete Ausdruck für die oberſte Tetras, der an dieſer einen Stelle auftaucht und nachher nicht wieder zum Vorſchein kommt. Hilgenfeld hat darauf hingewieſen, daß der Name *Κολορβάσιος* ſich auch bei Nilus (ep. III, 52) finde, ebenſo als *Κολορβάσιος* CIGr 6585 (ZwTh 1880, 241. Ketzergeſch. 288). Die Möglichkeit der Exiſtenz eines Valentinianers iſt damit unzweifelhaft bewieſen, aber ebenſo könnte damit, wie Lipſius will (JprTh 1887, 593) der Weg gezeigt ſein, wie Hippolyt zu ſeinem Mißverſtändnis kam, das dann alle ſpäteren Häreſiologen nachgemacht haben. Das vollkommene Schweigen des Irenäus über eine Sekte des Kolorbaſus iſt ſchwer verſtändlich und könnte nur zur Not aus der Dürftigkeit ſeiner Quellen erklärt werden. Aber gerade über Markus ſtanden ihm beſonders reichliche Nachrichten zu Gebot, ſo daß dieſe Erklärung wenig wahrſcheinlich iſt.

Ein ſicheres Urteil über die Frage läßt ſich bei der Beſchaffenheit des Quellenmaterials nicht abgeben. Vielleicht ſchafft die Kenntnis der handſchriftlichen Überlieferung des Epiphanius und der lateiniſchen Überſetzung des Irenäus noch die Möglichkeit, dem Verſtändnis der Stelle näher zu kommen oder die Fehlerquelle zu entdecken.

10. Quellen und Bedeutung des valentinianiſchen Syſtems. Überblickt man die Grundgedanken des Syſtems, das im einzelnen unendlich variiert bei den Schülern wiederkehrt, ſo ergiebt ſich, daß es zum guten Teil in dem Platonismus, wie ihn die ſpätere Zeit verſtand, wurzelte. Es iſt das Lied vom Fall, der Sehnſucht und der Erlöſung der Seele, das Valentin, wie im Grunde alle Gnoſtiker, geſungen hat. Der unendliche Geiſt, auf deſſen Reich das *πνεῦμα* ein unveräußerliches Recht hat, zieht die Menſchengeiſter wieder zu ſich, weil in ihnen nie die Sehnſucht nach der höheren Welt erloſchen iſt und weil ſie aus der Vergänglichkeit des Irdiſchen wie aus einem Gefängnis herausſtreben. Wie der platoniſche Eros zwiſchen dem Sterblichen und Unſterblichen vermittelt und in der Seele den Trieb nach der ewigen Schönheit der idealen Welt nicht

zur Ruhe kommen läßt, ſo bei Valentin die Sophia-Achamoth. Die Äonen, dieſe hypoſtaſierten Begriffe, ſind im Grunde nichts anderes als die platoniſchen Ideen, wie ſchon Tertullian mit Recht hervorgehoben hat (de anima 18). Allerdings iſt es kein reiner Platonismus, der in Valentin und ſeiner Schule hervortritt. Daß pythagoreiſche Einflüſſe in allerlei Zahlenſymbolik und Antitheſen hervortritt, iſt bereits von Irenäus bemerkt worden (quod autem velint in numeros transferre universum hoc a Pythagoricis acceperunt II, 14, 6; vgl. Hippolyt, Philos. VI, 24 u. ö.). Ebenſo iſt der Einfluß der Stoa unverkennbar, von der beſtimmte Lieblingsausdrücke wie *διάθεσις*, *προκοπή*, *κατάληψις*, *ὁρμή*, *οὐσία*, *κατασκευή* u. a. entlehnt ſind und der Gedankengänge, wie die Rolle des *σπέρμα* und *πάθος*, die Vorſtellung einer Weltverbrennung nachgebildet worden ſind. Verſtändlich wird dieſes Syſtem nur auf dem Boden eines philoſophiſchen Synkretismus, wie er die Zeit beherrſchte.

Aber es ſollte nicht Philoſophie ſondern Religion ſein, was die Gnoſtiker verkündeten. Auch hier ſind ſie von dem Synkretismus ihrer Zeit auf das ſtärkſte beeinflußt worden. Wie tief dieſer Einfluß reichte, läßt ſich zur Zeit noch nicht überſchauen, da die Quellen jetzt erſt erſchloſſen werden, manche noch zu erſchließen ſind. Wie ſtark der heidniſche Synkretismus des ſemitiſchen Orients eingewirkt hat, läßt ſich ebenfalls noch nicht völlig ermeſſen, da eine Geſchichte des ſemitiſchen Heidentums noch nicht geſchrieben iſt. Durch Vermittelung der Ophiten mag hier mancher Same aufgegangen ſein, der dem orientaliſchen Boden entſtammt. Die ägyptiſche Religion, die Volksreligion der Griechen und Römer — ſie alle haben beigetragen, das religiöſe Anſchauungsmaterial zu ſchaffen, mit dem dieſe Gnoſis operiert. So iſt dann dieſe Summe verwirrender Bilder und krauſer Vorſtellungen entſtanden, innerhalb deren es ſchwer iſt, einen leitenden Faden in der Hand zu behalten. Dennoch ſcheint wenigſtens ein Teil der Schulhäupter durch die Fülle der Geſichte nicht verwirrt worden zu ſein. Sie wollten, wenn man ſie nach den Reſten ihrer authentiſchen Ausſagen beurteilen darf, den von unzähligen Vorſtellungen religiöſer Art verwirrten Heiden einen einfacheren und zuverläſſigeren Weg zu Gott zeigen, und dieſer Weg ging durch die Perſon Jeſu Chriſti.

Die Autoritäten, unter die ſie ſich ſtellen, ſind die Worte Jeſu und ſeiner Apoſtel. An ihrer Hand kritiſierte Ptolemäus das jüdiſche Geſetz, in ſie läßt Valentin ſeine Darlegungen ausklingen, aus ihnen ſuchte Herakleon ſein Syſtem zu entwickeln, wobei es ihm freilich paſſieren mag, daß er die Worte der Evangelien mehr in das Schema ſeiner Lehre preßt, als dies nach ihnen modelt. Valentin beruft ſich nicht auf irgend einen obſkuren Weiſen oder Propheten, ſondern auf den Paulusſchüler Theodas, an deſſen Exiſtenz zu zweifeln nur dann berechtigt wäre, wenn ſeine Gegner deſſen Nichtexiſtenz bewieſen hätten. Markus rühmt ſich freilich prophetiſcher Begabung und einer beſonderen inneren Erleuchtung durch die höhere Weisheit, die ihm die Geheimniſſe einer höheren Welt offenbart habe. Aber damit that er nichts außergewöhnliches. Auch Heiden und die chriſtlichen Gemeinden rühmten ſich ihrer Propheten und Prophetinnen und räumten ihnen beſondere Vorrechte ein. Beurteilt man das Chriſtentum nur nach den wenigen kirchlichen Schriften, die aus der älteſten Zeit übrig geblieben ſind, ſo ſcheint der Abſtand groß genug. Aber wir würden die Diſtanz beſſer und richtiger ſchätzen, wenn wir die litterariſchen Denkmäler jener Zeit noch vollſtändig beſäßen. Dann würden wir auch ein zutreffenderes Urteil über das abgeben können, was damals „chriſtlich" war, als uns das bei unſeren lückenhaften Kenntniſſen jetzt möglich iſt. In jedem Falle haben dieſe Gnoſtiker nichts anderes ſein wollen, als chriſtliche Lehrer, Prediger oder Propheten.

Die Kirche hat ſie freilich ſpäter anders beurteilt. Daß ſie das Chriſtentum in der gebildeten Welt erſt möglich machen halfen, hatte man bald vergeſſen. Die Apologeten hätten den Chriſten nicht zum Siege verholfen, denn ſie ſchütteten das Kind mit dem Bade aus und man hat mit Recht ihr Chriſtentum „peinlich dürftig" nennen können (Jülicher, Die chriſtl. Religion [D. Kultur der Gegenwart I, 4, Leipzig 1905] S. 100). Die alte Religion, die ſie nur in den Mythen zu finden meinten, erſchien ihnen als Blödſinn, die alte Philoſophie Thorheit und Trug oder im beſten Falle ein kümmerliches Plagiat der bibliſchen Weisheit. Und daneben ſollte nun dennoch zugleich das Chriſtentum als die vollkommenſte Philoſophie erwieſen und ſein Recht durch einen Vergleich völlig inkongruenter Größen behauptet werden. Dem gegenüber haben die Gnoſtiker den Charakter des Chriſtentums als einer Erlöſungsreligion auf das energiſchſte feſtgehalten. Was ſie ſuchen und vermitteln zu können meinen, iſt die Überwindung der Welt, dieſes Inbegriffs von Sünde, Tod und Teufel, und die Gemeinſchaft mit Gott.

Die Gefahr, die trotzdem in dieſer Gnoſis lag, iſt von der Kirche inſtinktiv erkannt

worden. Der Dualismus, der durch sie verewigt wurde und der dem Denken jener Zeit durchaus nicht anstößig erschien, drohte den Monotheismus zu zerstören und einen Ditheismus an die Stelle zu setzen, dessen Konsequenzen an der Lehre Marcions deutlich werden. Und die Auflösung alles Geschichtlichen, seine Verflüchtigung zum bloßen Bild und Gleichnis, zu einem rein zufälligen Faktor in dem großen und ewigen geistigen Emanations- und Erlösungsdrama brachte die Gefahr, daß das Christentum den festen Boden der Wirklichkeit unter den Füßen verlor. Es mag sein, daß noch Valentin diese Gefahr abzuwenden vermocht hat, aber Männer wie Markus zeigen, daß sie früher oder später unabwendbar war. Von Spekulationen, personifizierten Begriffen und künstlich konstruierten Personen aber kann keine Religion auf die Dauer leben.

So berechtigt daher der Kampf gegen diese Gnosis war, so läßt sich doch bei rückschauender Beurteilung nicht verkennen, wie viel segensreicher Keime die Bewegung in sich schloß, die später in der Kirche zur Entfaltung gekommen sind. Wieweit Valentin für die kirchliche Organisation vorbildlich geworden ist, läßt sich nicht mehr erkennen, da wir über die Organisation seiner Gemeinden zu wenig wissen. Immerhin klingt seine Scheidung zwischen den Pneumatikern und Psychikern noch in der späteren Anschauung von einer doppelten Sittlichkeit in der Kirche wieder. Das Gebiet, auf dem die Folgen der Thätigkeit Valentins und seiner Schule am deutlichsten wahrzunehmen sind, ist die wissenschaftliche und erbauliche Litteratur. Gerade hierin scheint seine Schule mit besonderem Eifer thätig gewesen zu sein. Apokryphe Evangelienerzählungen und Apostelfahrten befriedigten in romanhafter Form das Lesebedürfnis des Durchschnittsgebildeten. Für die litterarischen Interessen der höher Gebildeten sorgten Oden; der Erbauung dienten Predigten und die wissenschaftliche Litteratur vertraten umfangreiche Werke exegetischen und systematischen Inhaltes. Es war kein Wunder, daß diese intensive litterarische Thätigkeit der Schule einen Ruhm verschaffte, der um so peinlicher für die Kirche sein mußte, als sie nichts Gleichartiges besaß. Derartiges zu schaffen war die dringende Aufgabe der nächsten Zeit.

In welchem Maße aber die kirchliche Litteratur, die zuerst verdiente, eine wissenschaftliche genannt zu werden, von Valentin und seiner Schule beeinflußt worden ist, zeigen Clemens und Origenes noch auf das deutlichste. Nicht nur, daß die Bekämpfung der valentinianischen Lehren offen oder versteckt die Werke Clemens' wie ein roter Faden durchzieht, er hat auch in nicht wenigen Fällen Bilder, Allegorien und Gedankengänge seinem Gegner abgelauscht, um sie gegebenenfalls zu verwerten. Die Kommentare des Origenes sind ohne Zweifel, wie derjenige zum Johannesevangelium zeigt, u. a. auch zu dem Zweck geschrieben, die gnostische Schriftauslegung zu verdrängen. Und wenn von ihm, in seinem späteren Alter wenigstens, massenhaft Predigten aufgezeichnet und herausgegeben worden sind, so wird auch dabei der Gegensatz gegen die seelenmörderischen Homilien der valentinianischen Schule mitgewirkt haben. An rhetorischer Kraft, an echtem Pathos war Valentin freilich dem Origenes überlegen. Aber dessen klare, in ihrer nüchternen Beweisführung eindrucksvollen Erörterungen, die nie die überlegene Einsicht des wahren Gelehrten verleugnen, werden gerade in den Kreisen nicht wirkungslos geblieben sein, für die jene valentinianischen Predigten eine Gefahr bildeten. Daß man auch das Mittel der Dichtung nicht verschmähte, beweist der Hymnus des Clemens Alex., auf dessen Bilderreichtum vielleicht auch valentinianische Poesie befruchtend eingewirkt hat.

Auf diese Weise hat die Kirche die Waffen der Feinde umgeschmiedet und mit ihnen die Gegner überwunden. Aber die Erinnerung blieb noch lange lebendig und als schon längst die letzten Reste verschwunden waren, hat sich die Gesetzgebung noch mit ihnen befaßt (Cod. Theod. X, 5, 65 § 2). **Erwin Preuschen.**

**Valentin, d. heilige,** 5. Jahrh. — AS z. 7. Jan. Bd I S. 368; Rettberg, KG Deutschlands I, S. 220 f. II, S. 133; Hauck, KG Deutschlands I³, S. 360.

Es giebt eine Anzahl von Männern des Namens Valentin, die in der alten Kirche und im MA. als Märtyrer verehrt wurden. In der Nähe Roms, an der Via Flaminia, liegt das Cömeterium des hl. Valentin, eines römischen Priesters, s. Kraus, Roma sott. S. 533 f. Der römischen Depositio martyrum ist sein Name noch fremd; dagegen findet er sich zum 14. Februar in mittelalterlichen Martyrologien, z. B. im Breviar. Einsidl. des 12. Jahrhunderts: Romae Valentini presbyteri, Spoliti Vitaliani item Valentini episcopi, AS Nov. II, 1 S. 20. Mit ihm zusammengeflossen, vielleicht ursprünglich identisch ist nicht nur der hier genannte Bischof Valentin von Spoleto, sondern auch der Bischof Valentin von Terni; im Martyr. Sangall. des 10. Jahrhunderts lautet der Eintrag: Romae Valentini epi., Interannis civitate Valentini

epi., a. a. O. Den Valentin von Terni kennt auch der Cod. Bern. des Martyrologium Hieronymianum, aber zum 14. April und nicht als Biſchof. Man befindet ſich hier alſo auf ſehr unſicherem Boden. Die Akten des Prieſters wie des Biſchofs ſind jung und unglaubwürdig. Im MA. feierte man den Valentinstag auch in Deutſchland, ſ. z. B. das unter Biſchof Wolfgang geſchriebene Regensburger Kalendarium bei Mehler, Der hl. Wolfgang S. 172. „St. Velten" galt als Schutzheiliger gegen die fallende Sucht. Zum 13. November hat das älteſte karthaginienſiſche Martyrologium den Eintrag s. Valentini, Gött. Abh. NF III, 3 S. 21. Aber von dieſem, wahrſcheinlich afrikaniſchen, Märtyrer wiſſen wir nichts als den Namen; er erſcheint auch im Cod. Bern. des Martyrol. Hieron., aber am 14. Februar (AS Nov. II, 1 S. 29: In Africa natale s. Valentini).

Sicherere Kunde als über dieſe und andere altkirchliche Märtyrer des Namens Valentin haben wir über einen gleichnamigen Biſchof, der in der ausgehenden altkirchlichen Zeit in Rätien thätig war. Freilich iſt auch ſie dürftig genug. Eine Notiz über ihn giebt Eugipius (ſ. Bd V S. 590, 31) im 41. Kapitel ſeiner Lebensbeſchreibung Severins. Danach war er Abt und Biſchof der Rätier und iſt er am 6. Januar eines nicht zu beſtimmenden Jahres geſtorben. Von der nachhaltigen Verehrung, welche ihm in einem nicht allzu beſchränkten Kreiſe zu teil wurde, giebt Venantius Fortunatus, V. Mart. IV v. 647 f., Kunde. Er weiß von Valentinskirchen in Noricum. Endlich hören wir in Aribos V. Corbin. 17 AMA XVIII, S. 262 von Valentins Grab in Mais bei Meran, alſo auf rätiſchem Boden. Hiernach wird man Valentin als einen in Rätien und dem benachbarten Noricum für die Ausbreitung des Chriſtentums ohne feſten Sitz thätigen Biſchof zu betrachten haben. Die Zeit ſeines Wirkens ergiebt ſich daraus, daß nach V. Sever. 41 ſein Schüler Lucillus um 480 ein Greis war: er wird alſo in der erſten Hälfte des 5. Jahrhunderts gewirkt haben. Die Reliquien Valentins wurden von Herzog Taſſilo von Baiern 768 nach Paſſau gebracht, V. Corbin. 35 S. 270. Seitdem nahmen Kirche und Bistum von Paſſau den hl. Valentin als einen ihrer früheſten Inhaber und Repräſentanten in Anſpruch. Die etwa dem Anfange des 11. Jahrhunderts entſtammenden Akten ſchildern Valentin als einen von Oſten her in die Gegend von Paſſau gekommenen Fremdling, der eine Zeit lang als Miſſionsbiſchof in dieſer Gegend gewirkt habe. Doch habe ſeine Predigt hier wenig genug ausgerichtet, und er ſei deshalb bei Papſt Leo I. darum eingekommen, ſeinen Biſchofsſitz in eine andere Gegend verlegen zu dürfen. Zweimal habe ihm Leo dieſe Bitte abgeſchlagen. Als er zum dritten Male endlich durchgedrungen, habe er ſich ſüdwärts in die Bergländer (montana), d. h. in die Tyroler Alpen zurückgezogen, und ſei hier bald darauf geſtorben. — Ähnlich lauten die Angaben einer bleiernen Tafel, die man im Jahre 1020 neben ſeinen Gebeinen gefunden haben wollte, und die angeblich im 5. Jahrhundert, kurz nach des Heiligen Tode, verfertigt wurde, in Wahrheit aber ſchwerlich vor dem 12. Jahrhundert entſtanden iſt.

(Zöckler †) **Hauck.**

**Valentinus**, Papſt 827, war der Nachfolger Eugens II. und Vorgänger Gregors IV.; er regierte kaum einen Monat; ſo berichten die ſog. Annalen Einhards, während die Biographie V.s im lib. pontif. von vierzig Tagen ſpricht. Nach derſelben war er ein geborener Römer de regione via lata, Papſt Paſchalis weihte ihn zum Diakon und erhob ihn ſpäter zum Archidiakon. **Hauck.**

**Valerian von Cemelium**, geſt. um 460. — L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I², Paris 1907, p. 290. 296. — Gallia christiana III² (1876), S. 1268. — Hist. litt. II, 328 f. — Tillemont, Mém. eccl. XV, 125. — Malnory, Saint Césaire évêque d'Arles Paris 1894, 43. 70. 251. — Die editio princeps von Jac. Sirmond: Sancti Valeriani episcopi Cemeliensis homiliae XX. Item epistola ad monachos, de virtutibus et ordine doctrinae apostolicae. Omnia nunc primum praeter unicam homeliam, post annos plus minus mille ducentos in lucem edita. Lutetiae Parisior. 1612, 8° (238 Seiten Text). — Verzeichnis der ſpäteren Ausgaben bei MSL 52, 783 ff. aus Galland X u. Schoenemann II. Der Abdruck 691—758 iſt nach Galland genommen. — Theophili Raynaudi S. J. Apologia pro S. Valeriano (MSL 52, 757—836) gegen den Vorwurf des Semipelagianismus (1633); N. Schack, De Valeriano seculi quinti homileta Christiano, Havniae 1814. — RQH 1892, S. 259; 1905, S. 77.

Die in der Südoſtecke Galliens gelegene civitas der Vedantier, welche die erſte Station in der Landſchaft Alpes maritimae für den aus Ligurien kommenden Reiſenden war, ehe er den eigentlichen Grenzfluß Varus paſſierte, überragte an Bedeutung des

am Meer gelegene Kaſtell Nicea (Nizza), hatte Amphitheater, Aquädukt, Thermen und ſtand unter einem Präfekten. Heute iſt ſie bis auf einen Hügel (Cimiez), der eine Kirche und eine Abtei trägt, verſchwunden; der alte Name war wohl Cemenelion. Einer der beiden einzigen dortigen Biſchöfe, deren Namen uns bekannt ſind, war Valerianus. Vielleicht iſt er der Verwandte des Eucherius von Lyon, an den dieſer ſeinen berühmten Bekehrungsbrief richtete (MSL 50, 711; vgl. Tillemont l. c.). Von ſeiner Amtsthätigkeit weiß man nur, daß er 439 an dem Konzil zu Riez, 452 an dem zu Vaiſon teilnahm (Hefele, Conciliengeſch. II², 289. 296), mit 18 anderen galliſchen Biſchöfen Leo d. Gr. gegenüber für den Primat von Arles eintrat (ſ. d. A. Bd II, 58, 22) und ſich gegen die Anſprüche des Theodor von Frejus erklärte (ſ. d. A. Fauſtus von Reji Bd V, 783, 10). Er iſt alſo Anhänger des Hilarius von Arles und des Fauſtus geweſen. Was ihm Bedeutung giebt, ſind aber ſeine Homilien. Bis 1612 war nur die unter Auguſtins Namen gehende de bono disciplinae bekannt, die 1601 von Melchior Goldaſt zu Genf als dem Valerian gehörig erwieſen und ediert war (MSL 52, 687). Sirmond fand in einer Corbejenſer Handſchrift 19 andere, die er demſelben Valerian zuſchrieb. Die äußeren Gründe dafür ſind nicht ſo ſchwach, wie Schack S. 15 angiebt. Allerdings werden ſie aber dadurch verſtärkt, daß, wie Schack zuerſt bemerkt hat, in den Flores doctorum des Thomas Hibernicus (geſt. 1289, vgl. Caſ. Oudin, Commentar. de scr. eccl. III [1722], 611 f.) Sentenzen aus unſeren Homilien einem episcopus Valerius zugeſchrieben werden, unter dem unſer Valerian zu verſtehen ſein wird (vgl. Flores doctor., Antv. 1558, p. 132. 453. 732). Leider verfährt Schack in dieſer Unterſuchung nicht ſorgfältig genug. — Die inneren Gründe für die Zuſammengehörigkeit der zwanzig Homilien (und des Briefes an die Mönche) erhalten einen bedeutenden Zuwachs durch die gleichartige Anwendung des Kurſus, des Rhythmus. Valerian hat ſeine Homilien mit allen Kunſtmitteln der galliſchen Rhetorenſchulen ausgeſtattet, ſeine Diktion weiſt überraſchende techniſche Feinheiten auf. Auch die Allitteration weiß er wirkungsvoll zu verwerten (vgl. z. B. MSL 52, 698 B). Dabei fehlt hier noch die bis zur lächerlichen Unnatur überladene Ornamentik der abſterbenden Rhetorenſchule des 6. Jahrhunderts (Avitus v. Vienne). V. ermüdet nicht durch gehäufte Oxymora, wie Petrus Chryſologus. Seine Dispoſition iſt ſtets klar (vgl. das Grundſchema bei Schack S. 48 ff.), wie bei Leo d. Gr.; aber er iſt viel farbenreicher als dieſer. Am glänzendſten iſt er in Schilderungen; hier erliegt er bisweilen der Verſuchung, durch Ausmalung länger zu feſſeln, als das Ebenmaß der Rede verträgt. Sein Wortſchatz iſt bedeutend, Abweichungen von den klaſſiſchen Wortbedeutungen ſind ähnlich wie bei Salvian und Chryſologus (Schack S. 56). Er citiert konſequent nur die Bibel und zwar durchgehends nicht nach der Vulgata (Schack S. 29 iſt grundfalſch). Den Seneca benutzt er ohne ihn zu nennen (vgl. Hom. II mit de providentia c. 1 ff.), wie auch ſein Stil dem des Seneca nachgebildet iſt. Die vorliegenden Homilien ſind als Sammlung ausgearbeitet und herausgegeben: der Schluß einer Rede bildet oft die Vorbereitung auf das Thema der nächſten (vgl. z. B. den Schluß von Hom. VI mit dem Thema von Hom. VII, auch Hom. I am Schluß mit Hom. II init.), und eine ſpätere Rede weiſt mehrfach auf eine frühere zurück (z. B. MSL 52, 711 B auf 708 B). — Daß Valerian von Gennadius nicht erwähnt wird, hat vielleicht in dem geringen Umfang der Sammlung ſeinen Grund. — Als Geſchichtsquelle ſind die Homilien wertvoll, weil ſie die Einſeitigkeit Salvians in der Zeitbeurteilung ergänzen; von den Barbarenkriegen wurde Cemenelion damals nicht direkt berührt; aber Züge von Kriegsgefangenen paſſierten oft die Stadt, und der Loskauf ſpielt in den Reden eine große Rolle. — Über die Theologie des V. iſt viel geſtritten worden, mit geringem Erfolg, da er dogmatiſchen Kontroverſen abſichtlich aus dem Wege geht. Dies ergiebt ſich beſonders aus der 12. Homilie de bono conservandae pacis. Im Zuſammenhang mit Pſ 133 warnt er davor, ſich von der Kirche zu trennen und legt ein kurzes trinitariſches Bekenntnis ab, das ziemlich modaliſtiſch lautet (vgl. Hom. III MSL 52, 702 B), aber ohne den geringſten Hinweis auf Rom oder ein Konzil oder des Traditionsprinzip des Vincentius von Lerinum; und unmittelbar darauf warnt er vor Streitluſt. Hom. VII MSL 715 B C wird Jeſ 58, 7 auf notleidende Juden, Häretiker, Heiden und Barbaren, wie auf Chriſten, bezogen. In der Gnadenlehre zeigt die viel erörterte Hom. XI den V. als Anhänger des Fauſtus von Riez, aber ohne alle Polemik gegen den Prädeſtinatianismus und ohne Ablehnung der innerlich wirkenden Gnade. Sein Standpunkt iſt von dem des Cäſarius von Arelate wenig verſchieden (vgl. Rev. bén. XXIII [1906], 367) nur daß jeder Einfluß Auguſtins fehlt. V. iſt vor allem Moraliſt, ſein Lieblingsgedanke iſt die Forderung der Disziplin, der Arbeit an ſich ſelbſt, im Aufblick zu Gott,

Chriſtus und den Märtyrern. Hom. XV—XVII nennen die Ortsheiligen des Biſchofsſitzes (Pontius, Nazarius, Celſus: vgl. AS 14. Mai III, p. 274—279. Hist. literaire II, 332; Gall. Christ. l. c.) nicht mit Namen, weiſt aber 745 B deutlich auf ſie hin. Charakteriſtiſch iſt der Satz: quamvis ... fides probata sanctificet, opus tamen est, ut sit qui ipsam fidem Domino supplici intercessione commendet. — Der Brief Valerians an die Mönche (MSL 52, 755 ss.) wird von einigen als Abtsſchreiben aufgefaßt, das nach Lerinum gerichtet geweſen wäre (Fabricius, Bibl. VI (1746), 782; Schack S. 8); aber Valerian war gewiß nicht Abt von Lerinum, ſondern er hat nur die dortigen consuetudines auf die Klöſter ſeines Gebietes übertragen, wie viele andere galliſche Biſchöfe (Malnory 251). Der Brief ſoll dieſe Gewohnheiten als apoſtoliſche rechtfertigen. — Das Todesjahr Valerians iſt unbekannt; Cemenelium wurde mit Nizza vereinigt und iſt durch Longobarden und Saracenen völlig zerſtört worden. Das raſche Sinken ſeines Biſchofsſitzes iſt wohl eine Haupturſache geweſen, daß manche Homilien Valerians früh unverdienter Vergeſſenheit anheimfielen oder unter fremden Namen verbreitet wurden, z. B. vielleicht des Petrus Chryſologus (hist. litt. II, 332) oder etwa des Eucherius. **Arnold.**

**Valerianus,** römiſcher Kaiſer 253—260. — Prosopographia imperii Romani ed. Deſſau II, p. 286; Tillemont, Histoire des empereurs t. III; Th. Bernhardt, Geſchichte Roms von Valerian bis zu Diokletians Tode, Berlin 1867; H. Schiller, Geſchichte der römiſchen Kaiſerzeit I, 2 Gotha 1883, S. 811 ff. — Die auf die Religionspolitik bezüglichen Quellen ſind dürftig; die wichtigſten ſind der Bericht des Dionyſius von Alexandrien (Euseb. VII, 10. 11), die Acta proconsularia Cyprians (Hartel III, p. CX) und der über das Reſkript vom Jahre 258 referierende 80. Brief (Hartel II, p. 839).

Publius Licinius Valerianus entſtammte einer vornehmen Familie und hatte ſich in militäriſchen und bürgerlichen Ämtern bewährt. In der blutigen Kataſtrophe, mit welcher die Uſurpation des Æmilianus gegen Gallus abſchloß, gewann er 253 den Purpur, indem in Rätien die Armee ihn als Auguſtus ausrief. Den troſtloſen Zuſtänden im Reiche und den kriegeriſchen Verwickelungen an den Grenzen bemühte er ſich nach Kräften zu begegnen, aber der gute Wille des Sechzigjährigen fand zu voller Auswirkung nicht mehr die notwendige Energie. Die Folge war eine unſichere Haltung und Nachgiebigkeit gegen fremde Einflüſſe. Sein Sohn und Mitregent Gallienus, der den Weſten des Reiches übernahm, war ſeinerſeits auch nicht geartet, dieſen Mangel auszugleichen.

In der Chriſtenfrage hatte Valerian unter Decius eine Haltung eingenommen und mit Aufwendung ſeines Einfluſſes ſo erfolgreich vertreten, daß die chriſtliche Überlieferung nicht mit Unrecht in ihm den eigentlichen Urheber der decianiſchen Verfolgung ſah (ſ. d. A. Bd IV S. 526 ff.). Mit dieſer Politik bricht er jetzt nicht nur, ſondern wendet den Chriſten ſein Wohlwollen in ganz beſonderem Maße zu. Öffentlich erfahren ſie ſeine Gunſt. In ſeiner nächſten Umgebung unter ſeinem Hofgeſinde waren die Bekenner der neuen Religion ſo zahlreich zu finden, daß man davon den Eindruck einer ἐκκλησία θεοῦ hatte (Dionyſius von Alexandrien bei Eus. H. E. VII, 10, 3). Wir ſind nicht in der Lage, die Motive dieſer Umſtimmung zu erkennen; nicht einmal Vermutungen ſind geſtattet. Die Situation iſt etwa dieſelbe wie in den Anfängen der Regierung Diokletians. Auch der weitere Verlauf der Dinge bietet inſofern eine Parallele, als in beiden Fällen eine chriſtenfeindliche Partei auf den Kaiſer Einfluß gewinnt und ihn zu Gewaltmaßregeln veranlaßt. Der Führer derſelben iſt hier der dem Herrſcher naheſtehende angeſehene General M. Fulvius Macrianus, ein Mann von geringer Herkunft, trotz eines körperlichen Fehlers — er hinkte — von glänzender militäriſcher Vergangenheit. Die Thatſache, daß er den ägyptiſchen Sacra vorſtand (Eus. VII, 10, 4), läßt ſeine bewußte religiöſe Stellung auf der entgegengeſetzten Seite erkennen. Der Kampf gegen das am Hofe mit Freundlichkeit behandelte Chriſtentum war damit von vornherein gegeben. Wenn jedoch unſere Quellen dieſen Geſichtspunkt ausſchließlich betonen, ſo iſt dies eine unzureichende Beurteilung. Zweifelsohne haben bei Macrianus, den damals ſchon hochfliegende, auf Uſurpation zielende Pläne erfüllten, auch politiſche Erwägungen mitgeſpielt, ſei es, daß er in den Chriſten ein Hindernis ihrer Verwirklichung fand oder daß er durch Erregung innerer Unruhen dem Kaiſer Schwierigkeiten zu bereiten ſuchte. Letzteres iſt wahrſcheinlicher; der General Poſtumus ging damals im Weſten denſelben Weg hinterliſtiger Praktiken Gallienus gegenüber.

Es gelang dem klugen und energiſchen Manne, den Kaiſer von der chriſtenfreundlichen Politik zu löſen. Im Jahre 257 erfolgte ein Reſkript, welches den Chriſten die

religiöſen Verſammlungen ſowie das Betreten der unterirdiſchen Begräbnisſtätten unterſagte und den Klerus in die Verbannung ſchickte (Eus. VII, 11, 1—17; Cypr. Acta procons. I). Daraus läßt ſich entnehmen, daß Macrianus das politiſche Moment, die Organiſation der Chriſtengenoſſenſchaft mit Erfolg ausgeſpielt hatte; der kaiſerliche Befehl zielte demgemäß dahin, den feſten, unkontrollierbaren Verband der Gläubigen zu zertrümmern, indem das Rückgrat desſelben, der Klerus, herausgenommen und zugleich die Möglichkeit öffentlicher oder heimlicher Zuſammenkünfte der Glieder beſeitigt wurde. Es wäre wertvoll zu wiſſen, wie die heidniſche Partei den chriſtenfreundlichen Kaiſer von der Staatsgefährlichkeit des Chriſtentums überzeugt hat. In der milden Faſſung des Reſkripts wirkt ſicherlich noch das frühere Wohlwollen Valerians gegen die Chriſten nach.

Indes ſchon 258 folgt ein neues Reſkript, das ganz in Anlehnung an die Religionspolitik des Decius jede Rückſicht fahren läßt. Biſchöfe, Presbyter und Diakonen ſollen ſofort hingerichtet werden, Perſonen des Senatoren- und Ritterſtandes zunächſt durch Degradation und Konfiskation beſtraft, dann im Falle andauernden Ungehorſams gegen das Opfergebot gleichfalls getötet werden. Den Frauen wird Einziehung des Vermögens und Verbannung angedroht. Die Chriſten endlich im kaiſerlichen Hofgeſinde (Caesariani) ſollen in Feſſeln zu Zwangsarbeit auf die kaiſerlichen Domänen verſchickt werden (Cypr. Ep. 80). Dieſes Edikt ſtellt die Unausführbarkeit und Erfolgloſigkeit des vorjährigen ſicher; daher wird jetzt ein anderes Verfahren verſucht, mit dem unter Decius ein gewiſſer Erfolg erreicht worden war. Wie ernſt man es damit nahm, bezeugt die Thatſache, daß die beiden größten Gemeinden im Weſten, Rom und Karthago ihre Häupter verloren. In einer Katakombe, wohin er ſich geflüchtet, wurde der Biſchof Sixtus von Rom ergriffen und an Ort und Stelle am 6. Auguſt 258 getötet (ſ. d. A. Bd XVIII S. 410); dasſelbe Geſchick ereilte Cyprian am 14. September (Acta procons.). Daneben zählt Rom als einen berühmten Märtyrer den Diakonen Laurentius (10. Auguſt). Die ſpaniſche Kirche nennt als Blutzeugen dieſer Zeit den Biſchof Fructuoſus von Tarragona und ſeine beiden Diakonen. Über Exekutionen im Oſten berichtet Euſebius VII, 12. Danach griff die Verfolgung auch in den Reichsteil des Gallienus ein, war alſo als eine allgemeine gedacht. In Wirklichkeit kamen die Repreſſionen nur an einzelnen Punkten zur Anwendung, und auch hier haben ſie den Beſtand der Gemeinden nicht zu erſchüttern vermocht. Überhaupt machen ſie, von wenigen Fällen abgeſehen, einen ſchwächlichen Eindruck. Die Nöte des Reiches nahmen die Regierung derart in Anſpruch, daß ihr für eine kraftvolle Religionspolitik weder Zeit noch Mittel blieben. Auch iſt fraglich, ob Valerian mit ganzer Überzeugung hinter den Reſkripten ſtand. Die Schonung, welche ſein chriſtliches Hofgeſinde im Vergleich zu den Senatoren und Ariſtokraten im zweiten Reſkript erfährt, giebt zu denken. Man muß jedoch bekennen, daß keine der ſog. Chriſtenverfolgungen ſo viele unbeantwortete Fragen in ſich trägt als dieſe.

Durch Verrat geriet der Kaiſer in die Hand des Perſerkönigs, der ihn bis zu ſeinem Tode in ſchimpflicher Gefangenſchaft hielt. Bald darauf ließ Macrianus ſeine beiden Söhne im Oſten als Kaiſer ausrufen, da ihm ſelbſt ſein körperliches Leiden die Annahme dieſer Würde verſagte. In den dadurch hervorgerufenen Kämpfen gingen alle drei unter. Der Nachfolger Valerians, Gallienus, hob ſämtliche chriſtenfeindliche Verfügungen ſeines Vaters, die zugleich unter ſeinem Namen gegangen waren (Cypr. Acta proc. 1, 4; Eus. VII, 11, 8), ſogleich auf (ſ. d. A. Bd VI S. 354 f.). **Victor Schultze.**

**Valeſius**, Heinr. (Henri de Valois, Seigneur d'Orcé), Hiſtoriograph des Königs, bedeutender franz. Gelehrter des 17. Jahrhunderts, geb. zu Paris 10. September 1603, geſt. ebenda 7. Mai 1676. — Litteratur: Hadrianus Valesius, De vita Henrici Valesii liber. Par. 1677, wiederholt 1740 in H. Valesii Emendationum libri V (ſ. u.); O. Bardenhewer, Patrologie[3], § 62, 7. 79, 2. 103, 1; H. Hurter, Nomenclator II[2], 170—73.

In der Schule der Jeſuiten zu Verdun, danach wie ſein Bruder Hadrian Valeſius in deren „Clermonter Collegium" in Paris erzogen, hatte V. u. a. den Petavius (ſ. o. Bd XV, 166) zum Lehrer der Rhetorik und trat mit dieſem wie mit Jak. Sirmond (ſ. o. Bd XVIII, 396) in freundſchaftliche Beziehung (ſ. Stanonik, Dion. Petavius S. 29 u. 110); beiden hielt er Gedächtnisreden, Paris 1651 und 1653. — Im Jahre 1622 ging V. nach Bourges, um Jurisprudenz zu ſtudieren, lebte dann ſieben Jahre als Parlamentsadvokat in Paris, gab aber 1630 die juriſtiſche Laufbahn auf, um ſich ganz den gelehrten Studien und wiſſenſchaftlichen Arbeiten zu widmen. Als Frucht derſelben erſchien zunächſt ſeine mit lateiniſcher Überſetzung und kritiſchen Anmerkungen verſehene, aus dem cod. Peirescianus herausgegebene editio princeps des Buches *περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*

der Auszüge aus griechischen Historikern, welche Kaiser Konstantinus Porphyrogennetus im 10. Jahrhundert hatte anfertigen lassen: Polybii, Diodori Siculi, Nicolai Damasceni ... Excerpta ex Collectaneis Constantini Aug. Porphyrogenetae, Paris 1634 (s. Krumbacher, Byz. Litt.-Gesch.², 258—260; Pauly-Wissowa RE. IV,1038). Verdient machte er sich auch durch seine kritische Ausgabe des Ammianus Marcellinus, Paris 1636, zweite verbesserte Ausgabe von seinem Bruder Hadrian V., Paris 1681. Seiner Ausgabe hatte V. zwei Stücke unbekannten Ursprungs hinzugefügt, deren erstes die Zeit von 293—337, das zweite die Jahre 474—526 umfaßte, welche als Excerpta Valesiana oder Anonymus Valesii noch heute allen Editionen des Ammianus beigegeben werden (s. W. Ohnesorge, Der Anonymus Valesii de Constantino, Kiel 1885, und D. J. A. Westerhuis, Origo Constantini Imperatoris, Campis 1906).

Seine Lebensaufgabe aber wurde eine neue kritische Ausgabe der griechischen Kirchenhistoriker, mit der er von dem Erzbischof Montchal von Toulouse im Namen des französischen Klerus 1650 beauftragt wurde; in drei Bänden erschienen Eusebii Pamphili ecclesiastica historia, libri de vita Constantini, Constantini oratio ad Sanctos, graece et latine cum annotationibus (Par. 1659; s. o. Bd V, 605), Socratis Scholastici et Hermiae Sozomeni Hist. eccles. (1668; s. o. Bd XVIII, 481), Theodoreti et Evagrii Hist. eccles. item Excerpta Philostorgii et Theodori Lectoris (1673), alle drei Bände vereinigt Amsterd. 1695, neu verbessert herausgegeben von W. Reading, Cambridge 1720 u. ö. Der König hatte die treffliche Ausgabe des Eusebius mit einer Jahrespension von 1200 Livres belohnt; die Pension vom französischen Klerus betrug 600, später 800 Livres. An der beabsichtigten Ausgabe der lateinischen Kirchenhistoriker (Sulpicius Severus, Rufinus u. s. w.) wurde V. durch den Tod gehindert. Seine kleinen Schriften, darunter mehrere unedierte, publizierte P. Burman jun. u. d. Titel: H. Valesii Emendationum libri V et de critica libri II (angefügt sind seine Orationes, vorausgeschickt die 1677 in Paris erschienene Vita Henrici Valesii von seinem Bruder Hadrian) Amst. 1740. **G. Laubmann.**

**Valla,** Laurentius, italienischer Humanist, gest. 1457. — Litteratur: Von Vallas Schriften sind zwei, jedoch nicht vollständige, Ausgaben erschienen: Basel bei H. Petri 1540 (1543) und Venedig 1592 fol. Eine Sammlung seiner Briefe hat Vahlen (s. u.) in Aussicht gestellt. „Tria Opuscula" hat ders. Wien 1869 neu herausgegeben. Monographische Bearbeitungen seines Lebens und seiner Schriften sind zahlreich vorhanden: ältere von Cristof. Poggiali (Piacenza 1790); Wildschut (Leiden 1830); Clausen (Kopenhagen 1861). Sodann: Vahlen, Laur. Valla (Wien 1864; Berlin 1870); ders., L. V. über Thomas von Aquino (Viertelj. Schr. für Kultur ꝛc. I, Leipzig 1886); C. G. Zumpt, Leben und Verdienste des L. V. (Schmidts Zeitschr. f. Gesch. Wiss. IV, S. 397 ff.); Monrad, Die erste Controverse über d. apost. Glaubensbekenntnis. L. V. und das Konzil zu Florenz (aus dem Dänischen, Gotha 1881); Mancini, Vita di L. V. (Firenze 1892); M. v. Wolff, L. V., sein Leben u. s. Werke (Leipzig 1893); Schwahn, L. V. Ein Beitrag zur Gesch. d. Humanismus (JD), Berlin 1896. — Vgl. Tiraboschi, Storia della Lett. ital. VI, 3; Ritter, Gesch. d. chr. Philos. V, S. 243 ff.; Ueberweg, Grundriß III, 11; Erdmann, Grundriß 239, 1; Reusch, Index I (Bonn 1882), S. 227; Burckhardt, Kultur der Renaissance; Pastor, Geschichte der Päpste Bd II; Voigt, D. Wiederbelebung des klass. Altert. (Berlin 1859), S. 222 ff. 311 ff. 3. Aufl. (1893), I, S. 460 ff.; Janitschek, Ges. der Renaissance (Stuttgart 1879), S. 10 ff.; Mancini, Vita di L. V., Firenze 1891. — Ueber diejenige Ausg. d. „Donatio", welche von Hutten besorgt wurde, vgl. Epist. Huttenii ed. Boecking I, Ind. bibl. 18; Plitt, Einleitung in die Augustana I, 181; über Vallas Konflikt mit der Inquisition s. Amabile, Inquis. di Napoli Bd I (1892), S. 73 ff. Im allg.: Gaspary, Gesch. der ital. Litteratur II. Bd (1888).

Laurentius Valla ist geboren zu Rom 1405 (nicht 1415, s. Mancini S. 4). Seine Familie stammte aus der Nähe von Piacenza; sein Vater, Luca della Valle, war Dr. juris utr. und Konsistorialadvokat beim päpstlichen Stuhle. Nach des Vaters frühem Tod übernahm ein Oheim seine Erziehung. Er lernte Latein und Griechisch bei den ausgezeichnetsten Lehrern (Leonardo Bruni aus Arezzo, Aurispa) wurde 1431 zum Priester geweiht und bewarb sich bei Papst Martin V. (gest. 1431) vergeblich um die Stelle eines apostolischen Sekretärs. Darauf zog er sich auf einige Zeit nach Piacenza zurück und publizierte hier seine erste Schrift, welche 1483 in Löwen, 1519 und 1540 in Basel unter dem Titel De voluptate ac de vero bono erschien (vgl. Mancini, S. 46 ff.). Noch in demselben Jahr erhielt er eine Lehrstelle der Eloquenz an der Universität Pavia, schrieb hier seine bahnbrechenden Schriften Quaestiones dialecticae, De libero arbitrio und De elegantiis latini sermonis, die offene Kriegserklärung des Humanismus gegen die boethianische Schullogik wie gegen die Barbarei des bisherigen Lateins. Dieser mutige

Angriff gegen die geheiligte Tradition brachte nicht bloß Philosophen und Theologen in Aufruhr, sondern auch mit den Juristen bekam V. Streit, weil er sie wegen ihres schlechten Lateins verhöhnte. Er verließ daher Pavia und führte mehrere Jahre lang ein Wanderleben in Mailand, Genua, Florenz, trat 1435 oder 1436 in den Dienst des bekannten Humanistenfreundes Alfons V., Königs von Aragonien, begleitete diesen auf seinen Kriegszügen, wurde 1437 von ihm zum Sekretär ernannt, mit dem Dichterdiplom beehrt und mit litterarischen Arbeiten beauftragt. Im Dienst wie unter dem Schutz des Königs, der damals zu den Anhängern des Basler Konzils und zu den Gegnern Eugens IV. gehörte, verfaßte V. um diese Zeit (c. 1440) dasjenige Werk, an das sich in der Folgezeit am meisten für ihn Ruhm und Fluch geheftet hat, die Declamatio de falso credita et ementita Constantini donatione. Als dann Alfons 1442 nach mehrjährigen Kämpfen das Königreich beider Sizilien gewann, zog V. mit ihm in Neapel ein, wurde von ihm mit Gunstbezeugungen überhäuft und wider seine Gegner in Schutz genommen. Noch vor der Publikation jener Schrift nämlich hatten sich dunkle Gerüchte über häretische Ansichten Vallas verbreitet; er hatte es gewagt, die Unechtheit des Briefwechsels Christi mit Abgarus (s. Bd I, 98), wie der sog. epistola Lentuli zu behaupten, die Identität des Dionysius von Athen mit dem Verfasser der areopagitischen Schriften zu bezweifeln, ja sogar die apostolische Abfassung des sog. Symbolum apostolicum zu leugnen. Ein Franziskaner Fra Antonio da Bitonto sah hierin einen Angriff auf das Fundament des Glaubens und donnerte in Predigten gegen ihn. Auch griffen die Gegner V.s Schrift De voluptate an: er habe die Lehre Epikurs verteidigt, die Tugenden für bloße Dienerinnen der Lust erklärt, er lehre nur drei Elemente, nur drei innere Sinne, nur acht Syllogismen, leugne die Verdienstlichkeit der Virginität und des mönchischen Lebens ꝛc. Man regte das Volk gegen ihn auf, veranstaltete Disputationen gegen ihn, belangte ihn vor dem erzbischöflichen Vikariat und verlangte von ihm einen förmlichen Widerruf. V. bestreitet die Kompetenz des Gerichtes: seine Feinde seien zugleich seine Ankläger, Zeugen und Richter; statt eines Widerrufs gab er nur die halbironische Erklärung ab, er glaube wie die Mutter Kirche. Als man ihn wegen eines dialektischen Satzes angriff, erklärte er: „die Mutter Kirche wisse zwar nichts hiervon, aber dennoch glaube er auch in diesen Dingen ganz wie die Kirche". Ja er scheute sich nicht, öffentlich über die Inquisitoren zu spotten, und wandte sich mit einer Klage an den König. Dieser gab den Inquisitoren seinen Unwillen zu erkennen, nannte sie falsche Ankläger und ungerechte Richter. Der Prozeß wurde eingestellt, den Mönchen Ruhe geboten (s. die Berichte V.s in seiner Apol. ad Eugenium Opp. p. 795; Antidoton c. Poggium Opp. p. 356). V.s Buch gegen die konstantinische Schenkung wurde nun erst recht bekannt, seit sich König Alfons offen als dessen Protektor erklärt hatte. Zum Ärger seiner Feinde beschäftigte sich V. jetzt auch mit dem Neuen Testament, tadelte die Übersetzungsfehler der Vulgata, führte ein Register über die Irrtümer des hl. Hieronymus, beschuldigte den hl. Augustin ketzerischer Ansichten über die Prädestination (s. Poggio Epp. im Spicil. Rom. IX, 642). Unterdessen hatte König Alfons mit Papst Eugen IV. seinen Frieden gemacht, hatte von ihm die Belehnung mit dem Königreich beider Sizilien erhalten und der Papst war den 28. September 1443 wieder in Rom eingezogen. V. wünschte in Familienangelegenheiten nach Rom zu kommen, wandte sich daher brieflich nach Rom an einen päpstlichen Kämmerer Ludwig 1444, schrieb auch an den Papst selbst, entschuldigte seine Schrift, jedoch ohne dieselbe zurückzunehmen, und bat um einen Salvus conductus. Er reiste darauf selbst nach Rom, aber die Gegner waren noch zu mächtig, man regt den Pöbel gegen ihn auf, nur durch rasche Flucht vermag er sein Leben zu retten. Er soll damals in Verkleidung über Ostia nach Barcelona geflohen sein; von da kehrte er nach Neapel zurück und richtete von hier aus eine Apologie an den Papst (s. Mancini, S. 188 ff.), da auch seine Freunde ihm rieten, die Pfaffen nicht ferner zu reizen, namque sacerdotum furor est insanus et ingens. So wurde Neapel zum zweitenmal sein Aufenthalt 1445 ff. Der König nahm sich auch jetzt wieder seiner an, ließ sich selbst von ihm im Lateinischen unterrichten und beauftragte ihn mit Übersetzung griechischer Autoren. Auch eröffnete er jetzt in Neapel eine Schule der lateinischen und griechischen Eloquenz, versammelte um sich zahlreiche Schüler und entfaltete eine reiche litterarische Thätigkeit. Aber auch hier fehlte es dem reizbaren und streitsüchtigen Gelehrten nicht an Gegnern; so bekam er Streit mit dem Genuesen B. Facius, mit seinem frühern Freund Antonio Beccadelli, genannt Panormita, und anderen. Dies verleidete ihm zuletzt den Aufenthalt in Neapel. Und als nach Eugens IV. Tod (Februar 1447) der gelehrte Humanist Thomas von Sarzana als Nikolaus V. (1447—1455) den päpstlichen Stuhl

bestieg, so eröffnete sich für V. die Möglichkeit, nach Rom zurückzukehren. Als er dem Humanistenpapst den ersten Teil einer lateinischen Iliasübersetzung als Ehrengeschenk darbrachte, fand er bei ihm freundliche und ehrenvolle Aufnahme, 1447 und 1448 eine Anstellung als **scriptor apostolicus**. Neue Erfolge, aber auch neue Kämpfe warteten seiner in Rom. Zuerst bekam er Streit mit Georg von Trapezunt, mit dem er seit 1450 als Lehrer der Rhetorik konkurrierte, doch blieb für diesmal der Kampf in den Grenzen des litterarischen Anstands. Um so leidenschaftlicher aber wurde sein Streit mit dem gewandtesten, aber auch bissigsten und boshaftesten unter den italienischen Humanisten, Franz Poggio Bracciolini, der sich von V. durch angeblich von ihm herrührenden Randglossen in seiner litterarischen Ehre gekränkt glaubte. Poggios **Invectivae in Vallam** und V.s **Antidoti in Poggium libri IV.** gehören bekanntlich zu dem Gröbsten, was je von litterarischer Polemik vorgekommen, da insbesondere Poggio seinen Gegner nicht bloß als Gelehrten und Stilisten angreift, sondern auch sein Privatleben und seinen sittlichen Charakter mit den maßlosesten Vorwürfen überhäuft, ihn als Betrüger, Dieb, Fälscher, Säufer, Jungfrauenverführer, Päderasten, insbesondere auch als gefährlichen Ketzer denunziert. Und das Wunderbarste dabei ist, daß nicht bloß zwei „Humanisten" es waren, die sich also traktierten, sondern daß auch diese litterarische Balgerei unter den Augen des Papstes vorging, dem sogar V. seine Gegenschrift dedizierte und der sich nicht bewogen fand dawider einzuschreiten. Ein Versöhnungsversuch des Humanisten Philelphus blieb erfolglos; beide Gegner nahmen ihren Haß mit ins Grab, ja der überlebende Poggio schämte sich nicht, seinen toten Feind noch durch bissige Grabschriften zu höhnen. In der Gunst des Papstes aber — Nikolaus V. sowohl als seines Nachfolgers Calixt III. (1455 ff.), der ihm von Neapel her persönlich befreundet war — hatte sich V. in seinen letzten Lebensjahren immer mehr befestigt, besonders durch Übersetzung griechischer Autoren, z. B. des Thucydides. Zu dem Amt eines **Secretarius apostolicus** verlieh ihm Calixt auch noch eine Domherrnstelle zu St. Giovanni in Laterano (Sept. 1455): hier, in der Pfarrkirche des Papstes, fand er denn auch seine Grabstätte, nachdem er im 51. Lebensjahr den 1. August 1457 gestorben war (nicht 1465, wie früher angenommen wurde s. Zumpt a. a. O. S. 402 ff.). — V. besaß einen lebhaften und beweglichen Geist, einen schlagfertigen Witz und gesunden Menschenverstand, gewandte Darstellungsgabe, ausgebreitete Kenntnisse, eine unermüdliche Arbeitskraft. Durch seine erfolgreiche Lehrthätigkeit, wie durch seine litterarische Fruchtbarkeit hat er zu dem italienischen **Rinascimento**, zu dem „Wiedererwachen der Wissenschaften", zur Neubelebung des philologischen, philosophischen, mittelbar auch des theologischen Studiums, zur Aufdeckung zahlreicher Irrtümer und Vorurteile, zur Begründung einer besseren Latinität und vor allem der historischen Kritik nicht wenig beigetragen. Den religiösen und kirchlichen Fragen steht er ebenso fremd gegenüber wie die Mehrzahl der italienischen Humanisten; aber doch ist sein Interesse weder ein bloß ästhetisches noch ein bloß antiquarisches wie bei den andern, sondern ein kritisches: das Ziel, das er mitten in einer tief im Autoritätsglauben steckenden Zeit verfolgt, war, die Wissenschaft loszureißen von den Fesseln hemmender Schultraditionen, von dem Druck infallibler Autorität. Er ist einer der ersten Vertreter des Rechts freier Forschung auf allen Gebieten, einer der Väter der biblischen und historischen Kritik, ein Vorläufer und Bahnbrecher moderner Geistesfreiheit, — und insofern immerhin, wie Bellarmin ihn nennt, ein **praecursor Lutheri**. Sein sittlicher Wandel war nicht sweniger als makellos, aber doch weit nicht so schlimm als Poggio ihn macht; sein Charakter litt an denselben Schwächen, wie die meisten seiner humanistischen Freunde und Gegner: er war eitel, streitsüchtig, neidisch und bissig gegen seinesgleichen, schmeichlerisch und unterwürfig gegen die Großen, ein vielseitiges Talent, aber kein großer Charakter.

Seine Schriften sind sehr zahlreich, und wenngleich erst mehrere Jahre nach seinem Tod das erste Buch in Rom gedruckt wurde, so ist er doch einer der ersten Italiener, denen die neue deutsche Erfindung zu gut kam: mehrere seiner Schriften haben noch im Lauf des 15. Jahrhunderts eine Reihe von Auflagen erlebt. So vor allem sein philologisches Hauptwerk **De elegantiis latinae linguae libri VI**, die seit 1471 in Paris, Venedig, Rom und sonst wiederholt gedruckt wurden; man zählt zwölf Ausgaben aus dem 15. Jahrhundert; über die epochemachende Bedeutung des Werkes s. Zumpt S. 413; Voigt S. 430. Wir übergehen die übrigen rein philologischen und historischen Schriften. Von theologischer und kirchenhistorischer Bedeutung aber ist vor allem die **Declamatio de falso credita et ementita Constantini donatione**, geschrieben 1440, sechs Jahre nach der Flucht des Papstes Eugen IV. aus Rom (Juni 1433), kurz nach dem Tode des Kardinals Vitelleschi

(geſt. 1. April 1440), den die Schrift als blutdürſtiges Ungeheuer bezeichnet, qui gladium Petri in Christianorum sanguine lassavit, quo gladio et ipse periit. (Hierdurch entſcheiden ſich die verſchiedenen Angaben über die Abfaſſungszeit.) Die Schrift iſt freilich mehr eine declamatio, wie der Verf. ſelbſt ſie nennt, eine ſtark oratoriſch gehaltene politiſche Tendenzſchrift, als eine hiſtoriſch-kritiſche Unterſuchung; die gelehrte Forſchung iſt nicht Zweck, ſondern Kampfmittel; mehr als die falſche Schenkungsurkunde intereſſiert ihn das moderne Papſttum mit ſeinen weltlichen Machtanſprüchen, denen er den förmlichen Krieg ankündigt. Indem er die Unechtheit der Urkunde, wie die Ungeſchichtlichkeit, ja Undenkbarkeit der Schenkung ſelbſt mit unerbittlicher Kritik erweiſt, fordert er zugleich ſeine Zeit- und Volksgenoſſen auf zum offenen Angriff auf den weltlichen Beſitz des Papſtes, damit der römiſche Biſchof durch Verzicht auf denſelben wiederum werden könne, was er ſein ſoll: Nachfolger Chriſti und Vater der Kirche, vicarius Christi non Caesaris, pater sanctus, pater omnium, pater ecclesiae. — Gedruckt wurde die Schrift zuerſt s. l. et a. Größere Verbreitung aber erhielt ſie erſt im 16. Jahrhundert durch die von Ulrich von Hutten im Jahre 1517 veranſtaltete, mit einer (ironiſchen) Vorrede an Papſt Leo X. verſehene Ausgabe (die Vorrede datiert aus Steckelberg bei Fulda vom 1. Dezember 1517, vgl. Strauß, Hutten, 2. Aufl., S. 215ff.; Hutteni Opp. ed. Böcking I, 18). Über den Inhalt vgl. K. B. (= Benrath) in Gelzers Monatsbl. 1866, S. 408ff. Über den Eindruck, den dieſe Schrift auf Luther gemacht hat, als ſie ihm im Februar 1520 durch einen Freund zukam, vgl. die Ausgabe ſeiner Schrift „An den Adel" von Benrath, Halle 1883, S. VIIf.; Luthers Urteil über V. vom März 1520 in der Resp. ad Lovan. theol., EA IV, 189: cui nec Italia nec universa ecclesia multis seculis similem habuit etc. Über eine Schrift „Anti-Valla" von Antonio Corteſe vgl. Paſtor a. a. O. S. 26 (1901).

Ebenſo bedeutend aber wie dieſe Schrift V.s für die hiſtoriſche Kritik, wurde für die Geſchichte der Exegeſe ſeine Collatio Novi Testamenti, eine Vergleichung der Vulgata mit dem Originaltext des Neuen Teſtaments und Verſuch zur Berichtigung der lateiniſchen Überſetzung aus dem Grundtext, 1444 verfaßt, aber erſt 50 Jahre ſpäter von Erasmus herausgegeben u. d. T. Annotationes in latinam N. T. interpr. ex collatione gr. exemplarium, Paris 1505, ſpäter von Revius, Amſterdam 1630 und in den Critici sacri — „die erſte Frucht der neuerwachten philologiſchen Studien für die Exegeſe" (ſ. darüber Mancini, S. 238ff.).

Für die Geſchichte der Ethik, der philoſophiſchen zunächſt, mittelbar aber auch für die theologiſche, iſt von Bedeutung V.s erſte Schrift De voluptate, libri III, geſchrieben 1431, dann in erweiterter Umarbeitung u. d. T. De vero bono 1433, eine Gegenüberſtellung der ſtoiſchen, epikureiſchen und chriſtlichen Moral nach dem Vorbild von Ciceros De finibus: vom irdiſchen Standpunkt betrachtet hätte Epikur recht; in Wahrheit aber ſeien beide Anſichten, die ſtoiſche Tugend- wie die epikureiſche Genußlehre, gleich mangelhaft, weil ſie beide das Leben nach dem Tode vergeſſen; die allein richtige Anſicht ſei die chriſtliche, das Ziel des irdiſchen Lebens der Gewinn der ewigen Seligkeit. — Einen Anhang oder Fortſetzung hierzu bildet das 1438—1442 geſchriebene Geſpräch De libero arbitrio, über das Verhältnis der menſchlichen Willensfreiheit zur göttlichen Allwiſſenheit, gerichtet gegen das fünfte Buch von Boëthius De consol. phil., gedruckt 1482, wiederholt herausgegeben, von J. Vadian, Baſel 1518; dieſe Schrift iſt es, auf welche Luther in ſeinem Streit mit Erasmus ſich beruft und auf welche ſeine Äußerung in den Tiſchreden ſich bezieht: „Valla iſt der beſte Wal, de libero arbitrio bene disputat"; dieſelbe Schrift iſt es aber auch, die Melanchthon in den ſpäteren Ausgaben der loci beſtreitet als eine Stoica opinio.

Von weiteren Schriften V.s, die ein theologiſches Intereſſe bieten, wären noch zu erwähnen ein Sermo de mysterio eucharistiae, eine Lobrede auf Thomas von Aquino und der von Vahlen edierte Dialogus de professione religiosorum (Wien 1869); vgl. dazu Paſtor a. a. O. S. 21 (1901).

Der neueſte Biograph, Mancini, giebt das folgende zuſammenfaſſende Urteil über Valla: Ein Unheil für ihn war es, daß er mit Poggio zuſammenſtieß, der ihn nun ohne Ruhe und Raſt über den Tod hinaus verfolgte. So hatte er deſſen Anhänger neben allen, welche im Sinne der Kurie ſchrieben, gegen ſich — was half es, daß er chriſtliche Grundſätze verfocht und der Wahrheit diente? Er als Vater der modernen Kritik hat deren dornenvolles Amt geführt nicht um es perſönlichen Intereſſen dienſtbar zu machen, ſondern um die Menſchheit höher zu bringen. Dabei hat er freilich in der eigenen Verteidigung nicht immer das rechte Maß eingehalten, hat in beleidigender Weiſe ge-

antwortet, wo er die Gegner durch die zwingende Kraft und Schärfe der Beweisführung hätte zum Schweigen bringen können. So hat er, eine glänzende Verkörperung italienischen Geistes, zu seiner Zeit die ihm gebührende Anerkennung nicht gefunden — aber jetzt nach vier Jahrhunderten räumt man ihm mit Recht eine Stelle ein unter den Großen, deren Leistungen in reichem Maße die menschliche Kultur gefördert haben.

**Wagenmann † (Beurath).**

**Vallombroſo, Orden von** ſ. d. A. Gualbert Bd VII S. 221.

**Vandalen,** zumal ihre Kirchenpolitik. — Quellen und neuere Litteratur. I. Victoris ... Vitensis historia persecutionis Africanae provinciae, rec. C. Halm, Berolini 1878 in MG, auct. ant. III, 1., rec. M. Petschenig (1881) im Wiener Corpus VII (zwei vortreffliche Ausgaben dieſer Hauptquelle der Geſchichte Geiſerichs u. Hunerichs); Procopius, de bello Vandalico, zumal I c. 1—9 incl., ed. Jac. Haury, Procopii opp. I, Lipsiae 1905, S. 307 ff.; die wenigſtens wahrſcheinlich von Vict. Vit. herrührende „Passio ... martyrum, qui apud Carthaginem passi sunt sub rege Hunirico VI Nonas", ed. Halm, S. 59—62; ed. Petschenig, S. 108—114 (hinter ihren Ausgaben des Vitenſers); vita s. Fulgentii Ruspensis, ed MPL, vol. 65, S. 117—150; Prosperi Tironis epitoma chronica, ed. Th. Mommsen, MG. auct. ant IX, Hydatii (nicht Idatii!) continuatio chronicorum Hieronymianorum ed. Th. Mommsen, MG. auct. ant. XI, pars I, Priscus und Malchus, Bonner Corpus hist. Byz.; Suidas, Lexicon s. v. *χειρίζω* ex Candidi Hist., Bonner Corpus p. 477; die „Notitia provinciarum et civitatum Africae, ed. Halm, S. 63—71; ed. Petschenig, S. 115—134 (hinter ihren Ausgaben des Vict. Vit.); Victor Tonnennensis, chron., ed. Th. Mommsen, MG, auct. ant. XI (1893), S. 184 ff., die Akten der Lateranſynode vom 13. März 487 bei Mansi VII, S. 1171 und Hefele, Conc.-Geſch. II², S. 614—616. Die Münzen der Vandalen, plumpe Nachahmungen des byzantiniſchen Typus, in dem gleichnamigen Büchlein von Julius Friedländer, Leipzig 1849, 68 S. nebſt zwei Kupfertafeln (Clichés davon bei Dahn, Urgeſch. I²) — hier wird auf der Grundlage von 7 Silber- und 18 Kupfermünzen der kgl. Sammlung von Berlin die Numismatik der nordafrikaniſchen Könige, abgeſehen von Geiſerich, von dem ſich echte Stücke nicht nachweiſen laſſen, beſchrieben — bieten mit vielleicht einer einzigen im Art. ſelbſt zu berückſichtigenden Ausnahme keinerlei hiſtoriſche bezw. kirchengeſchichtliche Ausbeute.

II. F. Papencordt, Geſch. der vandal. Herrſchaft in Afrika, Berlin 1837; Felix Dahn, Könige I, 2. Abteil., S. 146—265 und German.-roman. Urgeſchichte I², Berlin 1899, zumal S. 147—222; A. Ebert, Chriſt.-lat. Litteratur I², S. 455 ff. und ſonſt; Teuffel-Schwabe, Geſch. der röm. Litt. II⁵, S. 1176. 1206 f. 1238. 1254 f.; W. Pötzſch, Victor von Vita, Döbeln 1887; Stadler v. Wolfersgrün, Die Vandalen ... 406—77, Gymn.-Progr., Bozen 1883/84; A. Schwarze, ... äußere Entwicklung der afrik. Kirche, Göttingen 1892, zumal S. 153—183; F. Ferrère, De Victoris Vitensis libro etc. [Thesis Tolosana!], Paris 1898, 191 S.; Alb. Schönfelder, De Victore Vitensi [Breslauer Diſſert. 1899] ... 51 S. (unkritiſch, weil kirchlich befangen!); v. Pflugk-Harttung, Beliſars Vandalenkrieg, HZ, 61. Bd, Jahrg. 1889, S. 69—96; Ludwig Schmidt, Geſch. der Wandalen, Leipzig 1901, 203 S.; Gerh. Ficker, Zur Würdigung der Vita Fulgentii, Briegers ZKG XXI = 1901, S. 9—42; W. Krafft [geſt.], Art. Vandalen in dieſer PRE²; den demnächſt ebenda, 3. A. erſcheinenden Art. Vict. Vit.; endlich die Vandalica von Franz Görres. I. Abhandlungen: 1. Art. Chriſtenverfolgungen, F. X. Krauſſche RE. I, S. 215—288, zumal 258—282; 2. Kirche und Staat im Vandalenreich 429—534, DZGW X = 1893, S. 14—70; 3. Zur KG des Vandalenreiches, ZwTh XXXVI, S. 494—511; 4. Der echte u. d. falſche Victor von Cartenna, ZwTh IL = 1906, S. 484—494; II. Anzeigen: 1. von Schönfelder, ZwTh XLII = 1899, S. 635—639; 2. von Dahn, Urgeſch. I², ZwTh XLIII, S. 142—148; 3. von Ferrère, XLIII, S. 308—313; 4. von Ludw. Schmidt, GgA 1902, Nr. 10, S. 816—826.

Die Vandalen (eigentlich Wandalen) ſind nach der berühmten Stelle Prokops (De bello Vand. I, 2) Oſtgermanen oder vielmehr Goten im weiteren Sinne. In ihrer vorgeſchichtlichen meiſt noch wodaniſchen Zeit (bis etwa 370) beherrſchen ſie das Intereſſe durch die ſelbſt in den Tagen der großen Völkerwanderung merkwürdigen ausgedehnten Siedelungen von Nordoſten nach Süden und dann nach dem äußerſten Südweſten der römiſchen Welt. Welch eine Übervölkerung, welchen Raummangel, welch eine Leute- und Hungersnot verraten uns dieſe raſtloſen Kreuz- und Querzüge! Später (im 5. und 6. Jahrh.) bildet dann das Vandalenreich einen der römiſch-germaniſchen Mittelmeer-Staaten, auf den Th. Mommſens Ausdruck vom Dahinwelken der Blüten ohne Früchte ganz beſonders paßt.

Der ältere Plinius und Tacitus machen uns mit den nördlichſten Sitzen des Volkes zwiſchen Elbe und Weichſel bekannt. Zur Zeit des großen Markomannenkrieges (166 bis 181) ſind ſie nach Caſſius Dio bereits im heutigen Schleſien angeſiedelt. Kaum ein Jahrhundert ſpäter muß Kaiſer Aurelianus um 271 (nach Dexippus) ſchon die mittlere

Donau vor den nordiſchen Eindringlingen ſchützen. Um 330 von ihren nordiſchen Nachbarn hart bedrängt, erhalten ſie von Konſtantin dem Großen ſchützende Aufnahme auf dem rechten Donauufer in Pannonien, müſſen aber die römiſche Oberhoheit anerkennen und ein Reiterkontingent ſtellen. Um 407 verlaſſen Vandalen, Alanen, ein mit erſtern eng verbündetes noch immer rätſelhaftes, nach Ausweis der Namen ſicher nichtgermaniſches Volk, das urſprünglich an den Abhängen des Kaukaſus anſäſſig war, und ein ſuebiſcher Stamm dieſe Heimat und ſuchen nach furchtbarer Verheerung Galliens neue Wohnſitze in Spanien. Hier ſiedeln ſich die Vandalen an, zuerſt (409—423) vorzugsweiſe im Norden, in Gallăcien, dann (423—429) im Süden, in Bătica, dem heutigen Andaluſien. Das bisher wodaniſche Volk erhielt ſein arianiſches Chriſtentum durch Kaiſer Valens (364—378), der ja auch den Burgundern, ſowie den Weſt- und Oſtgoten (im engeren Sinne) ſeine Häreſie übermittelt hat (vgl. Dahn, Urgeſchichte I², S. 208). Es gab aber auch vereinzelte orthodoxe Vandalen, und mit Recht tritt Ludwig Schmidt (Wandalen a. a. O. S. 20 Anm. 5) der unbegründeten Meinung Stadlers von Wolffersgrün (a. a. O. Bozen 1884), Stilicho ſei Heide geweſen, entgegen. Der mächtige Miniſter des Kaiſers Honorius (395—408), wenngleich vandaliſcher Abkunft, war weder Heide noch Arianer, ſondern Katholik. Einem Wodaniſten, nimmt Schm. richtig an, würde der große Theodoſius wohl kaum ſeine Nichte (Serena) vermählt haben. Ich füge hinzu: der fromme Dichter Prudentius ſagt von Stilicho und Honorius im Gegenſatz zum Arianer Alarich: „Deus Christus utrique ...“ (c. Symmachum oratio, opp., Parmae 1788, II, v. 695—744 incl. [p. 196—198]; v. 708 ff.; v. 742—744, ibid. S. 198), ſtellt alſo die Konfeſſion Beider völlig gleich.

Über die religiöſen Anfänge Geiſerichs zutreffend L. Schmidt a. a. O. S. 34: „Daß er urſprünglich Katholik geweſen und nun [428] zum arianiſchen Glauben übergetreten ſei, iſt, wie der einzige Gewährsmann, Hydatius, ſelbſt vorſichtig bemerkt, nicht ſicher bezeugt (a. a. O. c. 89: ut aliquorum relatio habuit); auch an ſich aber ſcheint dieſe vielleicht erſt aus ſpäter Zeit ſtammende, wohl nur auf böswilliger Erfindung beruhende Verſion wenig glaublich.“

429 landete Geiſerich (König ſeit 427) mit nur etwa 80 000 Perſonen, darunter 50 000 Kriegern, an der nordafrikaniſchen Küſte; ob vom Militärſtatthalter Bonifatius infolge der angeblichen Ränke des Aëtius eingeladen, oder nicht, iſt ſtreitig. Das Vandalenreich datiert eigentlich erſt ſeit dem 19. Oktober 439; denn alsdann überfiel Geiſerich mitten im Frieden in erſichtlicher Verhöhnung des Vertrages von Hippo regius (in Numidien) vom 11. Februar 435 Karthago, plünderte dieſe Metropole gründlich aus und erhob ſie zu ſeiner Reſidenz. Im Juni 455 machte der Meerkönig — ſeit 440 bis faſt 475 ſtach er nämlich faſt alljährlich mit ſeiner aus überaus zahlreichen Kreuzern beſtehenden gefürchteten Flotte in See und verheerte die Küſten beider Kaiſerreiche — auch der alten Königin der Welt einen höchſt unwillkommenen Beſuch und plünderte ſie 14 Tage lang aus. Seitdem erſcheint der Recke als Gebieter von ganz Nordafrika, von Mauretanien bis zur Kyrenaika, ſowie der Inſeln Korſika und Sardinien, eines Teiles von Sizilien, endlich der Balearen und Pithyuſen. Die bekannte Überlieferung, wonach Geiſerich von der Kaiſerin Eudoxia zur Romfahrt eingeladen worden ſei, um ſie von der verhaßten ehelichen Verbindung mit dem Kaiſer Petronius Maximus, dem Mörder ihres Gemahls Valentinian III., zu befreien, bezeichnet Dahn „als nicht ausreichend verbürgt“, L. Schmidt, zutreffender als „eine Fabel“. Nach einer weitverbreiteten Annahme empfing Papſt Leo I. der Große am 2. Juni 455 den barbariſchen Sieger und bewog ihn durch ſeine Bitten, wenigſtens von Mord und Brand abzuſehen und ſich mit bloßer Plünderung zu begnügen. Dieſe Überlieferung iſt indes trotz ihrer ſcheinbar ſo authentiſchen Bezeugung durch den Chroniſten Proſper Tiro keineswegs unantaſtbar: „Haben wir auch keinen Grund, meint L. Schmidt, die Geſandtſchaft des Papſtes zu leugnen, ſo ſpricht doch manches dagegen, daß deſſen Einfluß es beizumeſſen geweſen, daß Rom von größeren Greueln verſchont blieb. In der Predigt wenigſtens, die Leo am 6. Juli nach öffentlicher, anläßlich des Abzuges der Vandalen abgehaltener Dankfeier gehalten hat, iſt nichts davon geſagt. Die Vandalen trachteten, wie die Goten Alarichs, in der Hauptſache nur nach Kriegsbeute; die Zerſtörung von Häuſern und Denkmälern wären daher meiſt zwecklos geweſen; dazu kam als wichtiges Moment die Ehrfurcht vor der Größe und Heiligkeit Roms, die allen Germanenfürſten eigen war.“

Das afrikaniſche Vandalenreich bei ſeiner beiſpielloſen Iſoliertheit im äußerſten Süden der antiken Welt krankte am meiſten von allen germaniſch-arianiſchen Mittelmeerſtaaten an dem doppelten inneren Gegenſatz, dem nationalen und zumal dem religiöſen; denn nirgends

waren die Beziehungen zur romaniſchen Bevölkerung ſo ſchroff. Geiſerich ſtieß in ſeiner neuen Heimat auf zwei vorherrſchende Stände, den geiſtlichen Adel, die Biſchöfe, und den weltlichen, die Latifundien-Beſitzer, die ſog. possessores. Beide wurden als Hauptſtütze des katholiſchen Imperiums von den Vandalen ſyſtematiſch unterdrückt, erſtere mit Abſetzung, Verbannung, ja ſogar zuweilen mit dem Tode beſtraft, letztere gezwungen, auf ihren Grundbeſitz ganz oder doch großenteils zu Gunſten der Sieger zu verzichten. Das waren die sortes Vandalorum, die vandaliſchen Siedelungen, aus Schlauheit mit Rückſicht auf die geringe Kopfzahl der Eindringlinge zumeiſt auf die Prokonſularprovinz mit der Hauptſtadt Karthago beſchränkt. Wenn nun Geiſerich als Symbol loyaler Unterwerfung unter das Barbarenjoch die arianiſche Wiedertaufe heiſchte und überzeugungsfeſte Katholiken maßregelte, ſo handelt es ſich da weniger um religiöſe als um politiſche Verfolgungen. Übrigens ſchonte er ſeine orthodoxen Unterthanen, wenn er zu beiden Kaiſerſtaaten bezw. nach Untergang des weſtrömiſchen Reiches zu Byzanz allein in beſſeren Beziehungen ſtand, ſo 454—457 auf die Fürbitte des Kaiſers Valentinian III. — damals geſtattete er der viele Jahre lang verwaiſten hauptſtädtiſchen Katholikengemeinde ſogar die Wahl des Deogratias zum Biſchof (24. Okt. 454) — (vgl. Vict. Vit. I, c. 8 bezw. I, c. 24 mit App. ad Prosp. Tir. Chron. und der vita s. Fulgentii Ruspensis c. I, Nr. 4, ed. MPL, vol. 65, S. 119), ſo 475 bezw. 476—477 in Zuſammenhang mit dem mit Kaiſer Zeno abgeſchloſſenen ſog. ewigen Friedensvertrag, der bis zur Kataſtrophe von 533/34 die Grundlage des Verhältniſſes der Vandalen zu Oſtrom bildete, ohne indes dieſesmal auch in die Wahl eines hauptſtädtiſchen Oberhirten zu willigen (vgl. Vict. Vit. I, c. 17 bezw. I, c. 51, Excerpta ex Malchi hist. c. 3, ed. Bonn., S. 260 f., Priscus, p. 216 ff., c. 7, Procop. a. a. O. I, c. 4. 7). Jedenfalls in einer dieſer beiden Friedensperioden, wahrſcheinlich in der früheren, ließ der Biſchof Victor v. Cartenna (in der Mauretania Caesariensis) nach Gennadius, De vir. ill. c. 77 ed. Bernoulli dem Meerkönig eine (leider verloren gegangene) geharniſchte Widerlegung des Arianismus überreichen, ohne im mindeſten deshalb beläſtigt zu werden! 476 überließ der König ſodann in einem Vertrage dem thatſächlichen Beherrſcher Italiens, Odovakar, den größten Teil Siziliens gegen einen Jahreszins (ſ. Vict. Vit. I, c. 4 bezw. I, c. 14), und ſo ſtarb der gewaltige Germanenfürſt hochbetagt am 25. Januar 477, verſöhnt mit allen Gegnern, die er während ſeiner langen ſturmbewegten Laufbahn ſo bitter bekämpft hatte, im Frieden mit beiden Kaiſerreichen, wie mit den Katholiken (ſ. Vict. Vit. I, c. 17 bezw. 51; II, c. 1). Packend iſt die Charakteriſtik und der Vergleich mit Theodorich d. Gr. bei Dahn (Urgeſch. I², S. 159). „Geiſerich iſt eine der gewaltigſten Geſtalten der Völkerwanderung ... Dem großen Theodorich ſteht der Vandale gegenüber wie dem milden Tag die blutige Nacht ... Wenn ſein (Geiſerichs) gefürchtetes Raubſchiff in See ſticht, bezeichnet er dem fragenden Steuermann kein beſtimmtes Ziel, ſondern läßt ſich von Wind und Wellen gegen ſolche Menſchen tragen, denen Gott zürnet (vgl. Procop. a. a. O. I, c. 5) — ein echt ſagenhafter Zug, der die Auffaſſung der Zeit hier wiederſpiegelt; wie ſein ſchrecklicher Bundesgenoſſe, der Hunne Attila, auf dem Feſtlande, ſo ward der vandaliſche Seekönig ein Schrecken der Völker, eine Geißel für die Meere." Hierzu bemerkt L. Schmidt a. a. O. S. 70 Anm. 2 nicht unzutreffend: „Die Anekdote mag richtig ſein, hat aber jedenfalls ihren Grund darin, daß Geiſerich das Ziel ſeiner Expedition ſorgfältig geheim hielt." Den Charakter des großen Vandalen ſchildert Victor von Vita mit Bewußtſein als den eines Unmenſchen, der mit der Parität eines Tyrannen gegen ſeine romaniſchen und germaniſchen Unterthanen mit gleicher Grauſamkeit wütet! Aber die hohe ſtaatsmänniſche Bedeutung des Meerkönigs, abgeſehen von ſeinen Religionsverfolgungen, die man mit Dahn (Könige I, S. 244 f.) als ſittlich und politiſch gleich verwerflich anzuſehen hat, iſt durch Jordanis und die wackeren Byzantiner Priscus, Malchus und Procopius und ſogar durch gelegentliche Zugeſtändniſſe des Vitenſers ſelber (z. B. I, c. 4. 8. 17 bezw. I, c. 13. 14. 24. 51), bezeugt. Aber auch ſittliche Vorzüge des Vandalenkönigs laſſen ſich quellenmäßig belegen. Daß er die altgermaniſche Vorliebe für die Tugend der Keuſchheit in keiner Weiſe verleugnet, beweiſt das begeiſterte Lob des „Jeremias" jenes Zeitalters, Salvianus, wo es (De gubern. Dei l. VII, c. 20—22, § 84—100, ed. Halm, MG-Ausgabe auct. ant. I, 1 [1877], p. 99—102) u. a. heißt: „Bei den Goten ſind nur die Römer unkeuſch, bei den Vandalen nicht einmal die Römer!" Anderſeits handelt es ſich lediglich um eine römiſche Verleumdung, wenn Sidon. Apollin. (Carm., Panegyricus V, v. 327 ff., ed. Luetjohann [MG-Ausgabe], S. 195 f.) ſchon zu 458 von Geiſerich berichtet, daß er träge und korpulent geworden ſei, durch Buhlerinnen zu Grunde gerichtet. Denn erſtens widerſpricht dem angeblichen Marasmus des Vandalen der geſchichtliche Zu-

ſammenhang: Noch 467 entfaltet der „ſchwerfällig gewordene" Monarch eine ungewöhnliche, an einen noch jugendlichen Recken gemahnende Thatkraft (ſ. Procop. a. a. O. I, c. 6), und mindeſtens bis 474 leitet er mit alter Kraft alle Raubzüge perſönlich. Sodann rührt dieſe Beſchuldigung von einen Autor her, der nach Ausweis ſeines Briefwechſels einen geradezu fanatiſchen Haß gegen alles Germanentum förmlich züchtet. Daß ferner Geiſerich wahre Tugend auch an Romanen zu ſchätzen wußte, erhellt aus der großen Auszeichnung und Achtung, mit der er den hochherzigen Friedensvermittler des Kaiſers Zeno, den Patrizier Severus, behandelt, einen wahrhaften Ehrenmann, der es ſogar verſchmäht, vom König die den Geſandten nach damaliger Sitte zukommenden Geſchenke anzunehmen und als einzige Gunſt ſich die unentgeltliche Freilaſſung der Kriegsgefangenen ausbittet und auch erhält. Dieſer wackere Epigone des Römertums iſt bisher leider nur durch Malchus, Hist., S. 260 f., c. 3 bezeugt. Endlich erinnert Ludw. Schmidt a. a. O. S. 100 mit Fug an „die Geſinnung, die er [Geiſ.] [laut dem Vitenſer] gegen ſeine Gefolgsgenoſſen an den Tag legte, indem er dieſelben auf dem Totenbette ſeinem Nachfolger empfahl".

Hunerich, des großen Geiſerich unfähiger unwürdiger Sohn (reg. vom 25. Januar 477 bis Dezember 484), der arianiſche „Torquemada", ſchonte anfangs aus Furcht vor Byzanz die Katholiken, genehmigte (481) ſogar die Wahl des Eugenius zum Biſchof von Karthago, verfolgte ſie aber ſeit 482, noch mehr in den Jahren 483 und 484 auf unerhört grauſame Weiſe; den größten Grad erreichte dieſer Sturm freilich erſt ſeit Mitte 484. König Guntamund (reg. 484—496) ſchonte die Orthodoxen wieder, und deſſen Nachfolger, der geiſtvolle, für ſeine Zeit hochgebildete Thraſamund (reg. 496—523), wie Leovigild, ein arianiſcher „Julian", begnügte ſich wenigſtens mit unblutigen Maßregelungen, wie Verbannung der hervorragendſten Biſchöfe. Hilderich (reg. 523—530, geſt. 533), Hunerichs und der weſtrömiſchen Kaiſertochter Eudokia ſchon betagter (geb. wahrſcheinlich 456) ſanfter katholikenfreundlicher Sohn, gewährte unbedingte Religionsfreiheit (vgl. Procop. I, c. 9, vita s. Fulg. c. XXVIII, § 59, c. XIX, § 60 und Vict. Tonnenn. ed. Th. Mommſen, p. 196 f.). Jetzt fanden auch wieder katholiſche Synoden auf afrikaniſchem Boden ſtatt, und zwar gleich anfangs (523/24) in der byzaceniſchen Provinz zwei, zu Junca und Sufes, und 525 ein größeres Konzil in der Zeugitana, zu Karthago ſelbſt unter dem Vorſitz des Biſchofs Bonifatius (ſ. Hefele, Conc.-Geſch. II², S. 710—715). Manche Prälaten ſcheinen auf den erwähnten Synoden eine unwürdige, lächerliche Rolle geſpielt zu haben: „Kaum waren die afrikaniſchen Biſchöfe aus dem Exil zurückgekehrt und von der Verfolgung befreit, ſo brachen Rangſtreitigkeiten unter ihnen aus" (Hefele II², S. 703 und 711 Anm. 5). Hilderichs Friedenspolitik iſt ſchwerlich auch epigraphiſch bezeugt, wie Schwarze a. a. O. S. 172 annimmt [ſ. Franz Görres, Kirche und Staat im Vandalenreich, S. 67 Anm. 3], aber vielleicht numismatiſch [ſ. die Münze mit der Aufſchrift „Hildirix Rex | Felix Kart(hago)]" bei J. Friedländer, S. 30 und die Kupfertafel I [faſt Mitte rechts]). Hilderichs, ſich an das bereits von einem Juſtinian (ſeit 518) geleitete Byzanz anlehnende, ſich noch dazu mit den Oſtgoten, den natürlichen Verbündeten der Vandalen, verfeindende Politik, beförderte im Bunde mit der ſeit Geiſerichs Tod ſtets zunehmenden Verweichlichung des Volkes die Kataſtrophe. Sein gleichfalls ſehr bejahrter Vetter Gelimer (Geilamir), der das Panier des nationalen Arianismus hochhielt, ließ ihn abſetzen und ſpäter ermorden (530 bezw. 533, vgl. Procop. I, c. 9 und Vict. Tonn., ed. Mommſen, S. 196 f.). Aber er ſelbſt unterlag ſchon 533/34 in den Schlachten bei Decimum und Tricameron der genialen Kriegsführung des Helden Beliſar. Nordafrika nebſt den Inſeln wurde als „Exarchat Karthago" eine byzantiniſche Provinz, bis es (709) dem Siegeslauf des jugendlichen Islam unterlag. Der letzte Vandalenkönig, ein ſeltſam beſaiteter, romantiſch veranlagter, ſchon an das viel ſpätere Rittertum erinnernder Charakter, vom Sieger ſtandesgemäß behandelt, erhielt reichlichen Grundbeſitz in Galatien. Auf die ihm gleichfalls angebotene höchſte Ehrung, die Byzanz gewähren konnte, den Patriciat, mußte er freilich infolge ſeiner ehrenhaften Weigerung, den Arianismus abzuſchwören, verzichten (vgl. Procop., Bell. Vand. I, c. 9—25, II, c. 1—9, App. Prosp. Tir. p. 312. 329; Vict. Tonn. ed. Mommſen, p. 198, Corippus, Johannidos seu de bellis Libycis l. I, v. 381 ff.; l. III, v. 17 ff., 198—264, rec. Joſ. Partſch 1879, MG-Ausg. auct. ant. nebſt Pflugk-Harttungs lediglich in militäriſch-techniſcher Hinſicht verdienſtlichen Erläuterungen, „Beliſars Vandalenkrieg" a. a. O.).

Geiſerichs ſog. Teſtament iſt das von ihm den benachbarten Maurenſtämmen entlehnte Thronfolge-Geſetz, der ſog. Seniorat, wonach in ſeiner (der asdingiſchen) Dynaſtie nicht regelmäßig dem Vater der Sohn folgen, ſondern ſtets der älteſte Deſcendent in direkter

Abstammung von ihm (Geiserich) selbst die Krone erben sollte. Zweck dieser Verfügung war, wie in dem damit übereinstimmenden osmanisch-türkischen Hausgesetz, der Rassenverweichlichung vorzubeugen (vgl. Viet. Vit. II, c. 5 bezw. II, 13 und Procop. I, c. 7); er wurde in beiden Staatenbildungen nicht erreicht.

L. Schmidt a. a. O. S. 151 f. erledigt in befriedigender Weise eine interessante, mit dem Untergang des Vandalenreiches zusammenhängende anthropologisch-psychologische Streitfrage: „Daß in den den Byzantinern unzugänglichen Landesteilen einzelne Splitter [der Vandalen] sich erhielten, ist nicht ausgeschlossen, aber von größerer Zahl waren dieselben sicher nicht. Thatsache ist allerdings, daß ein großer Prozentsatz der heutigen Berberbevölkerung in Marokko, am Rif, in den Gebirgen Aures und Großkabyliens, sowie auf den Kanarischen Inseln blondes Haar und blaue Augen hat (Tissot, Geogr. I, 403); aber die wiederholt, zuletzt von Löher (Das Kanarierbuch, München 1895) vertretene Ansicht, daß dies auf germanische, speziell vandalische Mischung zurückzuführen sei — nach Löher sollen die Wandschen auf den Kanarischen Inseln Nachkommen der dorthin geflohenen Vandalen sein, — muß als unbegründet verworfen werden". In der That, die nordafrikanischen Vandalen waren niemals zahlreich, und das Evakuationssystem der byzantinischen Regierung wurde nach Prokop gründlich durchgeführt (vgl. L. Schmidt, S. 148 ff.). (**Wilh. Krafft** †) **Franz Görres.**

**van Til** s. Til Bd XIX S. 775.

**Variata** s. d. A. Augsb. Bekenntnis Bd II S. 249, 10.

**Variationsrecht.** — Schlesinger, Die Variationsbefugnis des Kirchenpatrons in der ZKR XIX, 91; Silberstein in Archiv für k. KR. 61, 3 ff.

Variationsrecht (jus variandi) nennt man das Recht des Laienpatrons nach einer bereits erfolgten Präsentation, innerhalb der ihm gesetzlich zustehenden Präsentationsfrist noch einen anderen Kandidaten dem zur Bestätigung berechtigten geistlichen Oberen in Vorschlag zu bringen (c. 5. 24. 29 X. de iure patronatus [III, 38]. Argum. c. 4 X. de officio iudicis ordinarii [I, 31]. Dem geistlichen Patron ist diese Befugnis abgesprochen und nur in dem Falle, daß er in entschuldbarer Weise ein unfähiges Subjekt präsentiert hat, eine neue Präsentation gestattet (c. 20. 25 X. de electione [I, 6] c. 18. 26. cod. in VI° [I, 6]). Über den Grund dieser Verschiedenheit ist man nicht einig. Er liegt wohl weniger darin, daß das vom Geistlichen geübte Präsentationsrecht aus dem Gesichtspunkte einer Kollation aufgefaßt wird, als weil den Geistlichen mehr Einsicht zugetraut wird, ihnen zur Wahl auch eine größere Frist (sechs Monate) als den Laien (vier Monate) bewilligt ist und eine wechselnde Meinung für sie weniger geziemend ist.

Was nun die Befugnis des Laienpatrons betrifft, so hängt es von seinem freien Ermessen ab, ob er von derselben Gebrauch machen will oder nicht. Dabei entsteht die Frage, ob der Patron berechtigt ist, durch solchen Vorschlag den zuerst Präsentierten auszuschließen, so daß derselbe vom geistlichen Oberen nicht mehr bei der Institution berücksichtigt werden dürfte (sog. privative Variation), oder ob es dem Oberen frei steht, aus sämtlichen Präsentierten denjenigen zu bestätigen, welchen er für den geeignetsten hält (sog. kumulative Variation). Über diesen Fall scheint sich schon zeitig eine entgegengesetzte Auffassung gebildet zu haben, da die Sache nicht völlig klar ist: denn, indem die Glosse zum c. 24 X. de iure patronatus ad v. alium deklariert: „Dando secundum videtur recedere a priori, sicut ille, qui plures constituit procuratores diversis temporibus" scheint damit die privative Variation verteidigt zu sein, obgleich dies doch nicht unbedingt der Fall ist, indem die Glosse nicht ausspricht, daß der Bischof gebunden sei, dem Willen des Patrons zu folgen. Dagegen entscheidet bestimmt die Glosse zum c. un. de iure patronatus in VI°. Nota 3: „Laicus potest unum praesentare, postea alium accumulative, et sic potest variare et Dioecesanus potest acceptare, quem voluerit" für die kumulative Variation. Dieser letzteren Ansicht schließt sich die spätere Doktrin und Praxis schlechthin an (die Kommentatoren zum Titel de iure patronatus, von denen Fagnanus zum cap. 24 X, cit. mit Bezugnahme auf Lambertinus es als communis opinio canonistarum et legistarum bezeugt, verb. Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. ius patronatus. Art. IV, nro. 45; van Espen, Ius eccles. universale P. II. sect. III. lit. VIII. cap. V.

Bestritten ist auch, ob dem Patron eine mehrfache Variation gestattet ist. Eine be-

ſtimmte Entſcheidung darüber enthält das gemeine Recht nicht, da die Clem. 2 de iure patronatus (III, 12) von dieſer Frage nicht handelt. Dem kirchlichen Intereſſe widerſpricht es aber gar nicht, im Gegenteil, es entſpricht demſelben vielmehr, daß dem Biſchofe eine größere Auswahl von Perſonen geſtattet wird und daher erklären ſich die Kanoniſten auch mehr für, als wider die wiederholte Variation. (H. F. Jacobſon †) Sehling.

Vasa sacra ſ. d. A. Gefäße, gottesdienſtliche Bd VI S. 412—415.

**Vatablus,** Franz, geſt. 16. März 1547. — Aug. Calmet, Bibliothèque sacrée IV, 1; Jöcher, Gelehrten-Lexikon IV, 1466; Biographie universelle LXVII, 569 f.; Nouvelle biographie générale XLV, 989.

François Watebled (auch Gaſtebled und Ouateblé) iſt geboren in dem Städtchen Gamaches (Picardie, Depart. Somme), war dann Pfarrer zu Bramet im Valois. Franz I. ernannte ihn zum Profeſſor des Hebräiſchen am Collège de France, dann auch zum Abt von Bellozane. V. ſelbſt hat nichts veröffentlicht; ſeine Überſetzung der Parva Naturalia des Ariſtoteles iſt erſt 72 Jahre nach ſeinem Tode in Duvals Ausgabe des Ariſtoteles gedruckt worden; Aristotelis meteorologicorum libri quattuor erſchien in Lyon 1548. Die Bedeutung des V. liegt in ſeiner akademiſchen Wirkſamkeit. Er hat ſich um das Aufblühen des Studiums des Hebräiſchen in Frankreich verdient gemacht. Da er außer gründlichen Kenntniſſen auch die Gabe guter und lehrhafter Darſtellung beſaß, hatte er einen großen Kreis von Zuhörern. Hauptſächlich aus den Nachſchriften dieſer Zuhörer (Bertin le Comte wird namentlich erwähnt) nahm Robert Stephanus das Material zu den Anmerkungen, welche er ſeiner im Jahre 1545 (Paris 8°) erſchienenen Bibelausgabe beifügte. (Dieſer ſehr ſeltene Druck enthält außer der Vulgata auch die 1543 in Zürich veröffentlichte lateiniſche Bibelüberſetzung von Leo Jud, Th. Bibliander u. a.). Wie weit Stephanus in die Anmerkungen auch eigenen oder anderwärtsher entlehnten Stoff aufgenommen hat, iſt ungewiß. Hier ſei nur bemerkt, daß der Inhalt der von R. Stephanus 12 Jahre ſpäter veranſtalteten Bibelausgabe ([Genf] 1557, Fol.) ein weſentlich anderer iſt: ſie bietet neben der Vulgata nicht die Überſetzung des Leo Jud und der anderen Züricher, ſondern die des Sanctes Pagninus, und die Anmerkungen ſind, wie aus der Vorrede erhellt, geiſtiges Eigentum nicht nur des Vatablus, ſondern auch des Pagninus und anderer vom Herausgeber benutzter Autoren. In dem Critici sacri betitelten exegetiſchen Sammelwerke ſind die Noten dieſer Ausgabe mit Unrecht ohne weiteres als von Vatablus herrührend bezeichnet. Noch andere Zuſätze, namentlich aus Calvin, zeigt des Stephanus vom Jahre 1556 datierter, in Wirklichkeit (ſ. am Ende des Buches) erſt am Anfang des Jahres 1557 vollendeter Liber Psalmorum Davidis, welchen G. J. L. Vogel zuſammen mit den Noten von Hugo Grotius wieder abgedruckt hat (Francisci Vatabli annotationes in Psalmos etc., Halle 1767, 8°). — An den Pariſer Druck knüpfte ſich eine heftige Fehde der Theologen der Sorbonne gegen Robert Stephanus, über welche der große Buchdrucker und gelehrte Mann ſelbſt in lateiniſcher (Ad censuras Theologorum Parisiensium, quibus Biblia à Roberto Stephano . . . excusa calumniosè notarunt, eiusdem Roberti Stephani responsio 1552, 8°, 255 p.) und franzöſiſcher (Les censures des Theologiens de Paris . . . 1552, 8°, 156 Blatt; Facſimile-Neudruck Genf 1866) Sprache intereſſanten Bericht erſtattet hat. Die Pariſer Theologen hatten die Anmerkungen als an nicht wenigen Stellen ketzeriſch und dem Luthertum günſtig bezeichnet und deshalb ihre Unterdrückung empfohlen; die Gelehrten von Salamanka aber ſchätzten das Werk im übrigen ſo ſehr, daß ſie eine purifizierte Ausgabe veranſtalteten (zuerſt in der 1584 erſchienenen latein. Bibel). Von dieſen Anmerkungen urteilt D. B. v. Haneberg (Geſchichte der Offenbarung⁴ 1876, S. 849, daß ſie „vielfältig ſicherer zum Verſtändnis führen als Rieſenexplikationen Anderer". V. iſt im katholiſchen Glauben geſtorben.

Herm. L. Strack.

**Vaterunſer.** — Einen kleinen Anfang, das Weſentliche aus der unzähligen Litteratur hervorzuheben, hat Aug. Rudolf Gebſer gemacht in dem Königsberger Programm De oratione dominica, part. I (1830) p. 2—5; er handelte dann de discrepantia Matthaei et Lucae etc. und in part II de fontibus e quibus Christus hanc formulam hauserit (mit Kritik des Verſuchs Herders, Parallelen aus dem Zend-Aveſta zur Erklärung beizubringen). An der Spitze ſtehen die patriſtiſchen Auslegungen: Tertulliani liber de oratione c. 1—10; Cypriani de dominica oratione c. 1—27 (Wiener Ausgabe von Hartel I, 267—287), Augustini de sermone Domini in monte secundum Matthaeum libri duo — um 393 — (MSL XXXIV,

1229—1308); von den Griechen Origenis περὶ εὐχῆς c. 22—30 (Berliner Ausgabe II, 346—395), Gregorii Nysseni εἰς τὴν προσευχήν (MSG XLIV, 1120—1193). — Eine zuſammenfaſſende Darſtellung der Auslegung der Kirchenväter findet ſich römiſcherſeits bei Gerh. Tillmann, Das Gebet, nach der Lehre der Heiligen dargeſtellt, II. Bd: Vom Gebet im Beſonderen, 1877, S. 18—141.

Luthers Auslegungen des Vaterunſers ſind außer den bekannten in den beiden Katechismen äußerſt zahlreich. Ich notiere aus den bisher erſchienenen Bänden der Weimarer Ausgabe: II, 74—130 Auslegung deutſch des Vaterunſers für die einfältigen Laien 1519 (vgl. dazu IX, 122—159); VI, 9—19 Eine kurze Form, das Paternoſter zu verſtehen und zu beten 1519; VI, 20—22 Eine kurze und gute Auslegung des Vaterunſers vor ſich und hinter ſich 1519; VII, 220—229 Eine kurze Form (der zehn Gebote, des Glaubens und) des Vaterunſers 1520; X, zweite Abt., im „Betbüchlein 1522" eine kurze Form des Vaterunſers S. 395—407; XI, 55—59 zwei Predigten über das Vaterunſer am 9. u. 10. März 1523; 31 Katechismuspredigten im J. 1528 (ſie ſollen im XXVI. Bd erſcheinen); Großer und Kleiner Katechismus 1529; XXXII, 416—422 in den Wochenpredigten über Mt 5—7. 1530/32; Ein einfältige Weiſe zu beten, für einen guten Freund, Meiſter Peter, Balbier 1534; das Lied „Vaterunſer im Himmelreich" (zuerſt in der Naumburger Kirchenordnung 1537 erwähnt).

In den Jahren 1530—1600 iſt in Deutſchland eine Unzahl von Katechismusauslegungen erſchienen. Das Material iſt geſammelt von Prof. J. M. Reu in Dubuque (Jowa); vgl. Quellen zur Geſchichte des Katechismusunterrichtes, I. Bd: Süddeutſche Katechismen, 1904. Der zweite Band, der in zwei Abteilungen die Katechismen von Mittel- und Norddeutſchland bringen ſoll, kann nur erſcheinen, wenn genügende Subſkriptionen erfolgen. Die Unterſtützung dieſes Werkes iſt äußerſt zu empfehlen.

Außer den Matthäus- und Lukaskommentaren, die hier nicht ſämtlich aufgezählt werden können, ſind zu vergleichen: Adolf Herm. Heinr. Kamphauſen, Das Gebet des Herrn, 1866; Aug. Tholuck, Die Bergrede Chriſti, 5. Aufl., 1872; Ernſt Achelis, Die Bergpredigt nach Matthäus und Lukas, 1875; Frederic Henry Chase, The Lord's Prayer in the early Church, Cambridge 1891 (Texts and Studies vol. I, Nr. 3); Guſtav Dalman, Die Worte Jeſu, mit Berückſichtigung des nachkanoniſchen Schrifttums und der aramäiſchen Sprache erörtert, Bd I, 1898; Ed. Freiherr von der Goltz, Das Gebet in der älteſten Chriſtenheit, 1901; Eberhard Neſtle, Lords Prayer in Encyclopaedia Biblica, vol. III, Sp. 2816—2823, 1902; Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus ausgelegt, (1903), zweite Auflage 1905; Otto Dibelius, Das Vaterunſer, Umriſſe zu einer Geſchichte des Gebets, 1903 (enthält I. Die Vorſtellungen vom Gebet in der alten griechiſchen Kirche, II. Die Auffaſſung des Vaterunſers bei griechiſchen Schriftſtellern, III. Das Verhältnis von Luthers Vaterunſererklärung im Kleinen Katechismus zu den althochdeutſchen Auslegungen des 9. bis 11. Jahrh.; Anhang: ungedruckte Vaterunſererklärungen, vornehmlich aus Handſchriften der K. Bibliothek zu Berlin); Erich Biſchoff, Jeſus und die Rabbinen, Jeſu Bergpredigt und „Himmelreich" in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargeſtellt, 1905; Lic. Dr. Guſtav Hönnicke, Neuere Forſchungen zum Vaterunſer bei Matthäus und Lukas, NkZ XVII, 1906, S. 57—67, S. 106—120, S. 169—180.

In den SBA 1904 I, S. 195—208 hat Ad. Harnack nachzuweiſen verſucht, daß das urſprüngliche Herrngebet ſo gelautet habe: „Vater, das Brot für den kommenden Tag gieb uns heute, und vergieb uns unſre Schulden, wie auch wir vergeben haben unſern Schuldigern, und führe uns nicht in Verſuchung hinein". Bei Matthäus ſei uns dieſes Gebet in bereicherter und liturgiſch ſtiliſierter Form als Gemeindegebet erhalten, unter Anknüpfung an die jüdiſche Gebetsübung und an die Verkündigung Jeſu; bei Lukas liege es uns vermehrt um eine einleitende Bitte vor („es komme dein heiliger Geiſt auf uns und reinige uns"), welche die Erfahrung der chriſtlichen Gemeinde im apoſtoliſchen Zeitalter enthalte, im Unterſchied von allen andern religiöſen Gemeinſchaften, zunächſt von der der Johannesjünger. Es iſt hier nicht der Ort, in die Debatte einzutreten, an der ſich unter andern, vorwiegend in ablehnendem Sinn, von Soden (Chriſtliche Welt XVIII, 1904, Sp. 218—224), Friedrich Spitta (Monatſchrift für Gottesdienſt und kirchliche Kunſt IX, 1904, S. 333—345), Nösgen (Evangeliſche Kirchenzeitung 1904, Sp. 389—398, 417—426) beteiligt haben. In der Schrift „Sprüche und Reden Jeſu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas" (Beiträge zur Einleitung in das NT II) 1907, S. 48 hält Harnack daran feſt, daß die Urform des Herrngebetes aus der Anrede πάτερ und der 4.—6. Bitte beſtanden habe; nichts ſpreche dagegen, daß ſie in Q geſtanden habe.

Das Vaterunſer nimmt in dem Leben der chriſtlichen Gemeinde eine ſo beherrſchende Stellung ein, daß eine vollſtändige Darſtellung bei allen theologiſchen Disziplinen Anleihen machen müßte. Es iſt aber eine Aufgabe für ſich, von der wir hier abſehen, etwa die Geſchichte der Vaterunſer-Predigten zu ſchreiben oder die Auslegungen des Vaterunſers im Katechumenenunterricht und in der kirchlichen Lehrunterweiſung überhaupt zu behandeln oder auch den Gebrauch dieſes Gebetes im Gemeindegottesdienſt feſtzuſtellen. Die Aufgabe dieſes Artikels beſchränkt ſich auf das bibliſch-theologiſche Gebiet. Wir gehen hierbei aus von der Überlieferung, wie ſie in dem erſten und in dem dritten Evangelium vorliegt.

I. Die Überlieferung. Der Text des Vaterunſers ſteht Mt 6, 9—13 und in etwas abweichender Form (mit der einfachen Anrede πάτερ und ohne die dritte und ſiebente Bitte) Lc 11, 2—4. Im Markusevangelium erinnert in dem Spruch 11, 25: „Und wenn ihr ſteht und betet, ſo vergebet, wenn ihr etwas gegen jemand habt, damit auch euer Vater in den Himmeln euch eure Übertretungen vergebe“ die Bezeichnung des Vaters an Mt 6, 9 und die Mahnung zu vergeben an Mt 6, 14 und 15. Eine beachtenswerte Sachparallele bietet das Johannesevangelium in dem Geſpräch Jeſu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen. Jeſus bezeichnet die Anrufung des Vaters im Geiſt und in der Wahrheit als das Gebet der wahrhaftigen Anrufer Gottes. Gott iſt Geiſt, daraus folgt die geiſtige Form der Anbetung; und Gott iſt Vater, das iſt die Wahrheit, die Jeſus offenbart, und die in ihm ergriffen wird.

Matthäus bringt das Vaterunſer als Beſtandteil der Bergpredigt; Lukas in ganz anderer Umgebung in demjenigen Abſchnitte ſeines Evangeliums, in dem er Beiſpiele der Lehrweiſe Jeſu ohne zeitlichen Zuſammenhang weder unter ſich noch mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden mitteilt. Zeit und Ort ſind völlig unbeſtimmt gelaſſen. Weil der Beſuch Jeſu bei Maria und Martha unmittelbar vorhergeht (Lc 10, 38—42), der nach Jo 11, 1 nach Bethanien in die Nähe Jeruſalems zu verlegen iſt, hat die Tradition eine benachbarte Lokalität, etwa den Ölberg oder den Garten Gethſemane, angenommen (vgl. J. A. Robinſon bei Chaſe S. 123—125); aber dieſe Annahme iſt in dem Kontext nicht begründet. Was Lukas thatſächlich mitteilt, iſt folgendes: „Und er (Jeſus) war im Gebet an einem Orte, und als er aufhörte, ſagte einer ſeiner Jünger zu ihm: Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes ſeine Jünger gelehrt hat. Er ſagte aber zu ihnen: Wenn ihr betet, ſo ſprechet: Vater, geheiliget werde dein Name u. ſ. w.“ Die nächſte Veranlaſſung der Jüngerbitte war der Anblick des betenden Meiſters. Das Lukasevangelium hebt das Beten Jeſu beſonders hervor; ſo iſt ihm die Erwähnung des Gebetes Jeſu bei der Jordantaufe (3, 21), ſeiner Flucht in die Einſamkeit zum Gebet (5, 16, vgl. dagegen Mc 1, 45 am Schluß und Mc 1, 35), ſeiner Gebete vor der Apoſtelwahl (6, 12), vor der Meſſiasfrage an die Jünger bei Cäſarea Philippi (9, 18), vor der Verklärung auf dem Berge (9, 28) eigentümlich, wie er auch allein die Fürbitte Jeſu für den durch ſein falſches Selbſtvertrauen gefährdeten Jünger Petrus in der Paſſionsnacht erwähnt (22, 32). Zu den angeführten Stellen tritt nun 11, 1 hinzu. Die Jünger kannten Jeſum als einen Meiſter des Gebetes, der, um Gott die Anliegen ſeines Herzens vorzutragen, nicht auf die ſonſt gebräuchlichen jüdiſchen Gebete angewieſen war (vgl. Mt 11, 25 ff.; Lc 10, 21). Wer ſo beten konnte wie er, der konnte auch ſeine Jünger ein Gebet lehren, das über die üblichen Gebetsformeln hinausführte. Das war um ſo mehr zu erwarten, als auch der Täufer ſeinen Jüngern ein Gebet ſonderlichen Inhalts gegeben hatte. Das Gebet, das der Täufer lehrte, wird der Botſchaft entſprochen haben, die er verkündigte. Man hat ſpäter das Gebet in Worte gefaßt; in einer ſyriſchen Handſchrift der Bodleiana lautet es ſo: „Gott mache uns (oder mich) wert deines Königreiches und der Freude darin; Gott, zeige mir die Taufe deines Sohnes“ (vgl. Neſtle a. a. O. Sp. 2817 Anm. 6). Vom Beten der Johannesjünger hat Lukas ſchon 5, 33 geredet; während Matthäus und Markus in den Parallelberichten nur ihr Faſten erwähnen (Mt 9, 14; Mc 2, 18), fügt Lukas hinzu: καὶ δεήσεις ποιοῦνται. Die Bitte des Jüngers, die ſich an dem den Johannesjüngern von ihrem Meiſter gegebenen Gebet orientierte, erfüllte Jeſus anders, als ſie gemeint war. Er gab nicht eine Gebetsformel, ſondern ſagte den Jüngern, welches ihres Betens Inhalt und Art ſein ſolle. Wenn ſie beteten, ſolle ihr Gebet in der Weiſe des von ihm mitgeteilten Gebetes verlaufen. Nicht als ob es auf den Buchſtaben und den Wortlaut ankäme; man ſieht leicht, wie jeder Beſtandteil des von Jeſus mitgeteilten Gebetes der Erweiterung fähig iſt. Aber die entſcheidenden Grundgedanken treten klar hervor. Die Jünger Jeſu ſollen Gott als Vater anrufen, wenn ſie beten, und es ſoll ihnen vor allem am Herzen liegen, daß Gott die Ehre werde, die ihm gebührt. Gottes Sachen ſtehen im Gebete Jeſu voran; der Jünger Jeſu denkt zuerſt an das, was Gottes iſt, und dann erſt an ſich und das Seine.

Wenn man ſich von der Überlieferung bei Lukas zu der bei Matthäus wendet, ſo erhält man zunächſt den Eindruck, als ob das gleiche, nur um zwei Bitten erweiterte Gebet von Jeſus den Jüngern als Beſtandteil der zunächſt ihnen geltenden, aber zugleich vor einer größeren Volksmenge gehaltenen Bergpredigt mitgeteilt worden ſei, deren Zeit, ſofern man den lukaniſchen Parallelbericht beizieht (6, 20—49), nicht lange nach der Auswahl der zwölf Apoſtel anzuſetzen iſt. Dieſer Eindruck führt bei den Harmoniſten ſtrenger Obſervanz, als deren entſchiedenſter Vertreter Andreas Oſiander mit ſeiner 1537 er-

ſchienenen Evangelienharmonie gelten darf (vgl. darüber Bd V 659, 32—660, 32), zu der nottwendigen Behauptung, daß Jeſus das Gebet zu zweien verſchiedenen Malen ſeinen Jüngern gegeben habe. Sobald man aber näher zuſieht, ſchwindet dieſer Eindruck, und die daraus gezogene Folgerung muß hinfällig werden. Denn wie die Bergpredigt überhaupt nicht die Wiedergabe einer einzigen Rede Jeſu iſt, ſondern das Lehren Jeſu in Galiläa durch ein Beiſpiel veranſchaulicht, das der Evangeliſt dadurch gewonnen hat, daß er mit einer beſtimmten Rede Jeſu verwandte Redeſtoffe verband (vgl. darüber Th. Zahns Matthäus-Kommentar 1905 S. 322 ff.), ſo giebt ſich inſonderheit der ganze Abſchnitt 6, 7—15, der in den mittleren Verſen 9—13 das Vaterunſer enthält, als eine Einſchaltung zu erkennen, die die auffällige Symmetrie der drei Stücke vom Almoſengeben (6, 2—4), vom Beten (6, 5—6) und vom Faſten (6, 16—18) deutlich unterbricht. Die Worte Jeſu vom Gebet im Kämmerlein haben den Evangeliſten an ähnliche Worte erinnert, die Jeſus gebraucht hat, um vor dem Plappern der *ἐθνικοί* (= חַבֵּרִים, die phariſäiſchen Genoſſen, vgl. Eb. Neſtle, Philologica sacra, Berlin 1896, S. 34—36) oder der *ὑποκριταί* (cod. Vaticanus) zu warnen, und ſo fügt er den Abſchnitt in die Bergpredigt ein, der in ſeinem weiteren Verlauf die Mitteilung des Vaterunſers bringt. Er ſtellt damit das Herrengebet in einen Gedankenkreis hinein, der vorzüglich geeignet iſt, ſeinen Inhalt zu erläutern. Aber Ort und Zeit der Übergabe dieſes Gebetes an die Jünger iſt durch die erſichtlich vom Evangeliſten hergeſtellte Verbindung mit der Bergpredigt nicht feſtgelegt. Und ebenſowenig wird die Geſchichtlichkeit der lukaniſchen Überlieferung dadurch in Frage geſtellt, daß bei Matthäus die Gebetsunterweiſung, die Jeſus ſeinen Jüngern giebt, unter einen Gegenſatz geſtellt iſt, wie er dem ganzen Aufbau und Gedankengang der Bergpredigt (vgl. 5, 20) entſpricht.

In deutlicher Abhängigkeit von Matthäus ſteht der Vaterunſer-Text in der ſog. Apoſtellehre (vgl. Bd I, 712, 50). Neu iſt die Hinzufügung einer Doxologie. Beachtenswert iſt die Einführung. Wie das Faſten, ſoll auch das Beten der Chriſten anders beſchaffen ſein als das der Heuchler d. h. der Juden. Das Wort *οἱ ἐθνικοί* Mt 6, 7 iſt alſo nicht im Sinne von *τὰ ἔθνη* verſtanden worden. Der Text lautet Kap. VIII, 2 (vgl. z. B. die allgemein zugängliche kleine Ausgabe der Didache von Lic. Hans Lietzmann, Bonn 1903): *Μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον, καὶ ἄφες ἡμῖν τὴν ὀφειλὴν ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε.*

II. Die Erläuterung. Bevor wir uns den einzelnen Worten zuwenden, muß der allgemeine Standpunkt feſtgeſtellt werden, von dem aus die Erklärung des Einzelnen zu erfolgen hat. Das Vaterunſer iſt kein neues Gebet in dem Sinn, als ob ſeine Bitten außerhalb des Geſichtskreiſes jüdiſcher Frömmigkeit gelegen hätten, oder als ob es ihnen an deutlichen Anklängen an die Gebete der jüdiſchen Synagoge fehlte. So beginnt das „Kaddiſch des Gottesdienſtes“ mit den Worten: „Verherrlicht und geheiligt werde ſein großer Name in der Welt, die er nach ſeinem Willen geſchaffen hat, und er laſſe herrſchen ſeine Königsherrſchaft (und laſſe ſproſſen ſeine Erlöſung und bringe herbei ſeinen Meſſias und erlöſe ſein Volk) zu euren Lebzeiten und in euren Tagen und zu Lebzeiten des ganzen Hauſes Iſrael, in Bälde und in naher Zeit! und ſprechet: Amen“ (der aramäiſche Text bei Dalman a. a. O. S. 305; die eingeklammerten Worte ſind wohl ſpäterer Zuſatz). So bietet auch das wortreiche jüdiſche Hauptgebet, das Schmone-Esre oder das Achtzehngebet, welches jeder Iſraelit täglich dreimal zu beten hat, und noch mehr die kurze Summe dieſes Gebetes, das Habinenu, deutliche Parallelen (die Texte bei Dalman S. 299 ff., S. 304). Man darf indes nicht vergeſſen, daß es ſich bei dem Habinenu um eine Abkürzung des Achtzehngebets nach der Vorſchrift Schemuels (geſt. 254!) in Babylonien handelt, und daß auch das Kaddiſch des Gottesdienſtes ſich thatſächlich erſt im 2. Jahrhundert n. Chr. erwähnt findet (Erich Biſchoff a. a. O. S. 76). Aber ſelbſt wenn die Anklänge in den uns unbekannten früheren Vorlagen der jetzigen Recenſionen, alſo in den ſynagogalen Gebeten zur Zeit Jeſu ſich fänden, ſo bleibt das Vaterunſer doch um deſſentwillen, der es zuerſt geſprochen hat, ein völlig neues Gebet. Hier gilt im vollſten Sinne das Wort: Si duo idem dicunt, non est idem. Jeſus verwaltete die Heiligtümer ſeines Volkes, die Zeugniſſe der hl. Schrift und den Reichtum der Gebete Iſraels, wie der Sohn des Hauſes, der über das Haus geſetzt iſt (Hbr 3, 6).

Während dem rabbiniſch geſchulten Iſraeliten das Geſetz Gottes in eine Unſumme von einzelnen Geboten zerfiel, die dann noch durch die „Aufſätze der Älteſten“ vermehrt wurden, ſtand vor dem Blicke Jeſu der Wille ſeines Vaters in dem einen Gebot da: Du ſollſt lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte (Mt 22, 37), und neben dies Hauptgebot ſtellte er das andere, das er aus ſeinem verborgenen Verſteck Le 19, 18 hervorzog: Du ſollſt deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt. Oder Jeſu Hand griff in die prophetiſchen Schriften hinein, die für das gemeine Verſtändnis in tiefem Dunkel lagen, und holte aus Ho 6, 6 das Wort hervor, das wie ein helles Licht die Geſinnung Gottes und ſeine Forderung an die Menſchen beleuchtet: Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer (Mt 9, 13; 12, 7). So war doch eine neue Stunde des Gebetes auf Erden angebrochen, als Jeſus den Wald von Lob- und Ehrenprädikaten durchbrach, mit denen Iſraels Gebete Gott umgaben und verhüllten, und ſeine Jünger lehrte, ſie ſollten Gott als Vater anrufen. Das that der Mann, der von ſich ſagen konnte, daß niemand den Vater kenne denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren (Mt 11, 27). So iſt das Vaterunſer ein Gebet, das zwar an ſich heute noch jeder Jude ſprechen kann, der von Jeſus Chriſtus nichts weiß oder nichts wiſſen will, das aber doch nur recht gebetet wird von dem Jünger, der es im Namen Jeſu betet, und der von dem Geiſt, der den Gekreuzigten verklärt, es immer aufs neue lernt, was das heißt, im Namen Jeſu beten.

1. Die Anrede. *Πάτερ* Lc, *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Mt. Vgl. *Ἀββᾶ ὁ πατήρ* Mc 14, 36; Ga 4, 6; Rö 8, 15. Das ganze Evangelium liegt in dieſer Anrede, die dem Wortlaute nach nicht neu war und zuvor ſchon — freilich in anderem Sinne — von Heiden und Juden gebraucht worden war. In den homeriſchen Gedichten beten die Griechen zum „Vater Zeus“; er iſt *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*. Aber wie oft zeigt ſich dieſer „Vater der Menſchen und Götter“ ſchwach, kurzſichtig, wankelmütig, bethört und überliſtet! Es fehlt ihm die Hoheit des heiligen Gottes (vgl. Dr. Zinzow, „*Ζεὺς πατὴρ* und *Θεὸς πατήρ*, eine religionsgeſchichtliche Parallele“ in Luthardts ZtWL III, 1882, S. 189—224). Mit ganz anderer Ehrfurcht ſchaute Iſrael zu ſeinem Gott empor, zu dem es ſich in ein Kindesverhältnis geſtellt wußte. Gott iſt der Vater des Volkes, das er ſich erwählt und geſchaffen hat, dem er ſeine Verheißungen gegeben, deſſen zukünftige Vollendung er herbeiführt. Die heilsgeſchichtliche Bedeutung des Vaternamens tritt zu Tage, ſowohl wenn das Volk auf die Vaterſchaft Gottes (z. B. im Liede Moſes Dt 32, 6), als auch wenn es auf ſein Kindesverhältnis zu Gott (z. B. Dt 14, 1 ff.) hingewieſen wird. In dem drangvollen Ringen um Erlöſung bricht der Name „Vater“ als Anrede hervor — ein Hinweis auf die Heilszukunft, in der dieſer Name ſeine Erfüllung finden wird: Jeſ 63, 16; 64, 7: „Nun aber, Jahwe, du biſt ja unſer Vater: wir ſind der Thon und du unſer Bildner . . . Zürne, Jahwe, nicht gar zu ſehr und gedenke nicht für immer der Verſchuldung!“ Die Heilszukunft wird Gegenwart durch die Erſcheinung Jeſu. Als der, deſſen Sein und Leben, Reden und Wirken aus dem hl. Geiſte Gottes ſtammt und von ihm beſtimmt wird, ſteht er in einem einzigartigen Verhältnis des Sohnes zum Vater (Mt 1, 20; 3, 16. 17; 4, 1; 7, 21 *τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* u. ſ. w.; Lc 1, 35; 3, 22; 4, 1. 14 u. ſ. w.). Die Einzigartigkeit dieſes Verhältniſſes zeigt ſich darin, daß Jeſus, wenn er Gott ſeinen Vater nennt, ſeine Jünger nicht unmittelbar in dies Verhältnis mit einſchließt; er unterſcheidet zwiſchen der Bezeichnung „mein Vater“ und „euer Vater“ (vgl Mt 7, 21 mit 5, 16; 6, 8 u. a.), ohne jemals die zuſammenfaſſende Bezeichnung „unſer Vater“ zu gebrauchen, die auch im Herrngebet, wie ohne weiteres erſichtlich iſt, nicht Jeſus mit den Jüngern, ſondern die Jünger, denen dies Gebet gegeben wird, untereinander zuſammenſchließt. Aber eben dieſe einzigartige Stellung zu Gott, über die der Lobpreis Jeſu Mt 11, 25—27 näheren Aufſchluß giebt, ermächtigt ihn, den Jüngern, die ſich an ihn als den von Gott geſandten Meſſias angeſchloſſen haben, ein Gebet mitzuteilen, zu deſſen Beginn ſie Gott in neuer Weiſe als Vater anreden und in deſſen Verlauf ſie zu ihm als Vater beten ſollten — nicht als Glieder des Volkes, das Gott ſeinen erſtgeborenen Sohn genannt hat (Ex 4, 22), ſondern eben als Jünger Jeſu, der ſie als einzelne Perſonen zum Königreich Gottes ſeines Vaters berufen hatte, und der in ihnen die erſten Glieder ſeiner Gemeinde, ſeiner *ἐκκλησία* erkannte. Den evangeliſchen Gehalt der Anrede hat Luther in der dem kleinen Katechismus einverleibten Auslegung vortrefflich zum Ausdruck gebracht. Die Jünger Jeſu dürfen und ſollen Gott getroſt und mit aller Zuverſicht bitten „wie die lieben Kinder ihren lieben Vater“.

Daß das Vaterunſer nicht ein Gebet des Einzelnen, ſondern der gläubigen Jünger-

gemeinde iſt, tritt bei Lukas erſt von der vierten Bitte an, bei Matthäus ſchon in dem Zuſatz zur Anrede zu Tage: Vater unſer, der du biſt in den Himmeln! Wie die Gebete der Synagoge durchweg als Gemeindegebete geſtaltet ſind, ſo hat Jeſus das Gebet, das er ſeinen Jüngern gab, zu einem gemeinſamen gemacht, das der Einzelne nicht iſoliert für ſich, als hätte er beſonderen Anſpruch auf Gott, ſondern als Glied der Gemeinde, als Mitjünger der andern ſprechen ſoll. Wenn nun aber der Vater als *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bezeichnet wird, wofür ſonſt *ὁ οὐράνιος* (Mt 5, 48; 6, 14. 26. 32; 15, 13; 18, 35; 23, 9) oder auch die Variante *ὁ ἐπουράνιος* ſteht, ſo wird damit nicht eine differente Bezeichnung eingeführt, als ob im Unterſchied von dem Vaternamen, der uns erhebt, nun die Bezeichnung folge, die uns demütigt, damit wir uns nicht an Gott verſündigen (ſo z. B. Schlatter, Das Evangelium des Matthäus, ausgelegt für Bibelleſer, 1895, S. 98). Dagegen ſpricht erſtens der jüdiſche Sprachgebrauch. „Der himmliſche Vater iſt der, welcher Israels Gebet erhört. Wenn alle andere Zuflucht und Hoffnung verſchwindet, bleibt Israel nur der Ruf: Auf wen ſollen wir uns verlaſſen? Auf unſern himmliſchen Vater. Im Kaddiſch heißt es: Angenommen werde das Gebet und Flehen des ganzen Israel vor ihrem himmliſchen Vater" (vgl. Dalman a. a. O. S. 153). Zweitens ſpricht dagegen der Kontext bei Matthäus, der zur Erläuterung dient. Der himmliſche Vater iſt der Gott, der, ungehemmt durch irdiſche Schranken, alles weiß, alles ſieht, alles vermag und darum allen zugänglich iſt; er iſt der Vater, der „im Verborgenen ſiehet" und das Gebet im Kämmerlein erhört (Mt 6, 4. 6. 18). Dieſe Macht hat der ewig Thronende, deſſen Name Heiliger iſt (Jeſ. 57, 15). Mit andern Worten, der himmliſche Vater iſt der Gott, der Geiſt und Leben iſt (Jo 4, 24; 5, 26), der von der unſichtbaren himmliſchen Welt des Geiſtes aus alles durchwaltet. Der Matthäuszuſatz beweiſt, daß in der älteſten Judenchriſtenheit, aus der heraus und für die das erſte Evangelium geſchrieben iſt, das Herrngebet nicht als eine Gebetsformel mit unveränderlichem Wortlaut aufgefaßt worden iſt, ſondern als eine Gabe Jeſu, die recht wohl durch Worte, die Jeſus ſelber ſonſt brauchte, erweitert und erläutert werden konnte. Wenn Jeſus ſonſt vom „himmliſchen" Vater redete, ſo konnte man ihn auch in dem von ihm ſtammenden Gebet ſo reden laſſen.

Während Luther in der Bibelüberſetzung die neuhochdeutſche Wortſtellung „unſer Vater" anwandte, hat er in den Katechismen und für den liturgiſchen Gebrauch an der durch das Herkommen der mittelalterlichen Kirche (Pater noster) und früheren deutſchen Sprachgebrauch empfohlenen Stellung „Vater unſer" feſtgehalten (goth. atta unsar, ahd. fatar unsar; „unſer" iſt pronomen possessivum, nicht etwa Genetiv des Perſonalpronomens, vgl. Grimm, Jakob und Wilhelm, Deutſches Wörterbuch II, 1860, Sp. 992). Der Heidelberger Katechismus überſetzt die Anrede: Unſer Vatter, der du biſt in Himmeln. Die Stellung blieb übrigens im Reformationsjahrhundert in freiem Fluß. So hat Zwingli in ſeiner „Aktion oder Brauch des Nachtmahls" die Überſetzung „Vater unſer" (vgl. H. A. Daniel, Codex liturgicus III, 152), und die Berner Liturgie hat noch bis ins 17. Jahrhundert hinein dieſe Wortſtellung beibehalten, während umgekehrt niederdeutſche lutheriſche Katechismen „Unſe Vader" dargeboten haben (Hamburg 1584, 1586, 1599; vgl. C. Mönckeberg, Die erſte Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus, Hamburg 1851, S. 14 Anm. 2 und Kamphauſen a. a. O. S. 31 u. 32).

2. Die erſte Bitte oder die erſte Stufe des Gebets: *Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου* Lukas und Matthäus. Geheiliget werde dein Name!

Es iſt zu beachten, daß die griechiſchen Überſetzer des aramäiſchen Wortlautes im ganzen Vaterunſer Imperative Aoriſti gewählt haben; die einzige Ausnahme bildet das lukaniſche *δίδου* in der vierten Bitte. Es handelt ſich um den Gebrauch des Aoriſts, wobei zuſammenfaſſend das Verhalten bis zu einem Ende bezeichnet, alſo das Ziel ins Auge gefaßt wird, das erreicht werden ſoll (vgl. Fr. Blaß, Grammatik des neuteſt. Griechiſch, 2. Aufl. 1902, § 58, 2, S. 199). Beſonders lehrreich hierfür ſind die Imperative im erſten Petrusbrief (vgl. 1, 13 *τελείως ἐλπίσατε* behaltet die völlige Hoffnung bis ans Ende). Der Jünger Jeſu, der betet, daß Gottes Name geheiligt werde, glaubt und weiß, daß dies Ziel erreicht werden wird. Nun iſt aber weiter zu beachten, daß das Gebet nicht aktiv lautet: *πάτερ, ἁγίασον τὸ ὄνομά σου*, da ja der Name Gottes an ſich heilig iſt. Die paſſive Form des Ausdrucks (das einzige wirkliche Paſſivum im Gebet) lenkt den Blick mit Notwendigkeit auf die Perſonen, von denen das Heiligen geübt werden ſoll; es ſoll alſo von den Menſchen, insbeſondere von der Jüngerſchaft Jeſu der an ſich heilige Gott beſtändig und in ſtets ſteigendem, zur Vollendung hindrängendem Maße durch Wort und That als der Heilige bekannt und dadurch ſein Name verherrlicht werden (vgl. beſonders Jeſ 29, 23). Das iſt der Inhalt der erſten Bitte. Deus est

sanctus id est deus: sanctificatur ergo, quando ita, ut est, agnoscitur et colitur et celebratur (Bengels Gnomon zu Mt 6, 9).

Die Heiligkeit Gottes iſt die zuſammenfaſſende Bezeichnung für den Geſamtgehalt des göttlichen Weſens in ſeiner Offenbarung (vgl. Bd VII, 573, 38). An den typiſchen Stellen, wie Jeſ 6 oder neuteſt. Lc 5, 1—11 treten drei Begriffsmomente hervor. Der ſich offenbarende heilige Gott überführt den Menſchen von ſeiner ſündigen, ſein ganzes Weſen erfüllenden Unreinheit und Unwürdigkeit; dadurch beugt und demütigt Gott den Menſchen und ſtellt ihn in die Furcht vor ihm. Aber eben der heilige Gott erhebt den Gebeugten, entſündigt ihn und ſtellt ihn in den Frieden der durch die Sündenvergebung hergeſtellten Gottesgemeinſchaft. Und dann nimmt Gott den durch Furcht und Vertrauen hindurchgegangenen, gebeugten und erhobenen Menſchen in ſeinen Dienſt und macht ihn zum Werkzeug der Ausrichtung ſeines Willens.

Das ſollten alſo die Jünger, denen Jeſus dieſe Bitte gab, glauben, daß ſie wirklich trotz ihres Unwertes Gottes Kinder ſeien, die die Vollmacht haben, ihn als Vater anzurufen, und die ſeinen Vaternamen entheiligen würden, wenn ſie ſich ſolches Vertrauens weigerten. Den Namen Gottes heiligen heißt die Kindesſtellung feſthalten, die der Vater den betenden Jüngern Jeſu giebt und verleiht; es heißt, ein Kind Gottes ſein und bleiben wollen — ein Kind, das den geiſtigen Zuſammenhang mit dem Vater durch den Dienſt der Liebe beweiſt. Dazu bedarf es aber der beſtändigen Bitte, es möge geſchehen, d. h. durch Gott geſchehen, der es allein ſchaffen kann, daß der Name des Vaters im Glauben und im Leben der Kinder zu der ſeiner Heiligkeit entſprechenden thätigen Anerkenntnis gelange. Auf Gottes Wirkung geht zurück, wenn ſein Name geheiligt wird; ſeinen Beiſtand erbaten die Jünger damals ſchon, als Jeſus ihnen die alte und nun doch ſo neue Bitte gab; ſie ſprachen aber die Bitte mit vollerer Erkenntnis, als ſie ſie im Namen des erhöhten Herrn in Kraft des Geiſtes, der den Gekreuzigten verklärt, zu ſprechen begannen.

3. Die zweite und dritte Bitte oder die zweite Stufe des Gebets.

*Ἐλθέτω* (*ἐλθάτω* ℵD bei Mt, ℵC bei Lc) *ἡ βασιλεία σου.* Dazu bei Mt: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς* (*ὡς* fehlt bei D*abck, Tert. und Cypr.) *ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* (Origenes las in ſeinem Text *ἐπὶ τῆς γῆς*, de oratione c. 18, 2, ſo auch cod. D und andere Uncialhandſchriften). Es komme dein Reich; es geſchehe dein Wille, wie im Himmel, auch auf der Erde!

Es gilt, zunächſt die Bewegung des Gebetes zu erkennen. Wenn man die Fülle der erſten Bitte erwägt, kann man ſagen, daß alles erreicht iſt, wenn Gottes Vater-Name von den Menſchen geheiligt wird. Es giebt kein höheres Ziel als dieſes; wohl aber ſtehen Hinderniſſe der völligen Erreichung des Zieles entgegen, die nicht eher verſchwinden, als bis Gottes Herrſchaft in Herrlichkeit in die Erſcheinung tritt, bis die unſichtbare und die ſichtbare Welt, Himmel und Erde völlig eins geworden ſind, der Vater ſchaubar unter den Kindern wohnt und die Kinder vor den Augen des Vaters wandeln (vgl. Apk 21, 3; 22, 3. 4). Darum richtet Jeſus den Blick der betenden Jüngergemeinde hinaus in die Zukunft, wo die Erde mit der himmliſchen Welt geeint ſein wird, und fügt zu der Bitte um Heiligung des Namens Gottes d. h. um den rechten Glauben und Bewährung des Glaubens im Dienſt der Liebe die auf die Erfüllung blickende Bitte der Hoffnung. Die zweite und dritte Bitte ſind eſchatologiſch zu verſtehen; ſie ſtehen unter ſich in allerengſtem Zuſammenhang. Reich Gottes und Wille Gottes gehören zuſammen. Regnum dei, quod ut adueniat oramus, ad consummationem saeculi tendit (Tert. de or. c. 5). Das Reich Gottes tritt in die Erſcheinung als die zur vollen Durchführung gelangte Herrſchaft Gottes über die Welt. Es iſt der Zuſtand der Welt und die Ordnung der Dinge gemeint, wo Gottes Wille der allein beſtimmende auf Erden geworden iſt, oder (wie Hofmann Lc 11, 2 ausgelegt hat, vgl. die hl. Schrift NTs VIII, 1 1878, S. 284) „die Ordnung der Dinge, in welcher es keinen andern wirkſamen Willen giebt als den Willen Gottes und der Wille Gottes zu ſeiner vollen Verwirklichung gelangt iſt". Im Vollendungszuſtand ſind die Gnadengüter der Erlöſung zu voller Auswirkung gekommen; die Erde iſt dann aus einer Stätte der Sünde und des Todes in ein Land des Friedens und des Lebens verwandelt, und die vollendete Gemeinde preiſt ihren König, deſſen Willen zu vollbringen ihre Luſt iſt. So iſt es jetzt ſchon „im Himmel". Schon Origenes hat die Frage aufgeworfen (de orat. 26, 1), ob der Vergleichungsſatz „wie im Himmel, auch auf der Erde" nicht den drei erſten Bitten gemeinſam ſei; ſprachlich iſt doch nur die Beziehung auf die dritte Bitte möglich, indem aus dem Imperativ *γενηθήτω* der Indikativ *γεγένηται*, *γέγονεν* oder auch *γίνεται* ergänzt

wird. Der Wechſel des Numerus: *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* in der Anrede, *ἐν οὐρανῷ* in der dritten Bitte, iſt vom Überſetzer eingeführt; er hat am aramäiſchen Grundtext keinen Anhalt. Im Himmel, in der Welt Gottes und ſeiner Engel, die willig ſeine Befehle ausrichten (Pſ 103, 20. 21), giebt es keinen Widerſpruch und Widerſtand wider Gottes Willen. Auf der Erde dagegen iſt, wie Luther bibliſch auslegt, böſer Rat und Wille vorhanden, die uns den Namen Gottes nicht heiligen und ſein Reich nicht kommen laſſen wollen. Es iſt „des Teufels, der Welt und unſres Fleiſches Wille". Das Gebet geht dahin, daß die von Gottes Geduld der Auswirkung dieſes Willens geſetzte Friſt zu Ende gehen und Gottes Wille auch auf Erden zu alleiniger Geltung kommen möge, womit dann auch „die Königsherrſchaft über die Welt Gotte und ſeinem Geſalbten zugefallen iſt" (Apk 11, 15. 17; 12, 10).

Die dritte Bitte dient, wie ſich gezeigt hat, der zweiten zur Erläuterung; ſie konnte bei der erſten Mitteilung des Herrngebetes (Lc) fehlen, entſtammt aber ſonſtigem Lehrwort Jeſu, wie ſchon die Bergpredigt zeigt, wenn Mt 7, 21 das Thun des Willens des himmliſchen Vaters als Merkmal der Reichsangehörigen hingeſtellt wird. Im Gethſemanekampf hat Jeſus ſelbſt ſich dieſe Bitte angeeignet und mit ihr die Gewißheit über die Notwendigkeit des Leidensweges errungen (Mt 26, 42 *γενηθήτω τὸ θέλημά σου*). Tertullian hat — aus welchem Grunde, iſt nicht erſichtlich — die zweite Bitte zur dritten und die dritte zur zweiten gemacht. Auguſtinus war der Meinung, daß die dritte Bitte gewiſſermaßen eine Wiederholung der beiden erſten ſei. Seine Worte lauten (Enchiridion ad Laurentium, ed. Bruder, Lipsiae 1883, c. 116): **Euangelista uero Lucas in oratione dominica petitiones non septem sed quinque complexus est; nec ab isto (= Matthaeo) utique discrepauit, sed quomodo istae septem sint intellegendae, ipsa sua breuitate commonuit. Nomen quippe Dei sanctificatur in spiritu (das heißt nach c. 115 in caelo); Dei autem regnum in carnis resurrectione (= in terra) uenturum est. Ostendens ergo Lucas tertiam petitionem duarum superiorum esse quodam modo repetitionem, magis eam praetermittendo fecit intellegi.**

Daß das eſchatologiſche Verſtändnis der zweiten und dritten Bitte ihre Anwendbarkeit auf den gegenwärtigen Zeitlauf nicht ausſchließt, hat Theodor Zahn, der, worin ich ihm nicht folgen kann, auch die erſte Bitte in eſchatologiſchem Sinne faßt, treffend nachgewieſen (a. a. O. S. 274). Das Eſchatologiſche iſt eben nicht lediglich zukünftig, ſondern ſteht ſchon jetzt thatſächlich mitten in der Erfüllung. Denn alles, was die Zukunft an Gericht und Gnade offenbar machen wird und in die Erſcheinung treten läßt, das iſt der Sache nach jetzt ſchon vorhanden — nur noch nicht geſchieden und getrennt, nicht in der entſprechenden äußeren Geſtalt, ſondern gemiſcht, verhüllt, in Verborgenheit des inneren Weſens. Da aber das Reich Gottes in der Gegenwart ſich da offenbart, wo der Geiſt Gottes ſein Weſen hat (vgl. Rö 14, 17), ſo iſt die zweite Bitte, auf die Gegenwart bezogen, die Bitte um den hl. Geiſt. Darin ruht nicht nur das Recht der Auslegung Luthers, ſondern auch der Reiz einer alten, in der von Harnack angeregten Debatte viel beſprochenen und von ihm als urſprünglicher Lukastext in Anſpruch genommenen Variante zu Lc 11, 2, die Gregor von Nyſſa in der dritten Rede über das Gebet vorbringt, und die auch von zwei Minuskelhandſchriften dargeboten wird. Es iſt die Handſchrift Nr. 700 (von Soden ε 133), London, Brit. Mus. Egerton 2610 (2601 bei Harnack a. a. O. S. 196 iſt ein Druckfehler), aus dem 11. Jahrhundert „mit vorzüglichen Lesarten", und die Handſchrift Nr. 162 (von Soden ε 214), Rom, Barb. IV. 31, im Jahr 1153 von der Hand des Presbyters Manuel geſchrieben (vgl. C. G. Gregory, Textkritik des NT, erſter Band, 1900, S. 213 und 214 und S. 161). Gregors Worte lauten (MSG XLIV 1157C): *ἢ καθὼς ἡμῖν ὑπὸ τοῦ Λουκᾶ τὸ αὐτὸ νόημα σαφέστερον ἑρμηνεύεται, ὁ τὴν βασιλείαν ἐλθεῖν ἀξιῶν τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος συμμαχίαν ἐπιβοᾶται; οὕτω γὰρ ἐν ἐκείνῳ εὐαγγελίῳ φησὶν· ἀντὶ τοῦ· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· ἐλθέτω, φησὶ, τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς* (in der Minuskelhandſchrift Nr. 700 der gleiche Text, nur mit der Stellung: *τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον;* in der Handſchrift Nr. 162 lauten die Worte: *ἐλθέτω σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*). Dieſe Variante „es komme dein heiliger Geiſt auf uns und reinige uns" ſcheint ſchon vor Marcions Zeit, alſo vor 150 ſich in Lukashandſchriften gefunden zu haben. Denn als Marcion ſein Evangelium herſtellte, das er hauptſächlich dem Lukas entnahm, tilgte er die ihm unerträgliche erſte Bitte und vereinigte die beiden Varianten des Lukastextes, die er vorfand, zu folgender Form des Vaterunſers: *Πάτερ, ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου* (vgl. Th. Zahn, Das Vaterunſer

eines Kritikers in NkZ II, 1891, S. 408—416, S. 414). Man wird die Entſtehung der ſehr alten Variante nicht mit Wellhauſen (Das Evangelium Lucae, überſetzt und erklärt, 1904, S. 56) daraus ableiten dürfen, daß „einer ſpäteren Zeit der Geiſt genügte und die Paruſie ihr entbehrlich war", ſondern man wird den Kontext der Stelle dafür in Anſpruch zu nehmen haben. In Lc 11, 13 folgt das Wort: „Wenn alſo ihr, die ihr arg ſeid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, wie viel mehr wird der Vater vom Himmel heiligen Geiſt geben denen, die ihn bitten". Das, worauf Jeſu Rede vom Gebet ſchließlich hinausgeht, trug man in das von ihm mitgeteilte Gebet ſelbſt hinein (ſo ſchon Hofmann zu der Stelle, vgl. a. a. O. S. 291). Wie ſehr das Urteil über die Entſtehung der Variante noch ſchwankt, mag man daraus erſehen, daß v. Soden (a. a. O. Sp. 222 und 223) geneigt iſt, die Bitte um das Kommen des reinigenden hl. Geiſtes als ein aus der Täuferſchule ſtammendes Gebet aufzufaſſen, das jemand zu der Notiz Lc 11, 1 „wie Johannes ſeine Jünger beten lehrte" an den Rand ſeiner Lukashandſchrift geſchrieben habe; die Randnotiz ſei dann ſpäter an unrechter Stelle in den Lukastext ſelbſt eingedrungen.

4. Die vierte bis ſiebente Bitte oder die dritte Stufe des Gebets. Es iſt im Gebet ein innerer Fortſchritt vorhanden, den es herauszuſtellen gilt. Die Jünger Jeſu, die den Vater um die Heiligung ſeines Namens anflehen, erbitten ſich die Kraft, als Gottes Kinder im Glauben und in der Liebe zu leben und ſo den Namen des Vaters zu heiligen. Dies Ziel wird allem Widerſtand gegenüber völlig erreicht werden durch das Kommen des Reiches, nach deſſen herrlicher Vollendung ſie ſich betend ſehnen. Der Tag der Herrlichkeit iſt aber noch nicht erſchienen; es thut ſich eine Zwiſchenzeit auf zwiſchen dem verborgenen Daſein des Reiches (im Geiſt) und ſeiner herrlichen Vollendung — eine Zwiſchenzeit, deren Länge und Dauer Gott allein beſtimmt. Dieſer Zwiſchenzeit gelten die folgenden Bitten. Jeſus richtet den Blick der Jünger auf ihre Bedürfniſſe in dieſer Wartezeit und ſchenkt ihnen mit den Bitten zugleich das Vertrauen, daß dem, der nach Gottes Reich trachtet und ſein Kommen herbeiſleht, alles andere zugelegt werden wird (Mt 6, 33). Es handelt ſich um drei Stücke: „Friſt unſer Leben, wollſt die Schuld vergeben, erlös uns" (aus dem Abendlied der böhmiſchen Brüder: Die Nacht iſt kommen).

a) Die vierte Bitte.

*Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον* { *δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν* Lc, / *δὸς ἡμῖν σήμερον* Mt.

Unſer Brot für die kommende Zeit gieb uns { Tag für Tag! / heute!

Brot iſt Nahrung des Leibes, „alles, was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört," wie Luther auslegt. Mit der einen Bitte, die zu dem wortreichen Geplapper bei den mancherlei Nöten des Lebens einen bemerkenswerten Gegenſatz bildet, wird für den ganzen Umfang der leiblichen Bedürfniſſe Sorge getragen. Gerade Lukas weiſt darauf hin, wie die Jünger in der Nachfolge Jeſu ihr tägliches Brot gefunden haben. In der Paſſionsnacht richtete Jeſus die Frage an ſie: Als ich euch ausſandte ohne Beutel und Taſche und Schuhe, habt ihr auch je Mangel gehabt? Sie ſprachen: Nie keinen (Lc 22, 35). Sie hatten Tag für Tag bekommen, weſſen ſie bedurften.

Der Kontext bei Matthäus, in dem ſo ernſtlich vor dem heidniſchen Sorgen um Nahrung und Kleidung gewarnt wird (6, 25—34), erhebt die Beziehung der Bitte auf das irdiſche Brot zu völliger Gewißheit. Der Lukastext indeſſen, in welchem als beſte der Gaben und höchſtes Ziel des Bittens der hl. Geiſt genannt wird (Lc 11, 13), konnte umgedeutet werden. So gab ſchon Marcion der Brotbitte die Form: *τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν*. Durch Vertauſchung des Pronomens wurde aus dem Brote der Menſchen das Brot Gottes, alſo das Brot, von dem Jeſus Jo 6, 32 redet, und das er im Gegenſatz zur natürlichen, vergänglichen Speiſe das vom Vater gegebene Himmelsbrot nennt. Die geiſtliche Umdeutung der Brotbitte hat in der alten Kirche breiten Raum gewonnen. Tertullian und Cyprian ſtellen ſie in den Vordergrund (Christus panis noster est — Tert. de oratione, c. 6, Cypr. c. 18), geben aber zu, daß die Bitte auch carnaliter verſtanden werden dürfe. Dagegen hält Origenes (*περὶ εὐχῆς* c. 27, 1 ff.) es für eine unwürdige Auffaſſung, die vierte Bitte auf irdiſche Dinge zu beziehen; das Fleiſch Chriſti, des vom Himmel herabgekommenen Logos, iſt die wahre Speiſe, die zu eſſen und um die zu beten iſt. Hieronymus hat dann durch die Überſetzung des *ἐπιούσιος* mit supersubstantialis (Mt 6, 11) die geiſtliche Deutung erzwingen wollen, blieb aber auf halbem Wege ſtehen, indem er Lc 11, 3 die alte lateiniſche Überſetzung quotidianum unverändert ſtehen ließ; ſie iſt von da aus in eine große Reihe der Hand-

ſchriften des lateiniſchen Matthäus eingedrungen (vgl. den Apparat in Wordsworth-White's Ausgabe des lateiniſchen NT, Bd I p. 60).

Daß ἐπιούσιος mit supersubstantialis falſch überſetzt iſt, ſteht feſt; aber welches iſt die richtige Überſetzung und Deutung? Schon Origenes bemerkte, daß das Wort weder bei einem griechiſchen Schriftſteller vorkomme, noch in der gewöhnlichen Umgangsſprache gebraucht werde, ſondern von den Evangeliſten gebildet worden zu ſein ſcheine; er ſtellt dann ἐπιούσιος und περιούσιος (z. B. LXX Ex 19, 5 = Tit 2, 14) zuſammen und giebt die Deutung: τὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον. Eine gewiſſe Aufregung rief eine von G. A. Deißmann (Neue Bibelſtudien 1897, S. 42) erneuerte Notiz C. L. W. Grimms hervor, der im 4. Teil des exegetiſchen Handbuches zu den Apokryphen des AT (1857, S. 35) bei 2 Mak 1, 8 die Bemerkung machte: „Willkürlicher, aber wegen Mt 6, 11 und Lc 11, 3 merkwürdiger Zuſatz in drei Codd. Sergii: τοὺς ἐπιουσίους". Sollte alſo das Wort ἐπιούσιος doch ſonſt noch vorkommen? Wellhauſen ſchreibt (1904) zu Mt 6, 11: „In 2 Mak 1, 8 haben ein paar obſkure Handſchriften τοὺς ἄρτους τοὺς ἐπιουσίους für לֶחֶם הַתָּמִיד Nu 4, 7, wofür die LXX οἱ ἄρτοι οἱ διὰ παντός ſagen". Es handelt ſich hier aber gar nicht um griechiſche Handſchriften, ſondern um die willkürliche Verſion eines Vergleichers armeniſcher Handſchriften. Grimm ſchöpfte ſeine (ungenaue) Bemerkung aus der LXX-Ausgabe von Holmes-Parſons (tom. V, Oxonii 1827), wo zu 2 Mak 1, 8 die Variante ſteht: καὶ προεθήκαμεν ἡμεῖς τοὺς ἄρτους ἐπιουσίους Κυρίῳ 3 Codices Sergii. Wiederholt werden dann zu andern Stellen 9 oder 10 Codd. Sergii angeführt. Aus der Vorrede zum erſten Teil (1798, Bogen m 2b) erfährt man, daß die Varianten von 15 armeniſchen Handſchriften benützt ſeien, die im J. 1773 von Sergius Malea, Superior eines Kloſters in Jeruſalem, verglichen worden ſeien; die Kollation ſei dann in die Bibliothek einer armeniſchen chriſtlichen Genoſſenſchaft in Konſtantinopel gekommen (vgl. auch Bd III, 96, 28). Den Zuſatz, den Sergius in drei ſeiner armeniſchen Handſchriften fand, überſetzte er mit ἐπιουσίους, umgekehrt wie ſyriſche Überſetzungen (Syrus Sinaiticus und Curetonianus zu Lc 11, 3, letzterer auch zu Mt 6, 11) das Wort ἐπιούσιος des Herrngebets mit „beſtändig" (= hebr. תָּמִיד) wiedergegeben haben. Es bleibt alſo dabei, daß ἐπιούσιος ein ἅπαξ λεγόμενον im ſtrengſten Sinne iſt. Da die griechiſche Überſetzung des urſprünglich aramäiſchen Matthäusevangeliums hinter die Zeit des Lukas zu fallen ſcheint, hat der Überſetzer das Wort wohl aus Lukas genommen, Lukas ſelbſt aber verdankt es der griechiſchen (mündlichen) Quelle, aus der er die Erzählung 11, 1 ff. ſchöpfte.

Über Herkunft und Bedeutung von ἐπιούσιος hat Leo Meyer im 7. Bd von Kuhns Zeitſchrift für vergleichende Sprachforſchung (1858) S. 401—430 eine um der vortrefflichen Orientierung willen heute noch leſenswerte Abhandlung geſchrieben. Er kam zu dem Ergebnis, daß analog der Bildung περιούσιος das Wort ἐπιούσιος aus ἐπί und ὄντ mit dem Suffix ιο gebildet ſei, wobei auf dem ἐπί ein beſonderes Gewicht lag; ἄρτος ἐπιούσιος iſt das Brot, das für den Lebensunterhalt nötig iſt, was den Bedürfniſſen entſpricht, für ſie ausreicht, alſo das „notdürftige Brot" im Sinne von Pr 30, 8 (לֶחֶם חֻקִּי). In der That überſetzte Franz Delitzſch in ſeinem hebräiſchen NT den Ausdruck mit לֶחֶם חֻקֵּנוּ. Dieſe Deutung iſt gegenwärtig aufgegeben. Denn man ſieht nicht ein, wozu für eine ſolche Vorlage die ſprachliche Neubildung nötig war. Es ſtanden gute alte Wörter wie δέων oder αὐτάρκης (beides in LXX zu Pr 30, 8 = 24, 31), wohl auch ἱκανός oder ἀναγκαῖος zur Verfügung. Man ſchwankt gegenwärtig nur 1. zwiſchen der Herleitung aus dem (ſubſtantivierten) ἡ ἐπιοῦσα (z. B. AG 16, 11; 20, 15; 21, 18) — analog ἡμέριος, ἑσπέριος aus ἡμέρα, ἑσπέρα — ſo daß dann der Sinn iſt: „Unſer Brot für morgen gieb uns heute" (möglicherweiſe auch „unſer Brot für den herankommenden Tag oder für den jetzt anbrechenden Tag", je nachdem man das Vaterunſer als Abendgebet oder als Morgengebet auffaßt; das „heute" ſteht dann freilich tautologiſch), oder 2. zwiſchen der Ableitung von ἐπιών, ſo daß das klaſſiſche ὁ ἐπιὼν χρόνος oder das ſubſtantivierte τὸ ἐπιόν „die Zukunft" der Bildung zu Grunde liegt, wobei die Analogie von ἑκούσιος aus ἑκών oder ἐθελούσιος aus ἐθέλων zu vergleichen iſt. Es ergiebt ſich dann die Überſetzung: „unſer Brot für die kommende Zeit" (vgl. Th. Zahn a. a. O. S. 277 Anm. 84). Während viele Ausleger (ſo auch Zahn) für die erſte Deutung („unſer Brot für morgen") ſich erklären, ſcheint mir die zweite richtiger zu ſein. Es kommen folgende Erwägungen in Betracht.

1. Daß in ἐπιούσιος ein Zeitbegriff ſteckt, wird durch das Schwergewicht des aus dem aramäiſchen Matthäus abgeleiteten Hebräerevangeliums feſtgeſtellt. Hieronymus bemerkt in ſeinem Matthäuskommentar zu 6, 11 (MSL XXVI, 43 C): In euangelio quod

appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane reperi mahar, quod dicitur crastinum, ut sit sensus: panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie. Dazu iſt neuerdings eine zweite Belegſtelle getreten. In einer Auslegung des 135. Pſalms bemerkt Hieronymus (Anecdota Maredsolana ed. G. Morin, vol. III, 2, 1897, p. 262 — 162 bei Zahn iſt Druckfehler): In hebraico euangelio secundum Matthaeum ita habet: Panem nostrum crastinum da nobis hodie, hoc est — nun folgt des Hieronymus Umdeutung — panem, quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie.

2. mahar hat wie das hebräiſche מָחָר zwei Bedeutungen: a) morgen, z. B. Ex 8, 25, LXX *αὔριον*, b) künftig, z. B. Ex 13, 14, LXX *μετὰ ταῦτα* (wenn dich dein Sohn künftig fragen wird). Der tonangebende Überſetzer des Herrngebetes aus dem Aramäiſchen ins Griechiſche verſtand mahar nicht im Sinn von „morgen", ſonſt hätte er ſich fraglos der Überſetzung mit *αὔριον* oder dem häufigen *ἐπαύριον* (z. B. LXX Gen 19, 34) bedient und *τὸν τῆς ἐπαύριον* (vgl. Mt 27, 62) oder ähnlich geſchrieben, ſondern er nahm das Wort im Sinne von „künftig". Um dieſen Sinn auszudrücken, griff er zu der Neubildung.

3. Hugo Grotius hat die Erklärung vorgetragen (Criticorum sacrorum tom. VI Amstelodami 1689, p. 270): Est *ἐπιοῦσα* (oder richtiger *τὸ ἐπιόν*) omne id spatium uitae quod nobis emetiendum restat, incognitum nobis, Deo cognitum; *ἐπιούσιον* id quod ei spatio sufficit ... Vult Christus nos Deo hanc curam committere, ut quantum uitae superest tantum nobis suppeditet alimentorum: neque ita tamen, ut poscamus id omne nobis repraesentari ... Est ergo hic *σήμερον* positum pro eo quod pleniore Hebraismo diceretur *σήμερον σήμερον* (= יום יום), id est Luca interprete *τὸ καθ' ἡμέραν*. Ähnlich Bengel im Gnomon zu Mt 6, 11: Panis quasi totum quiddam per uniuersos nobis dies est destinatus, sed datio in singulos dies distribuitur. Utrumque exprimit *τὸ „ἐπιούσιος"*.

4. Die Bitte, daß Gott uns Tag für Tag, ſo lange die Wartezeit bis zum Kommen des Reiches in Herrlichkeit dauert, uns unſern Lebensunterhalt darreichen möge, fügt ſich aufs beſte in den Gedankengang ein, der ſich beim Übergang von der zweiten zur dritten Stufe des Gebetes als innerer Fortſchritt herausgeſtellt hat. Die Zwiſchenzeit, die herannaht Tag für Tag, ſo lang es Gott gefällt, erhält die Deckung des leiblichen Bedürfniſſes durch die Bitte: Unſer Brot für die kommende Zeit gib uns Tag für Tag!

Nach dieſem Ergebnis iſt die Lesart des Lukas: *τὸ καθ' ἡμέραν* „täglich" (vgl. Lc 19, 47 und AG 17, 11; ſonſt nirgends im NT) der Matthäuslesart *σήμερον* vorzuziehen. Die präſentiſche Form des Imperativs *δίδου* iſt mit Abſicht gewählt; denn Lukas iſt nicht etwa der Form *δός* aus dem Weg gegangen (vgl. z. B. 14, 9; 15, 12). Das Präſens iſt eben durch die Wendung *τὸ καθ' ἡμέραν* bedingt.

b) Die fünfte Bitte: *Καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν* Lc, *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν* Mt. Und vergieb uns unſre Sünden (Schulden); denn auch wir vergeben jedem, der uns ſchuldig iſt (wie auch wir vergeben haben unſern Schuldigern)!

Die Anliegen, die die Jünger Jeſu ihrem himmliſchen Vater in der Zwiſchenzeit bis zur Aufrichtung des Reiches in Herrlichkeit vortragen, beziehen ſich nicht nur auf die leibliche Nahrung, ſondern auch auf den dauernden Frieden der Seele. Denn der Menſch lebt nicht vom Brot allein (Mt 4, 4), und der ſündige Menſch erſt recht nicht. So folgt auf die vierte Bitte die fünfte, deren Eigentümlichkeit in beiden Relationen darin beſteht, daß das erbetene Vergeben von ſeiten des Vaters zu dem eigenen Vergeben der Betenden in Beziehung gebracht wird, und zwar bei Lukas in der Form eines präſentiſchen Begründungsſatzes (neben der Form *ἀφίομεν* begegnet auch *ἀφίεμεν*, wie in der Didache), bei Matthäus in der Form eines ariſtiſchen Vergleichungsſatzes (vgl. die Ariſte in Mt 19, 27: *ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι*). Dieſe Beziehung beweiſt, daß es ſich im Herrngebet nicht um die erſtmalige Vergebung der Sünden handelt, wie ſie mit dem Eintritt in den Jüngerſtand verbunden iſt, ſondern um die tägliche Reinigung von Sünden, deren auch die Jünger bedürfen. Es gilt auch von ihnen, daß ſie im Vergleich mit Gott nicht gut, ſondern böſe ſind (vgl. Mt 7, 11: *ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες*); der Geiſt iſt willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach (Mt 26, 41). Es wäre ein Zeichen mangelnder Selbſtkritik und gefährlicher Sicherheit, alſo das Zeichen eines Zuſtandes, vor dem Jeſus Mt 7, 1 ff. eindringlich warnt, wenn ſie ſich eine Sündloſigkeit zuſchrieben, bei der ſie das Beten dieſer Bitte für überflüſſig hielten. Eine ſolche Selbſtbeurteilung wäre ein Selbſtbetrug (vgl.

1 Jo 1, 8). Wer ſich dagegen nach dem Maßſtab Mt 5, 48 beurteilt, der Vollkommenheit der Liebe verlangt, iſt ſich der „Verfehlungen“ (Lc) oder „Verſchuldungen“ (Mt) wohl bewußt, die mit dem Thun und Laſſen ſündiger Menſchen verbunden ſind. Die Jünger Jeſu ſtehen vor Gott in demütiger Beugung; ſie unterſcheiden ſich darin weſentlich von dem Selbſtgefühl heidniſchen Hochmuts, wie es ſich in dem Gebet des Apollonios von Tyana in Kappadocien ausſpricht, das ihm im Romane des Philoſtratos zugeſchrieben wird: ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα (vita Apollonii, ed. C. L. Kayſer, 1870, lib. I, c. 11, p. 10). Der Begriff des ὀφείλημα oder der ὀφειλή (vgl. Mt 18, 32 und die Relation der fünften Bitte in der Didache), womit an ſich jede Leiſtung bezeichnet werden kann, zu der einer verpflichtet iſt, haftete, wie z. B. die Papyri aus dem Faijûm ausweiſen (vgl. Adolf Deißmann, Neue Bibelſtudien, 1897, S. 48) beſonders an Geldzahlungen, zu denen einer durch Aufnahme einer Anleihe ſich verpflichtet hat. „Die Übertragung des Ausdrucks für die Geldſchuld, die einer noch nicht zurückbezahlt hat oder überhaupt nicht zu zahlen im ſtande iſt (Mt 18, 25), auf die Verſündigungen (= τὰ παραπτώματα Mt 6, 15 oder = τὰς ἁμαρτίας Lc 11, 4; ὀφειλέτης Lc 13, 4 = ἁμαρτωλός Lc 13, 2) ſetzt die Vorſtellung voraus, daß jede Verſündigung Nichterfüllung einer Gott gegenüber übernommenen oder von vornherein beſtehenden Verpflichtung ſei“ (vgl. Th. Zahn a. a. O. S. 280 Anm. 88). Nur daß nach dem ganzen Zuſammenhang des Gebetes es ſich nicht ſowohl um die Verpflichtungen der Knechte gegen ihren Herrn (Lc 17, 10), ſondern um die der Kinder gegen ihren Vater handelt (vgl. das Gleichnis Mt 21, 28—31). Die Jünger Jeſu wiſſen ſich als Kinder Gottes ihrem himmliſchen Vater gegenüber verſchuldet, ſofern ſie die ſchuldige Pflicht vollkommener Liebesgeſinnung und Liebesübung gegen Gott und den Nächſten nicht leiſten, und haben daher täglich den Vater um „Erlaß der Schulden“ oder um „Vergebung der (Schuld der) Sünden“ anzuflehen.

So wenig ſich die Jünger Jeſu einer Vollkommenheit berühmen können, die das Sprechen der fünften Bitte ausſchlöſſe, ſo ſehr dürfen ſie andererſeits, wenn ſie vor dem Vater ihre Verfehlungen bekennen und um deren Vergebung bitten, das Bewußtſein haben und ausſprechen, daß der Geiſt des vergebenden Vaters in ihnen ſein Werk treibt, und daß ſie ſich zu den Brüdern ſo verhalten, wie ſie beten, daß der Vater ſich zu ihnen ſtellen möge. Der Jünger Jeſu bejaht den dem natürlichen Sinn unverſtändlichen und anſtößigen Satz, daß dem ſündigenden Bruder, dem ſein Unrecht leid thut, nicht nur ſiebenmalige, ſondern ſiebzigmal ſiebenmalige, alſo ungezählte und ungemeſſene Vergebung zuerteilt werden ſoll (Mt 18, 22; Lc 17, 4), und er handelt nach dieſem Satz. So wird das dem Schuldner gegenüber geübte Vergeben, wie es der Lukastext ausſpricht („denn auch wir vergeben jedem, der uns ſchuldig iſt“) zum Erkenntnisgrund für die Gemeinſchaft des Geiſtes, in der die betende und vergebende Jüngergemeinde mit dem himmliſchen Vater ſteht. Dem Nächſten zu vergeben iſt um ſo mehr Sache des Jüngers Jeſu, als der Nächſte nie in dem vollen und ſtarken Sinn ſein Schuldner iſt, wie er ſelbſt Gottes Schuldner iſt; die Verſchuldung iſt vielmehr immer bis zu einem gewiſſen Grad gegenſeitig. Der Ernſt der verſöhnlichen Geſinnung zeigt ſich aber in der vollbrachten That des Vergebenhabens. Darauf weiſt der aoriſtiſche Matthäustext hin: „wie auch wir vergeben haben unſeren Schuldigern“. Wie Jeſus ſchon Mt 5, 23. 24 dem mit einer Opfergabe vor Gott tretenden Jünger die Notwendigkeit ſtrenger Selbſtprüfung eingeſchärft und ihn verpflichtet hat, zuvor, ſo viel es an ihm liegt, das geſtörte Verhältnis zum Bruder wiederherzuſtellen, ſo ſetzt er hier voraus, daß ſeine Jünger „heilige Hände aufheben, frei von Zorn und Zank“ (1 Ti 2, 8) d. h., daß ſie es nicht wagen werden, mit einem von Groll und Haß erfüllten Herzen zum Vater zu beten, ſondern daß ſie zuvor hingegangen ſind und denen, die ſich ihnen gegenüber verſchuldet haben, die Schuld erlaſſen haben. Es findet im Vergeben ein korreſpondierendes Verhältnis zwiſchen dem himmliſchen Vater und ſeinen Kindern auf Erden ſtatt. Dieſer Gedanke findet einen ſelbſtſtändigen Ausdruck in den beiden dem Herrngebet angehängten, ſich aber auf die fünfte Bitte beziehenden Verſen Mt 6, 14. 15 (vgl. Mc 11, 25): „Wenn ihr nämlich den Menſchen (allgemein, alſo den nächſten Angehörigen wie den Fremden) ihre Fehltritte (παράπτωμα der Fehltritt, infolge deſſen der Betreffende zu Boden liegt, vgl. Ga 6, 1) vergebet, ſo wird auch euch euer himmliſcher Vater vergeben; wenn ihr aber den Menſchen nicht vergebet, ſo wird auch euer Vater eure Fehltritte nicht vergeben“. Die Unerbittlichkeit des Gerichtes, das über den hartherzigen Menſchen ergeht, der, uneingedenk der in überreichem Maß erfahrenen Vergebung, von ſeinem Schuldner unbarmherzig die Bezahlung einer kleinen Schuld einfordert, hat Jeſus in dem Gleichnis Mt 18, 23—35 dargethan. Unbarmherzigkeit ſchließt die Thüre zum Vaterherzen Gottes zu.

So viel ernſter, weil auf ſtrenge Gewiſſensprüfung hindrängend, iſt dieſe Bitte als die zum Vergleich ſich darbietende 6. Bitte im Schmone-Esre: „Vergieb uns, unſer Vater, denn wir haben geſündigt; verzeihe uns, unſer König, denn wir haben gefrevelt. Du vergiebſt und verzeiheſt ja gerne. Gelobet ſeiſt du Herr, Gnädiger, der du viel verzeiheſt". In Erinnerung an den Ernſt der Bitte ſchreibt Polykarp an die Philipper VI, 2: *εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ κυρίου, ἵνα ἡμῖν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι· ἀπέναντι γὰρ τῶν τοῦ κυρίου ἐσμὲν ὀφθαλμῶν.* Beides aber, den Ernſt und den Troſt der Bitte zuſammenfaſſend, ſpricht ſich Luther im Großen Katechismus ſo aus (III. pars § 94): „Vergiebſt du nun nicht, ſo denke auch nicht, daß dir Gott vergebe; vergiebſt du aber, ſo haſt du den Troſt und Sicherheit, daß dir im Himmel vergeben wird, nicht um deines Vergebens willen; denn er thut es frei umſonſt, aus lauter Gnade, weil ers verheißen hat, wie das Evangelium lehret, ſondern daß er uns ſolches zur Stärke und Sicherheit als zum Wahrzeichen ſetze, neben der Verheißung, die mit dieſem Gebete ſtimmt". Dem von Luther abgewehrten Mißverſtändnis von der Verdienſtlichkeit des Vergebens iſt ein Teil der rationaliſtiſchen Dogmatik erlegen. So meinte Jul. Aug. Lud. Wegſcheider in ſeinen institutiones theol. christ. dogm., zuerſt Halle 1815, § 137, p. 251: Gratiam Dei remissionemque peccatorum Mt 6, 12. 14 sqq. animo placabili precibusque ... obtineri edocemur.

Mit den zwei Teilen der fünften Bitte iſt für immer Glaube und Liebe oder auch Religion und Sittlichkeit zuſammengebunden. Die Jünger Jeſu können nicht gläubige Kinder Gottes ſein und bleiben und dabei ein haßerfülltes, unverſöhnliches Herz gegen den Nächſten hegen. Wollten ſie das Unvereinbare vereinigen, ſo ſtünden ſie ſchon mitten in der Verſuchung, von der ſie doch bitten, daß der Vater ſie nicht in ſie hineinführen möge.

c) Die ſechſte Bitte: *Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* Lc-Mt. Und führe uns nicht in Verſuchung hinein!

Der Zuſammenhang mit der fünften Bitte iſt leicht zu erkennen. Wie die Jünger Jeſu in der Zwiſchenzeit bis zur Aufrichtung des Reiches in Herrlichkeit im Bewußtſein begangener Sünden die fünfte Bitte ſprechen, ſo im Bewußtſein ſündlicher Schwachheit die ſechſte Bitte, d. h. die Bitte um Bewahrung vor der Gefahr zu ſündigen. In anderer Faſſung kehrt die Bitte wieder, als Jeſus zu den drei Jüngern, die er zu Zeugen ſeines Gethſemanekampfes machen wollte, ſprach: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Verſuchung hineingeratet; der Geiſt iſt willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach" (Mt 26, 41). Es handelt ſich hierbei um das Hineingeraten in Lebenslagen, die mehr als andere die Gefahr zu ſündigen mit ſich bringen, mag nun dieſe Gefahr im verführeriſchen Reize der Luſt oder im ſchweren Druck des Übels beſtehen, und mag ſie aus der eigenen Natur des Menſchen emporſteigen oder von der Außenwelt herbeigeführt werden, wobei immer der Feind der Menſchen ſeine Hand im Spiel hat, der „die Jünger zu ſichten begehrt wie den Weizen" (Lc 22, 31). Der Gedanke an Prüfungsleiden, unter denen der Glaube der Jünger ſich ſtandhaft bewährt, und für die ſie daher danken können (vgl. Ja 1, 2), liegt hier fern. Denn eben Wachſamkeit, die die Sicherheit des Leichtſinnes und der Überhebung, aber auch die Feigheit der Fahnenflucht meidet, und Gebet, das die Bewahrung vor dem Fall und allem, was fällen kann, ins Auge faßt, erſcheinen als Mittel, die verhindern, daß Jünger Jeſu in die Verſuchung hineingeraten, oder daß Gott ſie hineinführt — ein Hineinführen, das, wenn es ſtattfindet, nicht ſowohl unter den Geſichtspunkt der Erprobung des Glaubens, als unter den des anhebenden Gerichtes fällt, ſofern das Gericht „am Hauſe Gottes, alſo eben an den Jüngern Jeſu, anfängt" (1 Pt 4, 17). Um Abwendung ſolchen Gerichtes lehrt Jeſus ſeine Jünger beten, damit ſie nicht in den Bannkreis von Verſuchungen hineingeraten, denen ſie erliegen, ſondern damit ſich Worte wie 2 Pt 2, 9 oder Apk 3, 10 in erhöhtem Grade an ihnen erfüllen. Wenn ſie aber die Bitte mit Ernſt ſprechen, ſehen ſie ſich wie bei der fünften Bitte mit einer eine Aufgabe in ſich ſchließenden Gabe betraut. Wie der Geiſt des vergebenden Vaters in den Jüngern die Kraft der Verſöhnlichkeit wirkt, ſo äußert ſich die vom Vater erbetene Bewahrung vor dem Fall in der Flucht der Jünger vor der Sünde, ſo daß ſie die Gelegenheit zum Sündigen nicht aufſuchen, ſondern ſie wie ein Gift meiden. Mahnungen wie: *φεύγετε τὴν πορνείαν* und *ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας*, die Paulus den Korinthern zuruft (1 Ko 6, 18; 10, 14), folgen aus der recht verſtandenen ſechſten Bitte, aber auch die Kraft, ſolchen Mahnungen Folge zu leiſten. So wird unter den Gefahren des gegenwärtigen Aons von den Jüngern Jeſu, die ihrer Verſuchlichkeit eingedenk bleiben und mit wachen Sinnen ſich der Waffe des Gebetes bedienen, der Name des Vaters geheiligt. — Unter den

patriſtiſchen Auslegungen mag an die ähnliche des Origenes erinnert werden (*περὶ εὐχῆς* c. 29, 16): *εὐχώμεθα μηδὲν ἄξιον ποιῆσαι τοῦ ὑπὸ τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ εἰσενεχθῆναι εἰς τὸν πειρασμόν.* Was es mit dieſem Hineingeführtwerden in die Verſuchung für eine Bewandtnis hat, erläutert Origenes durch den Hinweis auf das dreimalige *παρέδωκε*, mit dem Gott die Abfallsſtufen der Heidenvölker beſtrafte: Rö 1, 24. 26. 28. Eine liturgiſche Ausgeſtaltung der Bitte iſt der mit 1 Ko 10, 13 ſich berührende Zuſatz zu *πειρασμόν*: *ὃν ὑπενεγκεῖν οὐ δυνάμεθα*, lateiniſch: tentationem quam ferre (oder sufferre) non possumus. Es findet ſich in der alexandriniſchen Liturgie, in der ſyriſchen Jakobusliturgie, dann bei Hieronymus (zu Mt 26, 41 und zu Ez 48, 16; vgl. MSL XXVI 198 C und XXV 483 C), bei Hilarius, in den pſeudo-auguſtiniſchen Sermonen, bei Chromatius u. ſ. w. (vgl. Alfred Reſch, Agrapha, 2. Auflage, 1906, S. 85 und die Stellen in Sabatiers Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, tom. III, zu Mt 6, 13).

d) Die ſiebente Bitte: *Ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* Mt, fehlt bei Lc. Sondern erlöſe uns vom Böſen.

Die Bitte wird vielfach darauf eingeſchränkt, daß ſie die poſitive Ergänzung der ſechſten Bitte ſei. So ſchreibt Auguſtin im Enchiridion ad Laurentium in der Fortſetzung des S. 438, 20—28 citierten Kapitels 116: Deinde tres alias adiungit: de pane quotidiano, de remissione peccatorum, de tentatione uitanda. At vero quod ille (= Matthaeus) in ultimo posuit: sed libera nos a malo, iste (= Lucas) non posuit, ut intellegeremus ad illud superius, quod de tentatione dictum est, pertinere. Ideo quippe ait: sed libera, non ait: et libera, tamquam unam petitionem esse demonstrans: noli hoc, sed hoc, ut sciat unusquisque in eo se liberari a malo, quod non infertur in tentationem.

Wir verſtehen die Bitte aus der ganzen Anlage des Vaterunſers. Die dritte Stufe erreicht hier wieder das Ziel, zu dem die zweite hingeführt hatte: der Blick der betenden Jünger wird auf die kommende Vollendung des Reiches hinausgerichtet. Wenn „der Tod nicht mehr ſein wird noch Leid, noch Geſchrei, noch Schmerzen" (Apk 21, 4), wenn keine Macht der Verführung mehr den Vollendeten nahen kann und nahen darf, dann iſt die gänzliche Geſchiedenheit von dem Böſen verwirklicht, um die hier gebetet wird. Im Unterſchied von *ῥύεσθαι ἔκ τινος*, wobei die Vorausſetzung beſteht, daß man ſich in dem Machtbereich befindet, aus dem heraus man gerettet wird (z. B. Lc 1, 74), betont *ῥύεσθαι ἀπό τινος* die Scheidung, Trennung, das Ferngerücktwerden von dem Bereiche der bedrohenden Macht, die einem nun nichts mehr anhaben kann. Der Ausdruck wird bald ſo gebraucht, daß an Perſonen (z. B. Rö 15, 31; 2 Th 3, 2), bald ſo, daß an Sachen (z. B. 2 Ti 4, 18) gedacht wird. Schon die Kirchenväter waren verſchiedener Meinung, ob *τοῦ πονηροῦ* maskuliniſch vom Satan (ſo Tertullian und ſeit Origenes die Griechen) oder neutriſch (ſo Cyprian und die meiſten Abendländer) zu verſtehen ſei. Aber der Satz 2 Ti 4, 18: *ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον* lieſt ſich doch wie eine uralte Anwendung der ſiebenten Bitte, und wenn man die Fortſetzung verfolgt: *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν* ſieht man, wie leicht eine Doxologie ſich anſchloß. Es ſcheint am Schluß des Gebetes eine umfaſſende Bezeichnung nicht nur des Übels, ſondern des Böſen (neutriſch) am Platz zu ſein, deſſen Urheber ja der Feind der Menſchen iſt, deſſen ganzer Umfang aber mit all ſeiner Laſt und ſeinem Druck ſich dem begierig nach der Vollendung ausſchauenden Jünger ſchmerzlich aufdrängt. So ſchreibt Cyprian (de dominica oratione c. 27): in nouissimo ponimus: sed libera nos a malo, conprehendentes aduersa cuncta, quae contra nos in hoc mundo molitur inimicus (oder, wie es nachher heißt, diabolus et mundus). Noch iſt das Böſe, ſofern es als ſchädigende Macht feindlich auf die Jünger eindringt, und ſofern es als verlockende Macht auf ſie einzuwirken und ſich in ihr Inneres einzuſchleichen trachtet, ein in dieſer Welt ſtetig wirkendes Element, das erſt dann aus ihr verſchwinden wird, wenn Gottes Reich in die volle Erſcheinung tritt und Gott thatſächlich der allein herrſchende König der Welt geworden iſt (vgl. Zahn a. a. O. S. 283 u. 284). Daß dieſe Zeit bald kommen möge, das war ſchon in der zweiten und dritten Bitte Gegenſtand des Flehens, und das wird in der ſiebenten Bitte „als in der Summa" mit anderer Wendung abſchließend zum Ausdruck gebracht.

5. Der liturgiſche Zuſatz der Doxologie mit Amen. Die Abweichungen des Vaterunſertextes bei Lukas und Matthäus haben gezeigt, daß die betende Gemeinde ſich das Herrngebet nicht in knechtiſcher Gebundenheit an den Buchſtaben, ſondern in Freiheit und Kraft des Geiſtes angeeignet hat. Es mag die dritte und ſiebente Bitte von Jeſus

bei der Lc 11 erzählten Veranlaſſung nicht geſprochen worden ſein; ihre Hinzufügung bei Matthäus und in dem Kreis chriſtlicher Gemeinden, aus dem heraus und für den das Evangelium geſchrieben iſt, hat das Gebet nicht verändert, ſondern in einem Sinn ausgeſtaltet, wie er Worten Jeſu entſprach, die er bei anderen Gelegenheiten geſprochen hat. Das gleiche Urteil gilt von der Hinzufügung der Doxologie und des bekräftigenden Wortes Amen. Beides iſt dem urſprünglichen Text bei Lukas und Matthäus fremd. Aber der Zuſatz einer Doxologie und des Amens wanderte in ſehr früher Zeit aus dem Gebetsbrauch der Synagoge in die Gottesdienſte der Chriſten hinüber (vgl. den Art. liturgiſche Formeln Bd XI, 545 u. 547). Der älteſte Zeuge für die Doxologie am Schluß des Vaterunſers (ohne „Amen") iſt die Apoſtellehre. Man merkt an der Forderung c. 8, 3: *τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε* den Einfluß der jüdiſchen Gebetsſitte, in der das täglich dreimalige Recitieren des Schmone-Esre Pflicht war. Die Doxologie iſt zweigliederig: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας* (vgl. S. 434, 35—36). Noch iſt in dem Lobpreis das „Reich" nicht genannt; doch ſteht an ein paar andern Stellen der Apoſtellehre (in den euchariſtiſchen Gebeten c. 9, 4 und 10, 5) die *βασιλεία* vor den Thoren der Doxologie. Auch in dem Zuſatz des **Syrus Curetonianus** zu Mt 6, 13 iſt die Doxologie zweigliederig: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν*. Auch eingliederige Formen finden ſich mit *ἡ δόξα* (ſo ein chriſtliches Amulet des 6. Jahrhunderts, Berliner ägyptiſche Urkunden Nr. 954) oder mit *ἡ δύναμις* (= **uirtus**, ſo in dem mit k bezeichneten lateiniſchen Text, Turin, Nat. G. VII. 15, früher in Bobbio, 5. oder 6. Jahrh.). Jahrhunderte lang ſchwankte die Form der Doxologie. Die alten griechiſchen Liturgien zeigen das Herrngebet und die Doxologie, die in eins zuſammenwachſen ſollten, noch getrennt. Nach der Jakobusliturgie (ähnlich auch nach der alexandriniſchen oder Marcusliturgie) folgte bei der Feier der Euchariſtie auf das vom Volk geſprochene Vaterunſer ein an die letzten Bitten ſich anſchließendes leiſes Gebet des Prieſters (Und führe uns nicht in Verſuchung, Herr — Herr der Kräfte, der du kennſt unſere Schwachheit — ſondern erlöſe uns von dem Böſen und ſeinen Werken, von all ſeiner Drohung und Argliſt um deines hl. Namens willen, der angerufen iſt über unſre Niedrigkeit). Nun erſt, nach dieſer Einſchaltung, ſprach der Prieſter mit lauter Stimme die (auch andere Gebete abſchließende) Doxologie, worauf das Volk nach altem, ſchon von Juſtin (erſte Apologie c. 65) bezeugtem Gebrauche mit Amen antwortete (vgl. den näheren Nachweis in meiner Schrift: Zur Vorgeſchichte des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes, München 1893, S. 11 ff.). Zur Herrſchaft kommen ſollte die Geſtalt der Doxologie, die ſie in den apoſtoliſchen Konſtitutionen annahm, in deren ſiebentes Buch die Apoſtellehre aufgenommen wurde. Hier zeigt die Doxologie die dreigliederige Form: *ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν* „Denn dein iſt das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen" (**Constitutiones apostolorum** VII, 24, ed. Lagarde 1862, S. 208; der gleiche Text des Vaterunſers liegt III, 18, S. 111 vor).

Als längſt Doxologie und Amen zuſammen mit dem Herrngebet geſprochen wurden, dauerte es doch noch (ein gutes Zeichen für die Enthaltſamkeit der Schreiber) Jahrhunderte lang, bis der Zuwachs endlich in griechiſche Evangelienhandſchriften eindrang; die älteſten, in denen er ſich findet, gehören dem 8. Jahrhundert an (E d. i. **Basileensis A. N. III. 12** und L d. i. **Parisiensis n. 62**). Die Vulgata hat die Doxologie in den Text des Vaterunſers nicht aufgenommen; das Gebet ſchließt mit den Worten: **Sed libera nos a malo.** Die kritiſche Ausgabe der **editio S. Hieronymi** von Wordsworth-White (**pars prior**, Oxford 1889—98) tilgt auch das in die Vulgatadrucke eingedrungene Amen. Im lutheriſchen Gottesdienſt erinnert das Weglaſſen der Doxologie in der Abendsmahlsliturgie an den urſprünglichen Sachverhalt. Anhangsweiſe ſei bemerkt, daß die Beifügung der Doxologie im 12. und 13. Jahrhundert ein Unterſcheidungszeichen der Katharer von den Katholiken war. Dieſer Unterſchied gab ſogar zum gegenſeitigen Vorwurf der Verfälſchung der Bibelworte Anlaß (vgl. die Belegſtellen in meiner Schrift a. a. O. S. 13). So bringt die Geſchichte der Doxologie den Satz des Apoſtels 2 Ko 3, 6 (Schluß) in nachdrückliche Erinnerung.

**Johannes Haußleiter.**

**Vatikaniſches Konzil.** — Die vollſtändigſte Sammlung der Quellen zur Geſchichte des Vatikaniſchen Konzils enthält die Collectio Lacensis, tom. VII. (Acta et decreta sacrosancti oecumenici concilii Vaticani. Accedunt permulta alia documenta ad concilium eiusque historiam spectantia, Friburgi Brisgoviae 1890, S. 1752, gr. 4°, auch SA. 1892) wird im folgenden Artikel zitiert: Coll. L. Ueber die Vorgeſchichte führt nicht hinaus

E. Cecconi, Storia del Concilio Ecumenico Vaticano scritta sui documenti originali, 4 Bde, Rom 1873—1879 (Bd I überſetzt von W. Molitor u. d. Titel: Eugen Cecconi, Geſchichte der allgemeinen Kirchenverſammlung im Vatican, Regensburg 1873, 353 S. u. 144 S. Urkunden). Durch die Ueberſichten über die auf das Konzil bezügliche Litteratur hat beſonderen Wert: E. Friedberg, Sammlung der Aktenſtücke zum erſten vatikaniſchen Konzil, mit einem Grundriß der Geſchichte desſelben, Tübingen 1872 (954 S.). Andere Sammlungen: J. Friedrich, Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870, 2 Abt., Nördlingen 1871 (S. 316 u. 437); C. Martin, Omnium concilii Vaticani, quae ad doctrinam et disciplinam pertinent, documentorum collectio, Paderborn 1873 (S. 266); Archiv für kath. Kirchenrecht XXII—XXXIII, XXXVIII S. 150ff. XXXIX S. 80f. vgl. Generalregiſter zu I—XXVII S. 19ff. 156ff.; A. v. Roskovány, Romanus pontifex, tom. 7—16, Suppl. 7—10, Nitriae 1871—1879; G. Schneemann, Lateiniſch-deutſche Handausgabe der Dekrete und der hauptſächlichen Akten des Vatikan. Konzils, 2. Aufl. 1895 (307 S.), Freiburg i. Br.; Th. Granderath, Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae, Friburgi Br. 1892 (243 S.); die dogmatiſchen Beſchlüſſe auch abgedruckt: C. Mirbt, Quellen zur Geſch. d. Papſttums und des römiſchen Katholizismus, 2. Aufl., Tübingen 1901, S. 371—382; H. von Kremer-Auenrode, Aktenſtücke zur Geſchichte des Verhältniſſes von Kirche und Staat im 19. Jahrhundert II (Staatsarchiv XXIV), Leipzig 1876.

In der publiziſtiſchen Litteratur vor Eröffnung des Konzils nimmt einen hervorragenden Platz ein: Janus, Der Papſt und das Konzil. Eine Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erſchienenen Artikel: Das Konzil und die Civiltà, Leipzig 1869 (451 S.), ſpäter durch J. Friedrich u. d. Titel: „J. v. Döllinger, Das Papſttum" als Neubearbeitung von Janus veröffentlicht, München 1892 (519 S.; nach dem Vorwort ſtammt der größte Teil des Buches von Döllinger, außerdem war J. Huber Mitarbeiter, auch J. Friedrich hat Material beigeſteuert); ſeine Widerlegung verſuchte: J. Hergenröther, Anti-Janus, Freiburg i. Br. 1870 (188 S.). Hervorhebenswert ſind ferner die Sammlungen von Abhandlungen „Das ökumeniſche Concil." Stimmen aus Maria-Laach. NF. Unter Benutzung röm. Mitteilungen und der Arbeiten der Civiltà, herausg. von Fl. Rieß und K. v. Weber, Freib. i. Br. 1869—1871, 12 Hefte; „Das ökumeniſche Concil vom Jahre 1869." Periodiſche Blätter zur Mitteilung und Beſprechung der Gegenſtände, welche ſich auf die neueſte allgemeine Kirchenverſammlung beziehen, 3 Bde (2. u. 3. herausg. von M. J. Scheeben), Regensburg 1870. 1871; und von der Gegenſeite die „Stimmen aus der katholiſchen Kirche über die Kirchenfragen der Gegenwart", 2 Bde, München 1870, an denen u. a. Huber, Döllinger, Friedrich, Reinkens mitgearbeitet haben. Joh. Fr. v. Schulte, Die Macht der röm. Päpſte über Fürſten, Länder, Völker, Individuen. 2. Aufl., Prag 1871 (151 S.); derſ., Die Stellung der Concilien, Päpſte und Biſchöfe und die päpſtliche Conſtitution vom 18. Juli 1870, Prag 1871 (339 u. 286 S.); J. Langen, Das Vaticaniſche Dogma von dem Univerſal-Epiſkopat und der Unfehlbarkeit des Papſtes in ſeinem Verhältnis zum Neuen Teſtament und der kirchlichen Ueberlieferung, 4 Tle, Bonn 1876; W. E. Gladſtone, Die vatikaniſchen Dekrete nach ihrer Bedeutung für die Untertanentreue. Ueberſetzung (von M. Loſſen), Nördlingen 1875 (92 S.).

Eine Hauptquelle für den Verlauf des Konzils bilden die in der Augsb. Allgem. Ztg, erſchienenen anonymen Korreſpondenzen, die dann als Buch veröffentlicht worden ſind: Quirinus. Römiſche Briefe vom Concil, München 1870 (710 S.). Dieſe 69 Briefe, vom Dezember 1869 bis zum 19. Juli 1870, enthüllten mit ſchonungsloſer Offenheit die intime Geſchichte des Konzils, das nach dem Wunſch ſeiner Leiter aus naheliegenden Urſachen die ihm geſtellten Aufgaben im Verborgenen löſen ſollte, und haben gegenüber allen Angriffen den Ruf großer Zuverläſſigkeit behauptet. Als der Redakteur der Augsburger Poſtzeitung ſich zum Zweck ihrer Widerlegung um Material an Biſchof Dinkel von Augsburg wandte, ſchrieb dieſer zurück: „man möge ſchweigen, die Briefe in der Allgemeinen Zeitung ſeien ganz wahr, und wenn man einige etwa in Nebenumſtänden vorkommende Unrichtigkeiten beſtreiten oder berichtigen wollte, ſo würde damit die Wahrheit in den übrigen, wichtigeren Dingen erſt recht bekräftigt werden" vgl. J. Friedrich, Römiſche Briefe über das Concil, Revue internationale de Théologe 1903 (Bern), Heft 44, S. 622, Anm. 1. In dieſem Aufſatz iſt endlich die vielverhandelte Frage nach der Herkunft der Berichte von dem letzten Ueberlebenden der an ihrer Entſtehung Beteiligten beantwortet worden. Als Redakteur fungierte Döllinger, das ihm zuſtrömende Material waren Briefe Friedrichs, vor allem aber Berichte des in Rom weilenden Lord Acton, und, als dieſer vor Schluß des Konzils abreiſte, Berichte des Grafen Louis Arco, des bayeriſchen Geſandtſchaftsattachés, auch die Depeſchen des Geſandten Grafen Tauffkirchen waren Döllinger zugänglich, endlich zahlreiche Briefe von Biſchöfen und anderen Perſonen. Bei dem peinlichen Aufſehen, das die Römiſchen Briefe in ganz Europa erregten, hat die römiſche Polizei es an Eifer in der Aufſpürung der geheimnisvollen Korreſpondenten nicht fehlen laſſen, aber ſie vermochte das Rätſel nicht zu löſen, da keiner dieſer Berichte der römiſchen Poſt anvertraut wurde, deren geringe Achtung vor dem Briefgeheimnis bekannt war. Biſchof Stroßmayer von Sirmium hat die „Römiſchen Briefe" in dem an Döllinger gerichteten Brief vom 4. März 1871 „die getreueſte und beſte Geſchichte des Konzils" genannt (Fr. von Schulte, Der Altkatholicismus, Gießen 1887, S. 254). — Pomponio Leto, Otto mesi a Roma durante il Concilio Vaticano, Firenze 1873 (ſoll nicht von dem Kardinal Salvator Vitelleschi, ſondern

von deſſen Bruder Francesco Vitelleſchi verfaßt ſein vgl. Granderath [ſ. u.] II, S. 517, Anm. 1); L. Veuillot, Rome pendant le concile, Paris 1872, 2 vols.

Eine weitere wichtige Quelle ſind die von J. Friedrich, der als Theologe des Kardinals Hohenlohe nach Rom ging, vom 5. Dezember 1869 bis zum 21. Juli 1870 täglich über das Konzil gemachten Aufzeichnungen: Tagebuch. Während des Vatikaniſchen Konzils geführt, Nördlingen 1871, 2. vermehrte Auflage 1873 (488 S.). Durch die nahen Beziehungen der Verfaſſer zu den Vorgängen in Rom ſind von Bedeutung: Lord Acton, Zur Geſchichte des Vaticaniſchen Conciles, München 1871 (114 S.), über den Autor vgl. Lord Acton and his circle edited by Abbot Gasquet, London 1906, S. 358 ff. Letters of Lord Acton to Mary, daughter of W. E. Gladstone ed. by Herbert Paul, London 1904; J. Feßler (Biſchof von St. Pölten und Sekretär des Konzils), Das vaticaniſche Concilium, deſſen äußere Bedeutung und innerer Verlauf, Wien 1871 (112 S.); K. Martin (Biſchof v. Paderborn), die Arbeiten des Vatikaniſchen Concils, Paderborn 1873 (266 S.); Kardinal Manning, The true Story of the Vatican Council, London 1877, deutſch von W. Bender. Die wahre Geſchichte des vatikaniſchen Konzils, Berlin 1877 (166 S.); Émile Ollivier, L'église et l'état au concil du Vatican, Paris 1879, 2 vols; J. v. Döllinger, Briefe und Erklärungen über die Vatikaniſchen Dekrete 1879—1887, hrsg. von F. G. Reuſch, München 1890.

Auch die Biographien einzelner Mitglieder des Konzils bieten einiges Material, z. B. F. Lagrange, Vie de Mgr. Dupanloup, évêque d'Orléans, Paris 1883 1884, 3 vols.; A. Baumgartner, Erinnerungen an Dr. K. J. Greith, Freiburg i. Br. 1884; K. Meindl, Leben und Wirken des Biſchofs F. X. Rudigier, II. Bd. Linz 1892; Fr. v. Oer, Fürſtbiſchof Zwerger, Graz 1897; J. Guillermin, Vie de Darboy, 1889; Wolfgruber, Kardinal Rauſcher, Freiburg 1888; J. Zobl, Vincenz Gaſſer, Fürſtbiſchof v. Brixen, Brixen 1883. — Für die Aufnahme und Durchführung der Beſchlüſſe: J. M. Reinkens, Joſeph Hubert Reinkens, Gotha 1906; Erinnerungen an Amalie von Lasaulx, Gotha 1878; J. H. Reinkens, Amalie v. Lasaulx, Bonn 1878; Fr. Kaufmann, Leop. Kaufmann, Köln 1903, S. 153 ff.; J. Friedrich, Ignaz v. Döllinger, 3. Bd, München 1901; L. K. Goetz, Fr. H. Reuſch, Gotha 1901; E. Sh. Purcell, Life of Cardinal Manning, archbishop of Westminster, vol. II, London 1896; O. Pfülf, Biſchof von Ketteler (1811—1877), 3. Bd, Mainz 1899. — Aus der Memoirenlitteratur ſei hervorgehoben: Denkwürdigkeiten des Fürſten Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürſt, 2 Bde, Stuttgart 1906. Vgl. ferner die Litteratur bei den Artikeln Altkatholizismus, Döllinger, Pius IX.

Die größte zuſammenfaſſende kritiſche Darſtellung des Konzils bietet: J. Friedrich, Geſchichte des Vatikaniſchen Konzils I, Bonn 1877 (840 S.), II, 1883 (458 S.), III, 1887 (1258 S.). Th. Granderath, S. J., Geſchichte des Vatikaniſchen Konzils von ſeiner erſten Ankündigung bis zu ſeiner Vertagung, hrsg. von K. Kirch, S. J., I, Freiburg i. Br. 1903 (533 S.), II, 1903 (758 S.), III, 1906 (748 S.) hat zum erſten Male die vollſtändigen Konzilsakten benützen können und iſt dadurch in der Lage, in manchen Einzelheiten thatſächliche Berichtigungen der Friedrichſchen Darſtellungen zu liefern. Die Geſamthaltung des Werkes aber iſt durch den jeſuitiſch-kurialen Standpunkt des Verfaſſers nachteilig beeinflußt.

Für die geſchichtlichen Vorausſetzungen des Konzils und die Beurteilung ſeiner Beſchlüſſe iſt heranzuziehen: Th. Frommann, Geſchichte und Kritik des Vaticaniſchen Concils von 1869 und 1870, Gotha 1872 (529 S.); K. Sell, Die Entwicklung der kath. Kirche im 19. Jahrhundert, Leipzig 1898 (112 S.); Fr. Nippold, Handbuch der neueſten Kirchengeſchichte Bd 2, Elberfeld 1893; J. M. A. Vacant, Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican, Paris 1895, 2 vols.; Pohle, Art. „Unfehlbarkeit", Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1901, Sp. 240—268; Fr. X. Funk, Katholiſches Chriſtentum und Kirche in der Neuzeit, in: Kultur der Gegenwart I, 4, Berlin u. Leipzig 1906, S. 244 f.; F. Looſs, Symbolik I, Tübingen 1902; Fr. Nielſen, The history of the papacy in the XIX th Century translated by A. J. Mason vol. II, London 1906, S. 290—374; H. Brück, Geſchichte der kath. Kirche im neunzehnten Jahrhundert 4. Bd, 2. Aufl. von J. B. Kißling, Münſter i. W. 1907, S. 1—66.

Außerdem die Behandlung des Konzils im Kirchenrecht: R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, § 80, S. 453 ff.; II, 1898, § 100, S. 3 ff.; P. Hinſchius, Kirchenrecht der Katholiken und Proteſtanten in Deutſchland, III, Berlin 1883, S. 332. 451—473. 603, IV, 1888, S. 433. 436; A. L. Richter, Lehrbuch des katholiſchen und evangeliſchen Kirchenrechts, 8. Aufl., bearb. v. R. Dove und W. Kahl, Leipzig 1886, S. 202 ff. 381 ff. 488 ff.; Fr. Fleiner, Ueber die Entwickelung des katholiſchen Kirchenrechts im 19. Jahrhundert (Rede), Tübingen 1902, S. 16 f.

I. Vorgeſchichte. Die erſte nachweisbare Äußerung Papſt Pius IX. über ſeine Abſicht, ein ökumeniſches Konzil zu berufen, iſt am 6. Dezember 1864, zwei Tage vor der Veröffentlichung des Syllabus, in einer Sitzung der Kardinäle der Rituskongregation erfolgt. Er erteilte ihnen den Auftrag, der bald auf alle in Rom reſidierenden Kardinäle ausgedehnt wurde, über dieſen Plan ſich in ſchriftlichen Gutachten auszuſprechen. Zur Prüfung dieſer Gutachten, unter denen das des Kardinals Reiſach den größten Umfang hatte, wurde Anfang März 1865 eine Kardinalskommiſſion eingeſetzt. Die Mehrheit der

Kardinäle bejahte die Frage nach der Notwendigkeit eines Konzils, die übrigen, welche ſich gegen die Einberufung erklärten, thaten dies aus innerkirchlichen wie aus politiſchen Gründen, nur Kardinal Pentini votierte, daß für ein allgemeines Konzil kein Anlaß vorliege (Granderath I, S. 34 f.). Für den Fall der Einberufung des Konzils wurden auch bereits die von ihm zu verhandelnden Gegenſtände erörtert und dabei zahlreiche ſich zum Teil widerſprechende Wünſche geäußert; Diſſenſus herrſchte z. B. darüber, ob die Notwendigkeit der zeitlichen Herrſchaft des Papſtes erklärt werden ſollte. Zwei Kardinäle ſprachen ſich für die Definition der päpſtlichen Unfehlbarkeit aus, Kardinal Ugolini mit der bezeichnenden Bemerkung, daß dann „in Zukunft jeder Not geſteuert werden könne, auch ohne daß ein neues Konzil berufen zu werden brauche“ (ebend. S. 44). Vom März d. J. 1865 an war die Einberufung des Konzils beſchloſſene Sache. Auf den Rat des Kardinalskollegiums (ebend. S. 26) erging im Laufe des April und Mai durch den Präfekten der Propaganda, Kardinal Caterini (Coll. L. p. 1017 f.) an 36 Biſchöfe verſchiedener Nationen „sub arctissima secreti lege“ die Aufforderung, die Gegenſtände namhaft zu machen, die ihnen mit Rückſicht auf die Zuſtände ihrer Diöceſen zur Verhandlung auf dem Konzil wünſchenswert ſchienen. Pius IX. hatte die Liſte dieſer Vertrauensmänner ſelbſt entworfen. Von deutſchen Biſchöfen befanden ſich darauf die Namen des Biſchofs Weiß von Speyer und des Biſchofs Seneſtréy von Regensburg, der es für angemeſſen hielt, in ſeinem Antwortſchreiben die Münchener Theologenſchule zu denunzieren. Unter den befragten Biſchöfen hat „eine ganze Reihe“ die Definition der päpſtlichen Unfehlbarkeit „auch“ empfohlen (Granderath I, S. 48). — Die erſte öffentliche Ankündigung des geplanten Konzils vollzog der Papſt am 26. Juni 1867 in ſeiner Allokution an die zur Zentennarfeier des Apoſtelfürſten in Rom verſammelten Kirchenfürſten (Coll. L. p. 1029 ff.; ubi primum optata nobis opportunitas aderit, 1032 b) und machte in ſeiner Antwort auf die Glückwunſchadreſſe der Biſchöfe (ib. p. 1033 ff.), in der dieſe Ankündigung freudig begrüßt wurde, am 1. Juli die beſtimmtere Mitteilung, daß das künftige Konzil, wann es immer zuſammentrete am Feſt der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria (8. Dezember) werde eröffnet werden (ib. p. 1042 f.).

Die Vorbereitung des Konzils lag in der Hand einer außerordentlichen Kongregation des Kardinalkollegiums, in die jener erſte Ausſchuß umgewandelt wurde, als die Berufung des Konzils feſtſtand. Sie führte den Titel „Die ſpezielle dirigierende Kongregation für die Angelegenheiten des zukünftigen allgemeinen Konzils“, wurde aber kurz „Zentralkommiſſion“ genannt; ihr gehörten die Kardinäle Patrizi, Reiſach, Panebianco, Bizarro, Caterini, ſpäter auch Barnabo, Bilio, Capalli und de Luca (Granderath I, S. 62 f.) an. Ihre erſten Vorarbeiten fallen bereits in das Jahr 1865 und galten der Gewinnung ausgezeichneter Theologen und Kanoniſten als ſachverſtändiger Berater (Konſultoren) des Konzils. Auf Grund der von den Nuntien, und dann auch von verſchiedenen Biſchöfen eingeforderten Vorſchläge (Coll. L. p. 1024 ff.) erfolgten die Berufungen und dabei wurde anfangs die ultramontane Richtung ſo einſeitig bevorzugt — beiſpielsweiſe waren die Univerſitäten München, Bonn, Tübingen, Freiburg, Breslau vollſtändig übergangen, dagegen aus Würzburg zwei Theologen und zwar beide Zöglinge des Collegium Germanicum (Hergenröther und Hettinger) berufen worden — daß die getroffene Auswahl nach deren Bekanntwerden ſcharfen Widerſpruch fand. Mit nichtigen Worten hat ſpäter Antonelli die Nichtberufung Döllingers zu rechtfertigen verſucht (Granderath I, S. 69 f.). Neben der Zentralkommiſſion wurden folgende Kommiſſionen gebildet: 1. eine dogmatiſche, 2. für die Kirchendisziplin, 3. für das Ordensweſen, 4. für die orientaliſchen Kirchen und die Miſſionen, 5. für die Kirchenpolitik; ihre Inſtruktionen: Coll. L. p. 1102 ff. Die Arbeiten dieſer einzelnen Kommiſſionen unterlagen der Prüfung der Zentralkommiſſion, die ſchon dadurch mit ihnen in engſter Fühlung ſtand, daß der Vorſitz in dieſen Kommiſſionen Mitgliedern der Zentralkommiſſion übertragen wurde. Insgeſamt waren 96 Konſultoren in Thätigkeit, von denen 24 dem Ordensklerus angehörten, darunter 8 dem Jeſuitenorden. Zu den genannten Kommiſſionen trat dann ſpäter noch hinzu als ſechſte: die Kommiſſion der Zeremonien. — Lange Unterſuchungen bereitete die Frage, wer zu dem Konzil zu berufen ſei (Granderath I, S. 83—132). Über das Recht der Kardinäle, auch derer, die nicht Biſchöfe waren, und der Diöceſanbiſchöfe beſtand kein Zweifel. Dagegen begannen die Bedenken bei den Titularbiſchöfen, welche wohl im Beſitz der biſchöflichen Weihe ſind, aber keine Regierungsgewalt ausüben; es wurde zu ihren Gunſten entſchieden. Von den Äbten ſollten nur die berufen werden, welche unabhängig von den Biſchöfen die Regierungsgewalt über ein Territorium ausüben (abbates nullius), und die, welche an der Spitze einer aus mehreren Klöſtern gebildeten Kongregation ſtehen (Generaläbte),

ferner die Generaloberen religiöser Orden. Den Prokuratoren der an dem Erscheinen auf dem Konzil verhinderten Bischöfe wurde in Abänderung der früheren Übung das Recht auf Sitz und Stimme in der Synode versagt, auch die Kapitelsvikare wurden nicht zugelassen. Von der Einladung der katholischen Fürsten wurde Abstand genommen.

Am 29. Juni 1868 wurde die Bulle Aeterni patris (Coll. L. p. 1 ff.) publiziert, die, von Pius IX. und den in Rom anwesenden Kardinälen unterzeichnet, auf den 8. Dezember 1869 das Konzil nach Rom einberief. Da es ein ökumenisches sein sollte, wurden auch die Bischöfe der Kirchen des orientalischen Ritus eingeladen (das Schreiben Arcano divinae providentiae consilio vom 8. September 1868 ib. p. 7 f.) und in einer weiteren Bulle (Jam vos omnes vom 13. September 1868, ib. p. 8 f.) auch alle Protestanten und die anderen Akatholiken aufgefordert, bei Gelegenheit des Konzils sich der katholischen Kirche wieder anzuschließen (obsecramus, ut ad unicum Christi ovile redire festinent).

Was zunächst die nicht unierten Orientalen betrifft, so erhielt der römische Abgesandte Abbate Testa zwar eine Audienz bei dem griechischen Patriarchen von Konstantinopel, aber das päpstliche Einladungsschreiben wurde nicht angenommen. Diese Ablehnung war entscheidend für die dem Patriarchen untergebenen Bischöfe. Der armenische Patriarch von Konstantinopel nahm zwar aus der Hand Testas die Einladung entgegen, erklärte aber, daß der Katholikos von Etschmiadsin zu entscheiden habe, dieser war jedoch gegen die Beteiligung an dem Konzil. Ebenso verhielten sich die griechischen Patriarchen in Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, auch die Verhandlung mit dem koptischen Patriarchen in Kairo hatte kein positives Ergebnis, ebensowenig die mit dem Patriarchen der Jakobiten geführte und die Unterredung mit dem nestorianischen Patriarchen. Die Einladung wurde also ausnahmslos abgelehnt.

Von protestantischer Seite hat sie keine wesentlich andere Aufnahme gefunden. Die mysteriösen Briefe der angeblichen vier evangelischen Geistlichen, die „im Namen vieler Evangelischer der Provinz Sachsen" am 18. und 28. August 1869 dem Bischof Martin von Paderborn die Bitte aussprachen (Coll. L. p. 1137 ff. 1142 ff.), zur Beseitigung der Kirchenspaltung bei dem Papste auf die Abschaffung des Priestercölibats und der Kelchentziehung anzutragen, sind trotz angestellter Untersuchungen nicht aufgeklärt worden und haben jedenfalls keine praktischen Auswirkungen ausgeübt. Da es dem gesamten Protestantismus an einer Vertretung fehlte, ja sogar dem Protestantismus Deutschlands, mußte es den einzelnen Landeskirchen überlassen bleiben, die Einladung zu ignorieren oder zu beantworten. Der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin wies die Zumutung, den evangelischen Glauben zu verlassen, in einem energischen Protest vom 9. Oktober 1868 zurück und forderte zugleich zu Kollekten für den Gustav Adolf-Verein auf (Coll. L. p. 1123 ff.). Auch der XV. deutsch-evangelische Kirchentag gab eine Erklärung ab; die Generalsynode der bayerischen protestantischen Landeskirche nahm nur aus formellen Bedenken davon Abstand.

Innerhalb der anglikanischen Kirche hat die päpstliche Einladung freilich einigen Widerhall gefunden, aber der Widerspruch überwog doch auch hier und der Wunsch des Dr. Cumming, eines schottischen Presbyterianers, zu dem Konzil geladen zu werden, ist nur erwähnenswert wegen der dadurch angeregten Verhandlungen (Coll. L. p. 1144 ff.). — Die Hoffnung der Kurie, den schismatischen Orient und die Welt der protestantischen Ketzerei zu einer Anerkennung der von ihr geplanten Veranstaltung zu veranlassen, war mithin gescheitert, falls sie überhaupt bestanden hat. Da ein anderer Ausgang kaum zu erwarten war, liegt die Vermutung nahe, daß die Einladungen an die außerhalb der römisch-katholischen Kirche lebenden Christen lediglich auf Grund und zur Unterstützung der Fiktion ergangen sind, daß alle Getauften der römischen Kirche angehören.

Die Aufnahme, die das bevorstehende Konzil in den Kreisen der römisch-katholischen Kirche fand, war nicht überall gleich und unterlag großen Schwankungen. Über die von ihm zu lösenden Aufgaben war aus dem Ausschreiben freilich wenig zu entnehmen, denn die allgemein gehaltenen Redewendungen über die Rettung der Kirche von den ihr drohenden Gefahren u. s. w. umspannten das gesamte Gebiet der Interessen des Christentums. Der Erfolg hat aber diese Unbestimmtheit des Programms legitimiert, denn dadurch wurde der Kurie volle Aktionsfreiheit gewahrt. Da seit 300 Jahren kein ökumenisches Konzil getagt hatte, war der Plan ferner von dem Nimbus des Außergewöhnlichen umgeben und der Respekt vor dem Urteil des Oberhauptes der Kirche, der es als Heilmittel für alle Nöte der Zeit anpries, konnte sich mit den Hoffnungen auf wunderbare Wirkungen einer von dem hl. Geist erleuchteten Versammlung der Bischöfe

aller Länder der Erde vereinigen. Dieſe Umſtände ſicherten dem Konzilsprojekt zunächſt eine freundliche Beurteilung und regten zu allerhand Ovationen an. Aber eine kräftige, bald mächtig anſchwellende Gegenbewegung ſetzte unter den liberalen Katholiken ſofort ein, ſobald ſich die Nebel zu zerſtreuen begannen, die über die bei der Berufung des Konzils maßgebenden Motive anfangs ausgebreitet waren. Aufklärend hat vor allem ein berühmt gewordener Artikel in der von Jeſuiten geleiteten Zeitſchrift „Civiltà Cattolica“ gewirkt (Coll. L. p. 1157 ff.), der in der Form einer vom 6. Februar 1869 datierten Korreſpondenz aus Frankreich es als die Anſicht vieler Katholiken in Frankreich hinſtellte, daß das Konzil nur ſehr kurz dauern werde, da ſeine Mehrheit einig ſei. Als Gegenſtände der Verhandlungen waren genannt: Die Definition des Syllabus, die Verkündigung der Unfehlbarkeit der Papſtes, die Dogmatiſierung der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt der Maria. Über dieſen Artikel, deſſen Vorgeſchichte auch einen intereſſanten Einblick in die Beziehungen der Kurie und der Nuntien zur Preſſe gewährt vgl. Friedrich, Geſch. d. Vat. Konzils II, S. 7 ff.; Granderath I, S. 183 ff.

Der Eindruck dieſes Artikels wurde dadurch noch geſteigert, daß Erzbiſchof Dechamps von Mecheln für ſeine Broſchüre L'infaillibilité et le concile général, in der er ihre Definition verlangte, durch ein päpſtliches Breve vom 26. Juni 1869 (Coll. L. p. 1261 f.) warm belobt wurde. Fortan war es nicht mehr nötig, nach konkreten Aufgaben für das Konzil Umſchau zu halten, denn mehr und mehr ſetzte ſich in weiten Kreiſen die Überzeugung durch, daß an leitender Stelle die Abſicht beſtand, die päpſtliche Unfehlbarkeit proklamieren zu laſſen. Die Beſchwichtigungsverſuche hatten keinen Erfolg; es erhob ſich vielmehr gegen die Dogmatiſierung dieſer von ultramontaner Seite längſt vertretenen Lehre eine Oppoſition, deren Umfang und Energie ſchwerlich vorausgeſehen worden war. Daß die katholiſche Chriſtenheit ſich nach dieſem Dogma geſehnt hat, iſt eine Behauptung, die mit offenkundigen Thatſachen in Widerſpruch ſteht und auch durch den Hinweis darauf, daß die vollzogene Definition ſich ſpäter durchgeſetzt hat, nicht an Wahrheit gewinnt. Eine gewaltige Erregung hat damals das katholiſche Europa durchbebt und für Monate rückte die religiöſe Frage in den Mittelpunkt des öffentlichen Intereſſes.

In Deutſchland begann die Bewegung durch die Döllingerſchen Artikel „Das Concilium und die Civiltà“ (in der Allgemeinen Zeitung vom 10. bis 15. März 1869), die „gleich einem mächtigen Blitzſtrahl niederfuhren und überall zündeten“ (Friedrich II, S. 21). Es bildeten ſich Vereine zur Abwehr ultramontaner Beſtrebungen. In Koblenz traten rheiniſche Laien zuſammen und richteten an den Biſchof von Trier eine Adreſſe (Coll. L. p. 1175 ff.), in der gegen die in jenem Artikel der Civiltà vertretenen Anſchauungen Stellung genommen und die Forderung erhoben wurde, daß das bevorſtehende Konzil darüber keinen Zweifel laſſe, daß die Kirche mit dem Wunſche gebrochen habe, die theokratiſchen Staatsformen des Mittelalters wiederherzuſtellen, daß die Erziehung des Klerus ſich nicht gegen die allgemeine Bildung ablehnend verhalte, daß eine allgemeinere organiſch geregelte Beteiligung der Laien am chriſtlich-ſozialen Leben der Pfarrgemeinde herbeigeführt und endlich, daß der Index librorum prohibitorum aufgehoben werde. Auch katholiſche Mitglieder des Zollparlaments, z. B. Peter Reichensperger, Windthorſt und Jörg, entwarfen eine Kundgebung (Coll. L. p. 1185 ff.), die ſich u. a. gegen das Bedürfnis einer Entſcheidung der ſtrittigen Frage der päpſtlichen Unfehlbarkeit erklärte, haben ſich dann aber darauf beſchränkt, ſie den deutſchen Biſchöfen vorzulegen. Andererſeits nahm die Generalverſammlung der katholiſchen Vereine Deutſchlands am 8. September in Düſſeldorf eine Reſolution (Coll. L. p. 1197 f.) an, in der dem Konzil das volle Vertrauen und zugleich die Erwartung ausgeſprochen wurde, daß die Fürſten ſich aller die Freiheit ſeiner Beratungen und Beſchlußfaſſungen beeinträchtigenden Schritte enthalten würden.

Als der deutſche Epiſkopat am 1. September 1869 in Fulda zu Beratungen zuſammentrat (Coll. L. p. 1187 ff.) wurde von ihm ein gemeinſamer Hirtenbrief (p. 1191 ff.) erlaſſen, der beruhigend wirken ſollte: das Konzil könne keine neue Lehre verkündigen, die nicht in der hl. Schrift und der apoſtoliſchen Überlieferung enthalten ſei, und der Verdacht, daß auf ihm die Freiheit der Beratung beeinträchtigt ſein könne, ſei ebenſo unbegründet wie die Unterſtellung, daß der Papſt das Werkzeug einer Partei ſei, für ihn beleidigend. Aber neben dieſem für die breite Öffentlichkeit beſtimmten Schreiben wurde noch ein anderes an den Papſt gerichtetes beſchloſſen (Coll. L. p. 1196 f.), das auf einen anderen Ton geſtimmt war. Die Kunde davon, daß für das bevorſtehende Konzil von manchen Seiten eine Vorlage über die Unfehlbarkeit des Papſtes gewünſcht werde, habe große Aufregung unter Theologen und Laien hervorgerufen und zwar unter Männern von bewährter Treue gegen die

Kirche. Auch die Verfasser teilten diese Befürchtungen: fateamur necesse est, nos ipsos, in quantum res ad Germaniam spectat, praesens tempus minus opportunum existimare ad definiendam summi pontificis infallibilitatem. Dieses von 14 Bischöfen unterzeichnete Schriftstück — die Bischöfe von Würzburg, Eichstätt, Paderborn, der Vertreter des Bischofs von Speier und der apostolischer Vikar von Luxemburg schlossen sich aus — fand bei Pius IX. eine sehr ungünstige Aufnahme.

Ein heftiger Kampf entbrannte auch in Frankreich, der Heimat des modernen Ultramontanismus. Das Werk des Bischofs Maret, Dekans der theologischen Fakultät von Paris gegen die Unfehlbarkeit (Du Concile général et de la paix religieuse, 2 Bde, Paris 1869, deutsch Regensburg) und die in gleichem Geist gehaltenen Schreiben des Bischofs Dupanloup von Orleans fanden zahlreiche Erwiderungen nicht nur aus der Mitte des französischen Klerus, sondern auch von Erzbischof Manning von Westminster und Erzbischof Dechamps von Mecheln. In die Reihe der Gegner stellte sich auch Graf Montalambert, der die Koblenzer Adresse als einen Lichtstrahl, der die gegenwärtige Finsternis durchbrochen habe, und als ein männliches und christliches Wort inmitten betäubender Deklamationen und Schmeicheleien (Coll. L. p. 1181) begrüßte. In Österreich-Ungarn herrschte im Vergleich zu Deutschland eine für den Zustand des dortigen Klerus bezeichnende Teilnahmlosigkeit (Friedrich II, S. 91). In Italien bemühte sich Graf Ricciardi darum, dem vatikanischen Konzil ein ökumenisches Konzil der Freidenker gegenüberzustellen (Coll. L. p. 1254 ff.); es hat auch im Dezember 1869 in Neapel getagt, war aber nur eine schwache Demonstration. Schon vor dem Zusammentritt des Konzils war demnach die wichtigste der später seiner Beschlußfassung unterbreiteten Angelegenheiten Gegenstand tiefgreifender Kämpfe und die Aussichten auf eine glatte Annahme des projektierten Dogmas verminderten sich von Monat zu Monat.

Das bevorstehende Konzil hat auch die europäischen Staatsregierungen beschäftigt. Der bayerische Ministerpräsident Fürst Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst richtete am 9. April 1869 eine von Döllinger verfaßte (Hohenlohe, Denkwürdigkeiten I, S. 351) Zirkulardepesche an die diplomatischen Vertreter Bayerns (Coll. L. p. 1199 ff.), sich über die Absichten der Regierungen, bei denen sie akkreditiert waren, in Bezug auf das Konzil zu informieren und ihnen die Frage vorzulegen, ob es nicht zweckmäßig wäre, im voraus gemeinsame oder identische Maßregeln zu ergreifen, um den hl. Stuhl über die von ihnen gegenüber dem ökumenischen Konzil beabsichtigte Haltung aufzuklären, für den Fall ihrer Bejahung wurde die Veranstaltung von Konferenzen der interessierten Mächte vorgeschlagen. Begründet wurde diese Anregung damit, daß das Konzil voraussichtlich seine Arbeit nicht auf das theologische Gebiet beschränken würde, denn die einzige dogmatische These, für deren Annahme sich Rom interessiere und die den Gegenstand der Agitation des Jesuitenordens in Italien und Deutschland bilde, sei die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes. Die Erhebung dieses Anspruchs (prétention) zum Glaubenssatz würde aber über die Sphäre der rein geistlichen Angelegenheiten hinausgreifen und eine Entscheidung von eminenter politischer Bedeutung sein, da sie die Gewalt des Papstes selbst in zeitlichen Dingen über alle Fürsten und Völker der Christenheit ausdehne. Der Ernst der Situation werde dadurch noch gesteigert, daß sich unter den die Arbeit des Konzils vorbereitenden Kommissionen eine befinde, die sich allein mit den Materien beschäftige, die ebensosehr das öffentliche Recht und die Politik betreffen wie das kanonische Recht. Diese Vorbereitungen berechtigten zu der Annahme, daß der hl. Stuhl oder wenigstens eine augenblicklich in Rom mächtige Partei beabsichtige, durch das Konzil eine Reihe von Dekreten über Fragen promulgieren zu lassen, die mehr politischer als kirchlicher Natur sind. Die Note verwies schließlich auf jenen Artikel der offiziösen Civiltà Cattolica. — Die Anregung Hohenlohes fand wenig Widerhall; die Antworten lauteten teils ablehnend teils ausweichend. (Ueber die von Döllinger dazu gemachten „Bemerkungen" vgl. Hohenlohes Denkwürdigkeiten I, S. 359 f.). Hohenlohe selbst hat den Mißerfolg wesentlich auf die Haltung der österreichischen Regierung zurückgeführt, die in dem Schreiben des Grafen Beust an den österreichischen Gesandten in München vom 15. Mai 1869 (Coll. L. p. 1211 ff.) seine Vorschläge zurückwies, weil sie zur Zeit das Vorhandensein einer Gefahr leugnete und von dem Schein einer Beschränkung der Freiheit der katholischen Kirche eine Vermehrung der Spannung der Gemüter befürchtete. Er replizierte in einem Artikel der Augsburger Abendzeitung (Denkwürdigkeiten I, S. 363 ff.). Preußen hielt zwar Präventivmaßregeln für nicht angebracht und erklärte, gegenüber etwaigen in das staatliche Gebiet übergreifenden Beschlüssen die Rechte des Staates wahren zu wollen (Depesche Bismarcks an den preußischen Gesandten in Bern, General von Roeder, vom 23. März 1869, Coll. L. p. 1202 f. und seine

Antwort auf den Vorſchlag des Geſandten von Arnim in Rom vom 26. Mai d. J., daß zu den Beratungen des Konzils ein deutſcher Botſchafter abgeordnet werde, ib. p. 1206 ff. vgl. 1203 ff.), aber die bayeriſchen Vorſchläge ſind für Deutſchland doch nicht ganz bedeutungslos geblieben. Die perſönlichen Verhandlungen zwiſchen Bismarck und Hohenlohe Mitte Juni 1869 (Denkwürdigkeiten I, S. 374 ff.) haben zu „Beſprechungen der deutſchen Regierungen untereinander" geführt, von denen Bismarck am 11. Auguſt an Hohenlohe ſchreiben konnte (Coll. L. p. 1208), daß ſie „in Rom im Sinne der Vorſicht und des Friedens nicht ohne Wirkung geblieben ſind". Näheres iſt nicht bekannt geworden.

Frankreich ſtand als die Macht, von der der Fortbeſtand des Kirchenſtaates abhing, der Kurie anders gegenüber als alle anderen Staaten Europas. Unter dem Einfluß ſeiner Allianzverhandlungen mit Öſterreich und Italien (Friedrich II, S. 339 ff.) war ſeine Stellung unſicher, aber es entſchied ſich für die Fortdauer der Okkupation und erklärte ſich ſogar in der Inſtruktion an den franzöſiſchen Geſandten Banneville in Rom vom 19. September 1869 (Coll. L. p. 1233 ff., die Zirkulardepeſche vom 8. September Coll. L. p. 1231 ff.) für die bevorſtehende Definition der Lehre des ex cathedra ſprechenden Papſtes, nur daß es für ihre Faſſung die äußerſte Klugheit empfahl (Friedrich II, S. 345 ff.). Auch ohne dieſes Vorbild Frankreichs wäre von Belgien, Spanien, Portugal kein Widerſtand gegen die Kurialpolitik zu erwarten geweſen (ihre Antworten finden ſich: Coll. L. p. 1239. 1245 ff. 1248). Die Regierungen verzichteten alſo darauf, auf den römiſchen Hof in der von Hohenlohe empfohlenen Richtung einzuwirken und haben mit Ausnahme von Rußland, das ſeinen Prälaten verbot, nach Rom zu reiſen (Coll. L. p. 1253 f.), dem Beſuch des Konzils keine Hinderniſſe in den Weg gelegt. Den preußiſchen Biſchöfen aber ließ der Kultusminiſter v. Mühler ein am 8. Oktober 1869 an Erzbiſchof Melchers von Köln gerichtetes Schreiben (ib. p. 1208 f.) mitteilen, in dem ausgeſprochen war, daß die Staatsregierung das Vertrauen hege, daß ſie auch außerhalb des Heimatlandes der Rechte und Pflichten ſich bewußt bleiben würden, welche ihnen als Bürgern des Reiches und Unterthanen Sr. Majeſtät des Königs zukämen.

II. Die Verhandlungen des Konzils. 1. Von der Eröffnung bis zur Einbringung der Vorlage über die Unfehlbarkeit am 6. März 1870. Über die Aufgaben des Konzils hatte die Kurie geſchwiegen. Daß von ihr die Promulgation der Infallibilität von lange her vorbereitet worden war und die Erreichung dieſes Zieles der Hauptzweck des ganzen Konzils geweſen iſt, hat Friedrich in ſeiner Geſchichte des Konzils nachgewieſen. Das iſt gegenwärtig beſonders nachdrücklich zu betonen, da Granderath in ſeinem Gegenwerk mit großer Sicherheit das Gegenteil behauptet und das richtige Verſtändnis des Verlaufes der Synode davon abhängt, daß er als das Ergebnis der Geſchichte des Ultramontanismus (Jeſuitismus) im 19. Jahrhundert aufgefaßt wird. Vom Beginn des Konzils an ſtand die Infallibilitätsfrage im Mittelpunkt des Intereſſes und wirkte gruppenbildend. Daß die Majorität ſie zu bejahen entſchloſſen war, unterlag keinem Zweifel, ungewiß aber war, ob der Widerſpruch ſich hervorwagen und welchen Umfang er annehmen würde. Er war ſtärker, als man erwartet hatte und hat verhindert, daß die Synode den von jenem Civiltà-Artikel ihr vorgezeichneten raſchen Verlauf nahm.

Am 2. Dezember 1869 wurden die bereits in Rom eingetroffenen Prälaten zu einer Präſynodalverſammlung in die Sixtiniſche Kapelle verſammelt, Pius IX. hielt eine Anſprache, die Namen der Konzilsbeamten wurden verkündigt und dieſe ſelbſt vereidigt, darauf gelangte die Geſchäftsordnung „Multiplices inter", vom 27. November 1869 datiert (Coll. L. p. 17 ff.), zur Verteilung. Zu Präſidenten wurden die Kardinäle von Reiſach, de Luca, Bizarri, Bilio, Capalti ernannt, zu Kuſtoden die Fürſten Johann Colonna und Dominicus Orſini, außerdem zwei Promotoren, ein Sekretär (Biſchof Feßler von St. Pölten), ein Subſekretär und Gehilfen, Notare, Zeremonienmeiſter, Anweiſer der Plätze, Stimmenſammler, Stenographen, Dolmetſcher, Ärzte (Ordo agendorum officialibus concilii Vaticani: Coll. L. p. 1069 ff.).

Durch die Geſchäftsordnung, die er von ſich aus ohne jede Mitwirkung des Konzils erließ, hat Pius IX. ſich von vornherein einen beſtimmenden Einfluß auf die Synode geſichert. Die wichtigſten Beſtimmungen waren folgende. In § 2 „De iure et modo proponendi" nahm der Papſt es als ſein ausſchließliches Recht in Anſpruch, die Gegenſtände der Verhandlungen des Konzils zu beſtimmen. Die Synodalen dürfen allerdings Anträge ſtellen, aber mit der Beſchränkung, daß ſie 1. einer vom Papſt zu dieſem Zweck ernannten Kongregation von Kardinälen und Vätern der Synode „privatim" in ſchriftlicher Form eingereicht werden; 2. daß ſie das Wohl der ganzen Chriſtenheit betreffen, nicht etwa nur das einer einzelnen Diöceſe; 3. daß ihre Nützlichkeit und

Zweckmäßigkeit begründet wird; 4. daß sie nichts gegen die Lehre der Kirche enthalten. Die Prüfung der Anträge vollzieht die Kongregation, die Entscheidung, ob sie dem Konzil vorgelegt werden, trifft der Papst. § 3 legte den Mitgliedern des Konzils die Verpflichtung zum Stillschweigen über alle Verhandlungen auf. Die §§ 7 und 8 handelten von den Versammlungen der Synodalen, den Generalkongregationen und den öffentlichen Sitzungen. In den Generalkongregationen, deren Leiter vom Papst ernannt wurden, sollten die der Synode vorgelegten Entwürfe von Dekreten durchberaten werden, auch sollte über sie eine allerdings nur provisorische Abstimmung stattfinden. In den öffentlichen Sitzungen fanden keine Beratungen mehr statt, sondern nur die definitiven Abstimmungen, deren Ergebnis durch den anwesenden Papst konstatiert und als seine Entscheidung „sacro approbante concilio" verkündigt werden sollte. Die Abstimmungen sollten mit den Worten „Placet" oder „Non placet" erfolgen. Der Schwerpunkt der konziliaren Arbeiten ruhte also in den Generalkongregationen. Die hier zur Verhandlung gelangenden Vorlagen sollten einige Tage zuvor den Synodalen überwiesen werden und wer von ihnen darüber zu reden verlangte, sollte dies spätestens am Tage zuvor bei dem Präsidenten anzeigen. Für den Fall, daß in der Debatte keine Einigung erzielt würde — von der Konzilsleitung wurde dies offenbar als ein Ausnahmefall betrachtet — sollte der beanstandete Entwurf samt den gegen ihn erhobenen Einwendungen an besondere ständige Kommissionen (1. de rebus ad fidem pertinentibus; 2. de rebus disciplinae ecclesiasticae; 3. de rebus ordinum regularium; 4. de rebus ritus orientalis) verwiesen werden. Diese vier Kommissionen (congregationes speciales seu deputationes) sollten von dem Konzil durch schriftliche Abstimmung gewählt werden; jede sollte aus vierundzwanzig Personen bestehen und unter vom Papst ernannten Vorsitzenden tagen. § 9 verbot den Vätern, das Konzil vor dessen Beendigung ohne Erlaubnis zu verlassen.

Als Konzilsaula, und zwar sowohl für die Generalkongregationen wie für die öffentlichen Sitzungen, wurde der rechte Kreuzesarm der Peterskirche benutzt, der durch eine hohe Holzwand abgeschlossen war. Vom ersten Tage an aber hat sich dieser Raum seiner schlechten Akustik wegen als unbrauchbar erwiesen. Die erste öffentliche Sitzung begann am 8. Dezember 1869 9 Uhr morgens mit einem feierlichen Gottesdienst. Erzbischof Puecher-Passavalli aus dem Kapuzinerorden hielt die Predigt (Coll. L. p. 764 ff.), darauf folgte eine für die Stellung der Synode zu dem Papst bezeichnende Huldigung — „die Kardinäle küßten stehend die Hand des Papstes, die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe nach tiefer Verbeugung sein rechtes Knie, die Äbte und Ordensoberen kniend seinen Fuß" (Granderath II, S. 22) — es folgten Gebete (Coll. L. p. 694 ff.), dann hielt Pius IX. eine Ansprache (ib. p. 29 ff.), das Eröffnungsdekret (ib. p. 32 ff.) wurde verlesen, die zweite öffentliche Sitzung auf den 6. Januar 1870 angesagt und mit dem Te Deum um 3 Uhr nachmittags die Feier geschlossen.

In der ersten Generalkongregation am 10. Dezember unter dem Präsidium des Kardinals de Luca wurden die Namen der von dem Papst für die Antragskommission ernannten Väter (Coll. L. p. 710 f.) mitgeteilt und von der Synode die iudices excusationum und die iudices querelarum et controversiarum gewählt (ib. p. 712). Ferner gelangte zur Verteilung an die Synodalen die von Pius IX. für den Fall des Eintritts einer Vakanz des apostolischen Stuhles während der Tagung des Konzils erlassene Bulle Cum Romanis pontificibus am 4. Dez. 1869 (ib. p. 45 ff.), derzufolge das Konzil sofort suspendiert sei und eine Wiedereinberufung des neuerwählten Papstes bedürfe, um weiterzuarbeiten, und das Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos (ib. p. 507 ff.). In der zweiten, dritten und vierten Kongregation am 14., 20. und 28. Dezember wurden die von der Bulle multiplices vorgesehenen Konzilskommissionen für die Glaubenssachen, für die kirchliche Disziplin, für die Ordenssachen und die Angelegenheiten der orientalischen Kirchen (ib. p. 711 ff. 716) gewählt. In welchem Grade schon damals die Infallibilitätsfrage das Konzil beherrscht hat, bewies die Vorgeschichte dieser Wahlen. Die Hauptführer der für die Definition wirkenden Majorität trafen in privaten Konferenzen zusammen und vereinigten sich darauf, daß keiner gewählt werden dürfe, von dem man wisse, daß er gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit sei. Darauf wurden Listen der zu Wählenden angefertigt, und nach erfolgter Billigung durch einen der Präsidenten des Konzils, des Kardinals de Angelis, lithographiert. Diese Vorschläge fanden Annahme durch das Konzil (Granderath II, S. 69 f.). Lord Acton wird Recht haben, wenn er (a. a. O. S. 66) diese Ausnützung der Majorität für einen taktischen Fehler der Kurie

erklärt, denn dieses Verfahren hat wesentlich dazu beigetragen, die oppositionell Gestimmten zu einer Oppositionspartei zusammenzuführen.

Die Oktroyierung der Geschäftsordnung hat sich vom kurialen Standpunkt aus bewährt, denn der Wirkung der fertigen Thatsache konnte sich niemand entziehen und das Präsidium verhinderte jede Kritik, gegebenenfalls durch Wortentziehung. Aber die Unzufriedenheit der Synodalen wuchs und mußte wachsen, sobald das Konzil in die wirkliche Durcharbeitung von Vorlagen eintrat. Bereits am 12. Dezember reichten zwanzig Synodale, vorwiegend französische Bischöfe, bei dem Papst Abänderungsvorschläge ein (Coll. L. p. 915 ff.), in denen u. a. darum gebeten wurde, daß jene Antragskommission mit einem ablehnenden Bescheid auch die Gründe der Ablehnung angeben sollte, daß die Antragsteller das Recht hätten, ihre Anträge vor dieser Kommission selbst zu vertreten und daß diese Kommission durch von der Synode gewählte Mitglieder verstärkt würde. Der Papst lehnte ab, es sollten erst Erfahrungen gesammelt werden. Eine zweite Vorstellung (ib. p. 917 f.) wurde unter dem 2. Januar 1870 bei Pius IX. eingereicht, in der unter der Führung des Kardinals Schwarzenberg sechsundzwanzig Mitglieder, meist deutsche und österreichische Bischöfe zum Teil die gleichen Bedenken äußerten, dann aber, allerdings in schonender Form, dagegen Verwahrung einlegten, daß § 2 der Geschäftsordnung so zu verstehen sei: quasi non agnosceretur ius patrum libere ea in concilio proponendi, quae quis ad publicam utilitatem conferre posse existimaverit, verum nonnisi exceptionis et gratiae instar concedatur. Der Papst lehnte die Vorschläge ab. In einem dritten Schreiben (ib. p. 918 ff.) von dem gleichen Tag beantragten vierundachtzig Synodale, aus Deutschland, Frankreich und Nordamerika, daß alle auf den Glauben und die Disziplin sich beziehenden Vorlagen sobald als möglich dem Konzil vorgelegt würden, daß die Mitglieder des Konzils nach Sprache und Ländern in sechs Gruppen geteilt ihre Beratungen halten sollten, daß die stenographisch aufgenommenen Reden der Generalkongregationen gedruckt vorgelegt würden und es erlaubt sei, den Konsynodalen die eigene Ansicht über die zur Verhandlung stehenden Vorlagen schriftlich vorzulegen. Der Papst lehnte die Vorschläge ab.

Die Debatten des Konzils haben — da die in der zweiten Kongregation ausgeteilte Konstitution „Apostolicae sedis moderationi convenit" über die Zensuren latae sententiae vom 4. Oktober 1869 (Friedberg, Aktenstücke XL) nicht Gegenstand von Verhandlungen wurde (über die Aufnahme vgl. Friedrich III, S. 185 ff.) — erst in der vierten Generalkongregation am 28. Dezember begonnen, und zwar über das Schema de fide. Die Diskussion nahm einen unerwarteten Verlauf. Schon der erste Redner Kardinal Rauscher, Erzbischof von Wien, übte an dem Entwurf eine scharfe Kritik, Erzbischof Connolly von Halifax erklärte, man solle den Entwurf nicht bearbeiten, sondern mit Ehren begraben. Als Bischof Stroßmayer von Bosnien und Sirmium in der fünften Generalkongregation am 30. Dezember den Titel des Schemas kritisierte, kam es zu dem ersten Zusammenstoß zwischen diesem redegewandten und unerschrockenen Bischof und dem Präsidium des Konzils. Noch ungünstiger wurde das Schema durch den Bischof Ginoulhiac von Grenoble beurteilt. Selbst Martin von Paderborn mußte Mängel zugeben. Mit der siebenten Generalkongregation war der 4. Januar herangekommen und man stand noch mitten in den ersten Erörterungen. Diese Entwickelung war offenbar nicht vorausgesehen worden, als auf den 6. Januar die zweite öffentliche Sitzung angesetzt worden war; die verfrühte Ansage bereitete jetzt den Leitern des Konzils eine nicht geringe Verlegenheit. Denn eine Verabschiedung des Schemas als Konzilsdekret war für diesen Tag unmöglich. Aber auch die Hoffnung, in dieser Sitzung die Infallibilität unter Vermeidung aller Diskussion auf dem Wege der Akklamation durch das Konzil angenommen zu sehen, mußte aufgegeben werden, da Erzbischof Darboy von Paris dem Kardinal de Luca am 27. Dezember erklärte, daß für den Fall einer solchen Überrumpelung hundert Bischöfe sofort Rom verlassen und das Konzil „in den Sohlen ihre Schuhe mit fortnehmen" würden (Acton a. a. O. S. 73, Friedrich III, S. 320). Die zweite öffentliche Sitzung am 6. Januar 1870 mußte daher anders ausgefüllt werden; es geschah durch die Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses seitens der Synodalen. Die Bedeutungslosigkeit dieser Sitzung erhellt daraus, daß sie in keiner Beziehung einen Wendepunkt, ja nicht einmal einen Einschnitt in der Geschichte des Konzils darstellt. Selbst der Wechsel des Präsidiums — nach dem Tode Reisachs, der seiner Krankheit wegen gar nicht seines Amtes hatte warten können, war Kardinal de Angelis am 30. Dezember zum ersten Präsidenten ernannt worden — fällt nicht mit dieser Sitzung zusammen, für die Verhandlungen über das Schema de fide aber bedeutet sie lediglich

eine Unterbrechung. Am 8. Januar 1870 wurden sie in der achten Generalkongregation wieder aufgenommen und am 10. Januar in der neunten Generalkongregation zum Abschluß gebracht. Unter den letzten Rednern ragte Erzbischof Haynald von Kalocsa hervor, der sich mit der frühern Rede des Bischof von Paderborn und dem Wunsch des Bischofs Räß von Straßburg nach schärferer Kontrolle der Reden auseinandersetzte. Uneingeschränkte Zustimmung scheint das Schema bei keinem der fünfunddreißig Redner gefunden zu haben, aber in Bezug auf den Grad seiner Reformbedürftigkeit herrschte großer Dissensus. Das Resultat der Verhandlungen in sechs Generalkongregationen war, daß es am 10. Januar mit den erhobenen Einwendungen der Glaubensdeputation überwiesen wurde.

In den folgenden Wochen (10. Januar bis 22. Februar) hat das Konzil in neunzehn Generalkongregationen (Nr. 11—29) über Disziplinarschemata und Fragen des kirchlichen Lebens beraten. Diese Verhandlungen bilden zwar in der Geschichte des Konzils nur eine Episode, sie haben auch zu keinen praktischen Ergebnissen geführt, aber sie gewähren einen Einblick in die Stimmungen der Bischöfe, der um so wichtiger ist, als in diesen Erörterungen die Hauptstreitfrage des Konzils zwar nicht ganz ausgeschaltet wurde, aber doch zurücktrat. Wir entnehmen ihnen die wichtige Beobachtung, daß bei manchen der Synodalen ein weitgehendes Verständnis für die Notwendigkeit von Reformen geherrscht hat und es sind kritische Äußerungen laut geworden, die von der Kurie schwerlich erwartet worden sind. Leider ist Granderath (II, 157 ff.) in dem Referat über diese Verhandlungen überaus genügsam. In der Sitzung am 14. Januar wurden zunächst die Synodalen aufs neue an die Pflicht der Geheimhaltung aller Konzilsangelegenheiten erinnert und zur möglichsten Kürze in den Reden ermahnt (Coll. L. p. 718), dann begann die Diskussion der am 8. Januar verteilten beiden Disziplinarschemata, des Schema de episcopis, de synodis et de vicariis generalibus (ib. p. 641 ff.) und des Schema de sede episcopali vacante (ib. p. 651 ff.). Mehrfach wurde beanstandet, daß in der Vorlage nur von den Pflichten der Bischöfe die Rede sei, aber nicht von der notwendigen Reform des Kardinalkollegiums und der Kurie. Stroßmayer (Friedrich III, S. 461 ff.; Granderath II, S. 166 f.) kam darauf zu sprechen, daß der Papst zu universalisieren d. h auch Nicht-Italienern zugänglich zu machen sei, und verlangte auch eine Universalisierung der römischen Kongregationen. Melchers von Köln fand hier Worte scharfer Kritik an der Zentralisation der kirchlichen Verwaltung in Rom und forderte deren Dezentralisation (Friedrich III, S. 451 f.; Granderath II, S. 170), wandte sich auch gegen die Behandlung der Ehehindernisse, Dispense und Taxen. Der Bischof von Charbonnell rügte die ambitio cleri und geißelte die römische Stellenjägerei (Friedrich III, S. 452 f.). Bei der Erörterung der Provinzialsynoden kamen sehr merkwürdige Verhältnisse an der Kurie zur Sprache. Unter den Gründen ihrer seltenen Einberufung wurde von Bischof Dupanloup von Orleans angeführt, daß die päpstliche Approbation ihrer Beschlüsse bis zu fünf Jahren auf sich warten lasse. Zugleich beschwerte er sich darüber, daß die Congregatio concilii in Rom an solchen dem hl. Stuhl zugesandten Beschlüssen Änderungen vornimmt, so daß „das Provinzialkonzil das beschlossen zu haben scheint, was es thatsächlich nicht beschlossen hat, so daß die Unterschriften der Bischöfe unecht sind" (Granderath II, S. 179). Dieselbe Klage findet sich in den dem Papst und dem Konzil eingereichten Postulata französischer Bischöfe (Coll. L. p. 839 c). Auch Erzbischof Melchers sprach über diese Mißstände. Selbst das Verlangen nach Nationalsynoden und regelmäßig wiederkehrenden ökumenischen Synoden wurde laut (Granderath II, S. 181). Nachdem insgesamt siebenunddreißig Redner zu diesen Schemata gesprochen hatten, wurden sie in der sechszehnten Generalkongregation am 25. Januar der Disziplinardeputation „pro examine" überwiesen (Coll. L. p. 721 d). Das Schema De episcopis ist nicht mehr Gegenstand von Verhandlungen des Konzils geworden. Das Schema De sede episcopali vacante wurde in revidierter Gestalt (ib. p. 655 ff.) nochmals am 23. August erörtert (ib. p. 764), aber es ist nicht mehr darüber abgestimmt worden (Granderath III, S. 522 ff.). — Vom 25. Januar bis zum 8. Februar wurde von achtunddreißig Rednern das Schema De vita et honestate clericorum (Coll. L. p. 659 ff.) diskutiert (ib. p. 722—726). Nach den vorhandenen Berichten wurden die geistlichen Übungen, das gemeinsame Leben der Priester, der Cölibat (Mißstände in Frankreich, Granderath II, S. 198), die Fehler des römischen Breviers, das Barttragen der Kleriker und andere Fragen berührt, aber die Debatte stand auf keinem hohen Niveau. Die Vorlage wurde an die Disziplinardeputation zurückverwiesen und ist nicht mehr an das Konzil zurückgelangt. — Vom 10. bis 22. Februar (24.—29. Generalkongregation) wurde das Konzil mit dem Schema De parvo catechismo (Coll. L. p. 663 f.) beschäftigt, indem der Papst die Absicht aussprach, einen kleinen Katechismus nach Art des Bellarminschen ausarbeiten zu lassen, da-

mit die Verschiedenheit in der Unterweisung der Elemente des Glaubens ein Ende habe. Dieser Katechismus sollte dann in die verschiedenen Landessprachen übersetzt werden, während die Bischöfe die Freiheit behielten, unabhängig davon katechetische Unterweisungen herauszugeben. Aber der Gedanke der Unifizierung des Unterrichts fand neben starker Befürwortung auch heftige Opposition, aus mannigfachen Motiven. Auch dieses Schema wurde an die Disziplinardeputation zurückverwiesen. In verbesserter Gestalt (Coll. L. p. 664 ff.) wurde es am 24. April der Synode aufs neue vorgelegt. Bei der Abstimmung in der neunundvierzigsten Generalkongregation votierten von 591 Anwesenden 491 mit placet (ib. p. 742). Da über das Schema aber nicht in der vierten öffentlichen Sitzung definitiv abgestimmt worden ist, gehört es zu der großen Gruppe der unerledigten Vorlagen.

Einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte des Konzils bezeichnet die in der neunundzwanzigsten Generalkongregation am 22. Februar erfolgte Publikation (Coll. L. p. 728) des päpstlichen Dekrets vom 20. Februar (ib. p. 67 ff.), das angeblich nur zur leichteren Verwirklichung der von dem apostolischen Schreiben Multiplices inter vom 27. November vorigen Jahres verfolgten Zwecke einige Normen für die Verhandlungen aufstellen wollte. Dieses Dekret stellte aber zum Teil ganz neue Grundsätze auf und muß daher als eine neue Geschäftsordnung bezeichnet werden. Die wichtigsten ihrer vierzehn Punkte umfassenden Bestimmungen waren: Ausstellungen (animadversiones) an einem Schema sind fortan nicht mehr mündlich, sondern schriftlich zu machen und zwar innerhalb eines bei seiner Vorlegung von den Präsidenten zu bestimmenden Zeitraums (§ 1); mit den Ausstellungen sind Verbesserungsvorschläge zu verbinden (§ 3); diese Ausstellungen sind bei dem Sekretär des Konzils einzureichen, der sie den zuständigen Deputationen überweist (§ 4); darauf gelangt mit einem summarischen Bericht über die eingelaufenen Ausstellungen das von der Deputation verbesserte Schema an das Konzil zur mündlichen Verhandlung (§ 5); von der vorliegenden Frage abschweifende Redner sind durch die Präsidenten zur Sache zu rufen (§ 10); wenn der Gegenstand der Debatte erschöpft ist, so können die Präsidenten auf schriftlichen Antrag von zehn Synodalen an die Generalkongregation die Frage stellen, ob die Diskussion noch fortgesetzt werden soll, die Majorität entscheidet (§ 11); über die Annahme einer Vorlage entscheidet die Stimmenmehrheit (§ 13); die Abstimmung erfolgt mündlich mit mit placet oder non placet, doch ist auch ein bedingtes placet zulässig, aber diese Bedingung ist dann schriftlich einzureichen (§ 14). — Der Anlaß zu dieser Abänderung der Geschäftsordnung war das langsame Fortschreiten der Konzilsverhandlungen, die im Laufe von drei Monaten nicht ein einziges Schema zum Abschluß gebracht hatten. Dieses negative Ergebnis wurde auch inmitten der Synode empfunden, wie verschiedene Petitionen um Abkürzung der Debatten (Coll. L. p. 957 f.) beweisen, aber der Grund der Mißerfolge lag doch nicht darin, daß den Entwürfen das „wahre Wohlwollen" versagt wurde ((so Granderath II, S. 224 f.) und auch nicht darin, daß die Mitglieder nicht „von dem Verlangen beseelt" waren, „die Beratungen nach Möglichkeit zu fördern". Die Verhandlungen rückten vielmehr deshalb nicht von der Stelle, weil die Synode der Überzeugung war, daß die ihr vorgelegten Schemata nach Form und Inhalt den Ansprüchen an ein unter ihrer Verantwortung zu stande kommendes Dekret nicht genügten. Daß diese neue Geschäftsordnung geeignet war, eine Beschleunigung der Geschäftsführung herbeizuführen, leuchtet allerdings sofort ein, aber sie konnte doch nur unter der Voraussetzung als ein Fortschritt gelten, daß das Konzil diese Verkürzung seiner Verhandlungen nicht mit Nachteilen anderer Art bezahlen mußte. Ob dieser Fall vorlag oder nicht, hing aber davon ab, ob die Leitung des Konzils so großes Vertrauen besaß, daß ihr ohne Bedenken eine fast unbegrenzte Machtfülle überwiesen werden konnte, ob ferner der Majorität der Synodalen die Einsicht, dre Gerechtigkeitssinn und die Feinfühligkeit zugetraut werden durfte, die einen Mißbrauch der Zahlen ausschließen, ob endlich der Abstimmungsmodus annehmbar war oder nicht. Auf diese Fragen geben die Proteste gegen die veränderte Geschäftsordung von fünfzig Bischöfen unter der Führung des Erzbischofs Darboy von Paris am 1. März (Coll. L. p. 958 ff.), von zweiundzwanzig anderen Bischöfen (ib. p. 963 ff.) mit Kardinal Schwarzenberg an der Spitze am 4. März, von vierzehn vorwiegend deutschen Bischöfen am 2. März (ib. p. 967) eine deutliche Antwort. Aber sie haben nichts erreicht, nicht einmal eine schriftliche Antwort (Granderath II, S. 242). Denn der einzige Weg, der vielleicht zum Ziel geführt hätte, nämlich die Mitarbeit an den Verhandlungen bis zu einer Verständigung über die aufgeworfenen Fragen einzustellen (Friedrich III, S. 672) ist von der Minorität nicht eingeschlagen worden. Indem sie sich aber den neuen Bestimmungen thatsächlich unterwarf, hat sie sie anerkannt.

Der Zweck der Abänderung der Geſchäftsordnung war aber nicht nur der, überhaupt ein raſcheres Tempo der Arbeiten des Konzils herbeizuführen, ſondern beſtand vor allem darin, nach dem Scheitern der Hoffnungen auf eine Annahme der Infallibilität durch Akklamation deren Definition auf dem Wege der Beſchlußfaſſung zu ſichern. Denn darauf ſtrebte das Konzil hin, mochten auch im Januar und Februar, wie wir ſahen, die Sitzungen mit der Behandlung anderer Stoffe ausgefüllt werden. Vierzehn Tage nach Eröffnung des Konzils waren bereits die Beſprechungen eines kleinen Kreiſes von Definitionsfreunden über die Art ihres Vorgehens im Gange (Granderath II, S. 136 ff.). Die erſte Verſammlung fand im Hauſe des Biſchofs Seneſtréy von Regensburg ſtatt, die zweite am 23. Dezember in der Villa Caſerta, die dritte wieder bei Biſchof Seneſtréy am 28. Dezember. Aus ihren Beratungen ging der Antrag an das Konzil, die Unfehlbarkeit des Papſtes auszuſprechen, hervor, der zwar nicht der erſte war — denn ſchon unter dem 25. Dezember hatte Erzbiſchof Dechamps von Mecheln einen gleichen Antrag eingereicht (Coll. L. p. 921 ff.) — aber doch die große Aktion eingeleitet hat. Mit einem urſprünglich von fünfzehn Biſchöfen unterzeichneten Begleitſchreiben vom 30. Dezember (ib. p. 1703) wurde dieſe Petition (ib. p. 924) um Neujahr in Umlauf geſetzt und fand bald an 380 Unterſchriften (Granderath II, S. 141). Eine Adreſſe der Biſchöfe beider Sizilien wies 69 Namen auf (Coll. L. p. 934), dazu kamen die Adreſſen einzelner Synodalen (ib. p. 935 ff.). Insgeſamt waren es an 480 Biſchöfe, die auf ſchriftlichem Weg bei dem Konzil auf die Definition antrugen. Erſt auf die Kunde von dieſen Veranſtaltungen haben die Definitionsgegner ſich zuſammengeſchloſſen, am 8. Januar begannen ihre Beratungen und in fünf Gegenadreſſen (ib. p. 944 ff.), die von 136 Biſchöfen unterzeichnet waren, wurde der Papſt angegangen, dem Konzil über die Infallibilität keine Vorlage zu machen. Über dieſe Eingaben hat die Antragskommiſſion am 9. Februar verhandelt (Granderath II, S. 151 ff.). Bis auf zwei Mitglieder war ſie vollzählig verſammelt und beſchloß, indem nur Kardinal Rauſcher dagegen ſtimmte, dem Papſt die Annahme der Definition zu empfehlen. — Durch dieſe Adreſſen für und wider die Infallibilität war das Vorhandenſein von zwei Parteien auf dem Konzil offenkundig geworden, deren Beziehungen ſich naturgemäß dadurch verſchärften, daß beide Gruppen ſtark agitierten und es an keinen Anſtrengungen fehlen ließen, Unterſchriften zu ſammeln. Sehr überraſchend wirkte das Größenverhältnis der beiden Gruppen. Die Ultramontaniſierung der römiſch-katholiſchen Kirche war viel zu weit fortgeſchritten und die Zuſammenſetzung des Konzils der ultramontanen Richtung viel zu günſtig, als daß es zweifelhaft ſein konnte, ob von ſeiten der Mehrheit die Frage einer dogmatiſchen Entſcheidung über die Unfehlbarkeit bejaht werden würde. Es war vielmehr die Stärke der Minorität, die ſenſationell wirkte! Und der Eindruck ihrer Oppoſition wurde noch verſtärkt durch das Gewicht mancher der ihr angeſchloſſenen Perſönlichkeiten und durch die nationale Gruppierung der Parteien. Von den deutſchen Biſchöfen waren dreizehn Gegner der Definition, darunter Erzbiſchof Scherr von München, Erzbiſchof Melchers von Köln, Fürſtbiſchof Förſter von Breslau, Biſchof Ketteler von Mainz, Biſchof Hefele von Rottenburg, und nur vier traten für ſie ein, darunter Biſchof Martin von Paderborn und Biſchof Seneſtréy von Regensburg. Unter den öſterreichiſch-ungariſchen Biſchöfen war ebenfalls die Mehrheit in der Reihe ihrer Gegner zu finden und ihr gehörten an Männer wie Kardinal Schwarzenberg aus Prag, Kardinal Rauſcher aus Wien, Erzbiſchof Simor aus Gran, Erzbiſchof Haynald aus Kalocſa, Biſchof Stroßmayer aus Diakovár. Von den franzöſiſchen Biſchöfen ſtand ein Drittel auf ſeiten der Oppoſition (Granderath II, S. 268 ff.), darunter Erzbiſchof Darboy von Paris, Biſchof Dupanloup von Orleans, Biſchof Maret in Paris. Unter den Mitgliedern des Konzils, die während deſſen Tagung wie in den vorangegangenen Zeiten beſonderen Eifer in der Propaganda für die Infallibilität entfalteten, ragten der Konvertit Erzbiſchof Manning von Weſtminſter und Biſchof Seneſtréy von Regensburg beſonders hervor. Ihre Stärke war die Zuverſichtlichkeit des Glaubens an die Notwendigkeit der Definition dieſer Lehre, die Stärke der Minorität ihre theologiſche Erudition und Intelligenz. Es war kein Zufall, daß die ſpaniſchen Biſchöfe ausnahmslos der Majorität angehörten und dreiviertel des deutſchen Epiſkopats der Minorität, denn dieſe Haltung war durch das Niveau der theologiſchen Bildung des Klerus in beiden Ländern bedingt. Durch eine kühne Scheidung zwiſchen Hiſtorie und Dogmatik verſucht freilich der Jeſuit Granderath unter Hinweis auf eben dieſe verſchiedene Haltung des ſpaniſchen und deutſchen Epiſkopats den Leſer von der Überlegenheit der dogmatiſchen Bildung der Biſchöfe Spaniens zu überzeugen. „Auf dem Konzile, wo man Gelegenheit hatte, den Stand der theologiſchen Wiſſenſchaft bei den einzelnen Nationen zu vergleichen (!), bildete

sich unter den Vätern das Scherzwort: die Spanier haben ihre Theologie aus Folianten, die Italiener aus Quart-, die Franzosen aus Oktavbänden und die Deutschen aus Broschüren studiert" (Granderath II, S. 271). Eine große Schwierigkeit lag für die Minorität darin, daß Papst Pius IX. offen gegen die von ihr vertretene Position Partei ergriff, indem er die Autoren von Schriften zu Gunsten der Unfehlbarkeit und die, welche Adressen dieses Inhalts einreichten, öffentlich belobte, auf der anderen Seite die Minoritätsbischöfe seine Unzufriedenheit nachdrücklich fühlen ließ. Unter diesen Umständen, die auch von Granderath nicht geleugnet werden, wirkt dessen Erklärung (II, S. 294), daß der Papst auf das Konzil keinen Druck ausübte und „es ganz der Leitung des hl. Geistes überließ", durch ihre Kühnheit überraschend. Aber mochte auch vielleicht diese Bekundung der persönlichen Antipathien des Papstes auf den Gedankengang theologisch gering veranlagter und der Wissenschaft entwöhnter Männer verwirrend einwirken oder vielleicht auch die Entschlußfähigkeit strebsamer oder abhängiger Synodalen abschwächen, die Entscheidung über den Ausgang des Kampfes wurde nicht durch derartige Beeinflussungen einzelner Mitglieder bestimmt, sondern hing davon ab, ob die Minoritätspartei in sich selbst die Kraft und das Vertrauen auf ihre Sache besaß, um sich zu behaupten und durchzusetzen. Eben diese innere Festigkeit aber hat ihr gefehlt. Was die stattliche Schar zusammenhielt, war lediglich die Verneinung der Frage nach der Zweckmäßigkeit der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes, nicht die Ablehnung der Lehre selbst. Wohl haben manche in ihrer Mitte diesen Standpunkt eingenommen und vielleicht war in nicht wenigen Fällen die Bestreitung der Opportunität ihrer Festlegung die Formel, hinter der sich die Einsicht in schwere Bedenken gegen die Lehre selbst verbarg. Aber das die ganze Partei, die theologisch, national und kirchenpolitisch sehr verschieden interessierte Elemente in sich barg, umschließende Band war eben doch lediglich die Bestreitung der Opportunität der in Aussicht stehenden Lehrfestsetzung. Die Grundlage der Partei war demnach nur eine Negation. Dadurch war das Feld ihrer Aktion sehr beschränkt und es fehlte ihr die fortreißende Kraft des Eintretens für positive Ziele. Von dem gewaltigen Material, das die Wissenschaft, zumal die deutsche, für den Kampf gegen die Lehre selbst herausarbeitete, konnte die Partei als ganze nur einen Ausschnitt benutzen und sie mußte in sich zusammenbrechen, sobald Situationen eintraten, in denen Zweckmäßigkeitserwägungen und taktische Rücksichten ihren Wert verloren oder völlig versagten. Auch darunter hat die Minorität gelitten, daß ihr eine einzelne führende Persönlichkeit gefehlt hat.

Die Abfassung und Verbreitung der Adressen betreffs der Infallibilitätsfrage wurde von ausgedehnten publizistischen Erörterungen begleitet, an denen sich Mitglieder beider Richtungen auf dem Konzil beteiligten (Friedberg a. a. O. S. 38). In Frankreich waren es vor allem die Auseinandersetzungen des Mitglieds der französischen Akademie und früheren Oratorianers Gratry mit Erzbischof Dechamps, zuerst über die Honoriusfrage, die Aufsehen erregten und dem Angreifer viel Zustimmung, aber auch scharfen Widerspruch, z. B. von Bischof Räß von Straßburg, eintrugen (über die Gratry-Kontroverse vgl. Coll. L. p. 1396ff.; 1871 hat er sich dann den Dekreten des Konzils unterworfen, ib. p. 1405). Unter den die Vorgänge auf dem Konzil kritisierenden Schriften nahm die im Mai erscheinende, durch ihre Sachkenntnis ausgezeichnete Broschüre „Ce qui se passe au concile" (deutsch u. d. Titel: „Wie es auf dem Konzil hergeht", München 1870) einen hervorragenden Platz ein, Erzbischof Darboy von Paris empfahl sie Napoleon (Coll. L. p. 1568, vgl. Granderath II, S. 554ff.) und das Konzil hielt es für notwendig, gegen sie zu protestieren. Da der französische Klerus für die Infallibilitätserklärung interessiert war, was er durch zahlreiche Adressen bekundete (Coll. L. p. 1444ff.) — nach Granderath II, S. 566 schämte sich der Klerus des Gallikanismus (!) und wünschte daher, daß ein Konzilsbeschluß dessen Überbleibsel beseitige, während es doch vielmehr der Gegensatz gegen die Bischöfe war, gegen die von der Erhöhung der Macht des Papstes ein Schutz erwartet wurde, ebend. S. 273 —, kam es mehrfach zu Konflikten zwischen Bischöfen und ihren Diöcesanen (Marseille, St. Brieuc). Montalembert aber hat es nach seinem Tode (12. März 1870) büßen müssen, daß er in seinem nicht nur für die damalige Situation wichtigen Brief vom 12. Februar (Coll. L. p. 1385) dagegen protestierte, daß die Gerechtigkeit und die Wahrheit, die Vernunft und die Geschichte dem von den Ultramontanen im Vatikan aufgerichteten Idol geopfert wurden.

Noch stärker aber war die durch das Konzil entfachte Bewegung in Deutschland. Die wissenschaftliche Bildung des Klerus war hier zu groß, als daß er kampflos vor dem neuen Dogma die Waffen streckte, und der Name Döllinger gehörte zu den in der Konzilslitteratur am meisten genannten. In München erschienen jene „Römischen Briefe

vom Konzil" (vgl. oben), deren eminenter Einfluß auf die öffentliche Meinung unbeſtritten iſt, ſo verſchieden auch das Urteil über ihren Wert lauten mag. Unter dem 19. Januar veröffentlichte Döllinger mit Namensunterſchrift „Einige Worte über die Unfehlbarkeitsadreſſe" in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" (Coll. L. p. 1473 ff.) und erregte durch dieſen Artikel das größte Aufſehen. Aus Breslau, Braunsberg, Bonn, Köln, Prag, Münſter wurden dem Verfaſſer Zuſtimmungsadreſſen (ib. p. 1482 ff.) geſandt, er wurde der Mann des Tages, aber auch der größten Anfeindungen. Schon damals offenbarte ſich übrigens der Unterſchied zwiſchen dem Standpunkt Döllingers und dem der Konzilsminorität in einer für deren Ausſichten verhängnisvollen Weiſe, denn Erzbiſchof Scherr von München, Erzbiſchof Melchers von Köln, Biſchof Ketteler von Mainz, Biſchof Krementz von Ermland legten Gewicht darauf, öffentlich ihre Mißbilligung der Döllingerſchen Ausführungen auszuſprechen (Coll. L. p. 1489 ff., 1485 f.). Am 9. März erſchien Döllingers Artikel gegen die veränderte Geſchäftsordnung (ib. p. 1499 ff.). Was in dieſem Frühjahr der Münchener Nuntius Meglia an Kardinal Antonelli zu berichten hatte (Granderath II, S. 649 u. a.), waren keine günſtigen Eindrücke. — In England hat der Widerſpruch Newmanns gegen die Definition (Coll. L. p. 1513 f.) keine Kämpfe hervorgerufen, die an die auf dem Kontinent geführten heranreichten.

In der dreizehnten Generalkongregation am 21. Januar war unter die Mitglieder der Synode verteilt worden (Coll. L. p. 720) das Schema Constitutionis dogmaticae de ecclesia Christi (ib. p. 567—641). Dieſe Konſtitution zerfiel in drei Teile: der erſte behandelte in 15 Kapiteln die Lehre von der Kirche, der zweite faßte in 21 canones die Kernpunkte zuſammen unter gleichzeitiger Anathematiſierung entgegengeſetzter Anſichten, der dritte und größte gab unter dem Titel „Adnotationes" eingehende Begründungen der in den beiden erſten Teilen dargelegten Lehre. Von dieſer Kirche wurde ausgeſagt, daß ſie der myſtiſche Leib Chriſti iſt (cap. 1), daß nur in ihr die chriſtliche Religion ausgeübt werden kann (cap. 2), daß ſie die vollkommene Geſellſchaft iſt (cap. 3), daß von ihr getrennte Gemeinſchaften nicht als ihr Teil bezeichnet werden können (cap. 5), daß nur durch ſie und nur in ihr die Seligkeit erreicht werden kann (cap. 6. 7), daß ſie unvergänglich und unfehlbar iſt (cap. 9. 10), daß ſie eine beſondere potestas beſitzt (cap. 10), daß Chriſtus in ihr den Primat des römiſchen Biſchofs eingeſetzt hat (cap. 11) und dieſe daher auch zeitliche Herrſchaft beſitzt (cap. 12). Wird zwiſchen der Kirche und dem Staat die Eintracht geſtört, dann iſt es die Schuld des Staates, der die Rechte und Pflichten der Kirche nicht reſpektiert (cap. 13). Auch die Regenten ſind an das Geſetz Gottes gebunden, das Urteil aber, wie es zu handhaben iſt, gehört zu dem supremum magisterium ecclesiae (cap. 14). Das Schlußkapitel verlangte für die Kirche den Jugendunterricht, die Freiheit in der Ausbildung des Klerus und deſſen Befreiung von der militäriſchen Dienſtpflicht, die Unbeſchränktheit der Orden u. a. Unter den canones war zu leſen (Nr. XX): Si quis dixerit, in lege status politici, vel in publica hominum opinione constitutam esse pro publicis ac socialibus actionibus supremam conscientiae normam; aut ad easdem non extendi ecclesiae iudicia, quibus ea de licito et illicito pronuntiat; aut vi iuris civilis fieri licitum, quod iure divino vel ecclesiastico est illicitum: anathema sit (ib. p. 578). Als dieſes Schema trotz des Gebots der Geheimhaltung erſt teilweiſe, dann vollſtändig bekannt wurde, am 10. Februar in der „Süddeutſchen Preſſe" (Granderath II, S. 688), war der Eindruck geradezu verblüffend. „Man zweifelte zuerſt an der Authentizität dieſer Dokumente, doch wurde ſie bald beſtätigt, beſonders durch die Unzufriedenheit, welche die Veröffentlichung am römiſchen Hof hervorrief. Sobald die Echtheit dieſer Schriftſtücke außer Frage war, erhob ſich ein Schrei der Mißbilligung in der Preſſe von ganz Europa; man mahnte die Regierungen, aufzumerken und die bürgerliche Geſellſchaft zu verteidigen, welche durch Lehren eines vergangenen Zeitalters bedroht ſeien" (Ollivier, L'église et l'état II, p. 190 ff.). Die Annahme dieſes Schemas war nichts anderes als die Dogmatiſierung der Lehren und Grundſätze des Syllabus und ſeine Vorlage in der Tat ein Unternehmen, das um ſeiner Konſequenzen willen die Regierungen, wie es ſchien, mobil machen mußte, wenn ſie auch bis dahin ſich von jedem Eingriff in das Konzil zurückgehalten und eine beobachtende und abwartende Haltung eingenommen hatten. Die Entſcheidung darüber, ob dieſe Politik auch jetzt noch fortzuſetzen war, ruhte nach Lage der Dinge bei Frankreich. Hier war ſeit dem 2. Januar das Miniſterium Ollivier am Ruder (Granderath II, S. 681 ff.; Friedrich III, S. 619 ff.), unter dem Graf Daru das Miniſterium des Auswärtigen hatte. Wie Ollivier die franzöſiſche Politik gegenüber dem Konzil aufgefaßt hat reſp. aufgefaßt ſehen wollte, hat er in ſeinem Werk über Kirche und Staat niedergelegt. Daru unter-

schied sich von ihm darin, daß er auf dem Boden der Anerkennung der Freiheit des Konzils, wie auch andere Mitglieder des Kabinetts, kein Freund der Definition der Infallibilität war.

Zunächst war es aber das Schema de ecclesia, das allarmierend wirkte. Graf Beust wies am 10. Februar (Coll. L. p. 1570 f.) den österreichischen Botschafter Graf Trautmannsdorf an, dem Kardinal-Staatssekretär zu erklären, daß die Veröffentlichung solcher die Achtung vor dem Gesetz verletzender Bestimmungen in Österreich untersagt und die Übertretung dieses Verbotes mit gerichtlicher Bestrafung geahndet werden würde (der Bericht des Gesandten über die Unterredung mit Antonelli vom 17. Februar ib. p. 1576 ff.). Weit wichtiger aber war, daß auch Frankreich jetzt das Wort ergriff. In einer auch den anderen Mächten mitgeteilten Depesche vom 20. Februar (ib. p. 1553 ff.; Granderath II, S. 692 ff.) wies Graf Daru die in dem Schema enthaltenen Übergriffe in das staatliche Gebiet zurück und verlangte, daß der heilige Stuhl der französischen Regierung vor der Beschlußfassung des Konzils über Fragen, die die Politik beträfen, Gelegenheit gebe, dem Konzil ihre Auffassung zu übermitteln; Daru hat dabei an die Absendung eines Gesandten gedacht. Antonelli aber erteilte in seinem Brief an den Nuntius Chigi vom 19. März (Coll. L. p. 1555 ff.) eine ablehnende Antwort. Dieser Bescheid war für Frankreich eine Überraschung und wurde begreiflicherweise unangenehm empfunden. Die französische Regierung hat daraufhin in einer zweiten Denkschrift, vom 5. April (ib. p. 1563 ff.), die Forderungen der ersten Note zwar fallen gelassen, hielt aber den gegenüber dem Schema eingenommenen Standpunkt vollständig fest, und verlangte die Entfernung der gefährlichen Stellen. Dieses Vorgehen der französischen Regierung fand die Zustimmung auch anderer Mächte, vor allem Österreichs (Depesche Beusts vom 10. April, ib. p. 1585 f.). Aber es ist dadurch nichts erreicht worden, da hinter diesen Protesten nicht der Wille zu entsprechendem Handeln stand. Antonelli hielt sogar die Zeit für geeignet, dem österreichischen Reichskanzler am 20. April in einer auffallenden Weise zu antworten (ib. p. 1588 ff.; Granderath II. S. 709 ff.) und in Frankreich wurde nach dem Sturz des Grafen Daru Ollivier am 18. April auch Minister des Auswärtigen. Damit war die Gefahr endgiltig beseitigt, daß etwa von französischer Seite auf das Konzil ein Druck ausgeübt wurde; was auch immer Erzbischof Darboy durch seine Vorstellungen bei Napoleon versucht hat. Dieselben politischen Erwägungen die ihn zu großer Reserve bestimmten, waren auch für Bismarck maßgebend (Coll. L. p. 1601 ff.). Ebensowenig gab England seine Zurückhaltung auf, denn den Einflüssen Lord Actons auf Gladstone wurde durch die Berichte des englischen Geschäftsträgers in Rom, Odo Russell, an den Minister des Äußeren, Lord Clarendon, die Wage gehalten (über die Einwirkung Mannings auf Russell vgl. Purcell, Life of Manning II, S. 433 ff.).

Am 22. Februar trat in den Verhandlungen des Konzils eine Pause ein, erst am 18. März folgte die dreißigste Generalkongregation. Zu dieser Unterbrechung zwang die Notwendigkeit einer Umgestaltung der Konzilsaula. Die Deputationen erhielten dadurch Zeit, die an sie zurückverwiesenen Schemata umzuarbeiten, während die Synodalen aufgefordert wurden, nach der sofort in Kraft tretenden neuen Geschäftsordnung ihre Bemerkungen zu den ersten zehn Kapiteln des Schemas De ecclesia binnen zehn Tagen bei dem Sekretär des Konzils einzureichen (Coll. L. p. 729 ff.). Am 6. März erfolgte endlich der große Schlag: den Mitgliedern des Konzils wurde zu Kapitel 11 des Schemas De ecclesia (De Romani pontificis primatu) ein Zusatzartikel, der die Überschrift führte: „Romanum Pontificem in rebus fidei et morum definiendis errare non posse“ (ib. p. 641) zugesandt. Das beigefügte Monitum des Sekretariats des Konzils bezeichnete diese Vorlage als die Erfüllung des Wunsches zahlreicher Mitglieder (cum plurimi episcopi petierint a SSmo domino nostro, ut concilio proponatur thema de infallibilitate Romani pontificis) und forderte dazu auf, etwaige Bemerkungen zu dem elften Kapitel samt diesem Zusatz binnen zehn Tagen einzureichen; die Frist wurde dann bis zum 25. März verlängert (ib. p. 1697 vgl. 729). So war denn die Entscheidung gefallen und zwar in dem längst vorausgesagten Sinne, die Zeit des Versteckspielens der Kurie war zu Ende und das Konzil stand vor einer klaren Situation.

2. Die Annahme der Constitutio de fide catholica in der dritten Sitzung am 24. April 1870. Die Generalkongregationen hatten noch nicht wieder begonnen, als bereits aus der Mitte der Majorität, die es nicht erwarten konnte, die Definition der Infallibilität unter Dach und Fach gebracht zu sehen, Versuche unternommen wurden, die Eröffnung der Verhandlungen darüber zu beschleunigen. In diesem Sinn sprachen sich u. a. am 10. März dreiundneunzig Väter in einer an die Präsidenten des

Konzils gerichteten Eingabe aus, ebenso sechsunddreißig Bischöfe in einer Petition an die Antragskommission (Coll. L. p. 969 ff.) Auf der anderen Seite verlangten sechs ungarische Bischöfe in einem Postulat an den Kardinal de Angelis (ib. p. 973 f.), daß diese schwierige Materie erst dann auf die Tagesordnung gesetzt würde, wenn sie sorgfältig durch die Mitglieder des Konzils geprüft wäre, und am 20. April baten vierzehn Bischöfe verschiedener Länder (ib. p. 975 ff.), daß der Verhandlung über das elfte Kapitel des Schemas de ecclesia die Erörterung des 13. und 14. Kapitels über das Verhältnis von Kirche und Staat, speziell über die Bulle Bonifacius' VIII. Unam sanctam, vorangehen solle (Friedrich III, S. 857 ff.). Nach dem Tagebuch eines Mitglieds der Synode — ob es den von Granderath III, S. 9 ff. ihm zugeschriebenen Wert besitzt, muß dahingestellt bleiben —, waren unter den Konzilspräsidenten die Kardinäle Bilio, de Luca, de Angelis geneigt, diesen Wünschen der Minorität entgegenzukommen. Eine kleine überaus betriebsame Gruppe von Prälaten, die sich um Erzbischof Manning und Bischof Senestréy von Regensburg, den beiden Hauptagitatoren zu Gunsten der Unfehlbarkeit, scharte, trat jedoch diesen Versuchen einer Hinausschiebung der Diskussion mit großer Energie entgegen. Infolge dessen wurde der Papst selbst, in einer Audienz und dann durch eine von hundertundfünfzig Bischöfen unterzeichnete Petition (Coll. L. p. 977 ff.) vom 22. April angegangen und auf diesem Wege erreicht, daß die von ihnen ersehnte Verhandlung nicht weiter hinausgeschoben wurde.

Die Generalkongregationen vom 18. März bis 19. April, d. h. die dreißigste bis sechsundvierzigste (Coll. L. p. 730—739), haben sich mit der Beratung des am 10. Januar der Glaubensdeputation überwiesenen und von dieser revidierten Schemas De doctrina catholica beschäftigt. In dieser Deputation war eine Subkommission von drei Mitgliedern gebildet worden, die ihrerseits wiederum die Hauptarbeit an Bischof Martin von Paderborn übertrug, der sich dabei der Unterstützung des Jesuiten Kleutgen bediente. Die Verhandlungen der Deputation (Granderath II, S. 363 ff.) führten schließlich dazu, daß nur der erste Teil des Schemas (Coll. L. p. 69 ff.), und zwar unter dem Titel de fide catholica, den Generalkongregationen überwiesen wurde, während der zweite Teil des Schemas (ib. p. 1632 ff.) überhaupt nicht zur Verhandlung im Plenum gelangt ist. In der am 18. März beginnenden Generaldebatte, die durch den Bericht des Erzbischofs Simor von Gran (ib. p. 80 ff.) eingeleitet wurde, fand der Entwurf neben mannigfacher Anerkennung doch auch verschiedentlichen Tadel. Bischof Ginoulhiac von Grenoble setzte aus, daß die Deputation von sich aus Zusätze zu dem Schema gemacht habe, die in dem Konzil nicht beantragt worden wären. Kardinal Schwarzenberg gab diesem Tadel sogar eine noch schärfere Formulierung, indem er die Arbeit der Kommission nicht als die Frucht der konziliarischen Beratung anerkannte. Als er sich aber beklagte, daß die Väter zu den stenographischen Berichten keinen Zutritt hätten, wurde er von dem Präsidenten unterbrochen. Erzbischof Kenrick von St. Louis tadelte u. a. die vielen Anathematismen. Unter den in der Spezialdebatte gehaltenen Reden ist die des Bischofs Stroßmayer am 22. März zu großer Berühmtheit gelangt, weil sie zu einer stürmischen Szene geführt hat, die für die Beurteilung der Redefreiheit der Synodalen einen wichtigen Beitrag liefert. Stroßmayer beanstandete zunächst auf Grund der früheren Praxis der ökumenischen Konzile die Schlußworte der Einleitung (Cum itaque nos etc. Coll. L. p. 71 c), nach denen nicht das Konzil, sondern der Papst das Subjekt der Definition sein sollte. Dann aber wandte er sich gegen die Sätze des Prooemiums (ib. p. 70), in denen aus den proscriptae a Tridentinis patribus haereses abgeleitet wurden opinionum et philosophicorum systematum monstra, mythismi, rationalismi, indifferentismi nomine designata, quae in unam demum coalescentes errorum congeriem, naturalismum ediderunt und gesagt war, daß impia huiusmodi peste impune grassante auch manche Söhne der Kirche angesteckt worden seien. Stroßmayer „tadelte die Verkehrtheit und Ungerechtigkeit dieser Worte, indem er auf die religiöse Gleichgiltigkeit, welche im Katholizismus der Reformation vorausging, hinwies, und an die Greuel der Revolution erinnerte, welche die Gottlosigkeit unter den Katholiken, nicht unter den Protestanten verursacht habe. Man solle nicht die tüchtigen Verteidiger christlicher Lehre unter den Protestanten vergessen, von denen viele das Wort Augustins verdienten: errant, sed bona fide errant; es gebe von seiten der Katholiken keine besseren Widerlegungen der im Schema aufgeführten Irrtümer, als die, welche Protestanten geschrieben; alle Christen seien Männern wie Leibniz und Guizot zu Dank verpflichtet" (Quirinus S. 296 f.; Acton S. 90; Friedrich III, S. 773). Daß die Protestanten in Schutz genommen wurden, führte zu einer dramatischen Szene, deren stenographischer Bericht jetzt von Granderath II, S. 395 ff. abgedruckt ist. Ob dieser Bericht bezüglich

einer höchst gravierenden Stelle (S. 394 Anm. 1) vollständig ist, muß bei der mangelnden Kontrolle der stenographischen Aufzeichnungen durch die Redner dahingestellt bleiben. Stroßmayer wurde von dem Kardinal de Angelis unterbrochen, von Capalti zurechtgewiesen und durch die tumultuarischen Rufe der aufgeregten Väter zum Verlassen der Tribüne gezwungen (Indignabundi patres e subselliis egrediuntur, singuli pro se varia obmurmurantes. Alii dicebant: Et isti nolunt infallibilitatem papae, istene est infallibilis? Alii: Lucifer est iste, anathema, anathema! Alii vero: Alter Lutherus est iste, eiiciatur foras. Omnes autem clamabant: Descende, descende!). Am nächsten Tag hat er in einem schriftlich eingereichten Protest gegen die Unterbrechung seiner Rede Beschwerde erhoben und „für das ihm öffentlich zugefügte Unrecht eine öffentliche Genugthuung" verlangt (Granderath II, S. 403), wie es scheint vergeblich. Gegen die Bezeichnung des Protestantismus als pestis soll von Berlin aus eine sehr energische Erklärung (Friedrich III, S. 789) erfolgt sein; da Granderath (II, S. 393 Anm. 1) sie nicht bestreitet, wird die Nachricht als zutreffend anzusehen sein. Daß sich starke Einflüsse gegen die Definition der angeführten Beurteilung des Protestantismus geltend gemacht haben, ergibt sich daraus, daß das Prooemium durch die Glaubensdeputation in dem von Stroßmayer vertretenen Sinne tatsächlich abgeändert worden ist. Der neue Text (Coll. L. p. 96 f.) leitete nicht mehr aus dem Protestantismus den Naturalismus u. s. w. ab, auch war der Ausdruck pestis durch impietas ersetzt. Nach diesen Abänderungen gelangte die Einleitung zur Annahme. — In der Spezialdebatte über das erste Kapitel „De Deo" traten Meinungsverschiedenheiten darüber hervor, ob die Anfangsworte lauten sollten „Sancta romana catholica ecclesia" oder „Sancta catholica apostolica romana ecclesia", die zweite Fassung drang durch. Die Bedenken gegen die vorgeschlagenen canones und Anathematismen wurden nur von einer Minderheit vertreten, auch der Vorschlag des Bischofs Hefele von Rottenburg, nicht die Irrenden, sondern die Irrtümer zu verurteilen, fand keine Annahme (Granderath II, S. 417 f.). Das zweite Kapitel, das u. a. über die Erklärung der heiligen Schrift handelte, übernahm zwar die tridentinischen Bestimmungen, aber strich daraus bezeichnenderweise die unanimis consensio (ib. p. 439). Die Erörterungen über das vierte Kapitel De fide et ratione veranlaßten den Bischof Ginoulhiac von Grenoble zu einer nachdrücklichen Verteidigung der Freiheit der Wissenschaft (ib. p. 449 f.), aber er drang mit seinem Vorschlag, zu erklären, daß einige Wissenschaften von der Offenbarung ganz unabhängig seien, nicht durch. Das Schema enthielt dann noch zwei Schlußermahnungen (Coll. L. p. 77 f.), deren zweite dahin ging, daß auch die Konstitutionen und Dekrete beobachtet werden sollen, durch die pravae opiniones, die nicht in der vorliegenden Konstitution aufgeführt seien, von dem apostolischen Stuhl verurteilt würden (über diese bedeutungsvolle Bestimmung und ihre Behandlung: Friedrich III, S. 827 ff.; Granderath II, S. 454 f.). — In der fünfundvierzigsten Generalkongregation am 12. April gelangte das ganze Schema zur Abstimmung und wurde mit 515 Stimmen angenommen, mit placet iuxta modum votierten dreiundachtzig Synodale; über die von diesen schriftlich eingereichten Bedingungen (Coll. L. p. 219 ff.) erstattete Bischof Gasser von Brixen am 19. April den Bericht (ib. p. 232 ff.). Angesichts der bevorstehenden definitiven Gesamtabstimmung befand sich die Minorität in schwieriger Lage, denn sie befürchtete, durch ihre Beteiligung die bisher bekämpfte Geschäftsordnung anzuerkennen; auch gegen die Schlußsätze bestanden in ihrer Mitte ernste Bedenken. Erst am 23. April entschied man sich wesentlich auf das Betreiben der Kardinäle Rauscher und Schwarzenberg für die Abstimmung mit placet. „Der Hauptgrund des Nachgebens war, daß die beiden Kardinäle inzwischen Sicherheit darüber erhalten hatten, es würde unmittelbar nach der öffentlichen Sitzung die Infallibilität auf die Tagesordnung gesetzt werden, und da müsse man durch die morgige Unanimität den Kontrast der mangelnden Einstimmigkeit bei der Votierung der Unfehlbarkeit so grell als möglich hervortreten lassen" (Friedrich III, S. 836). In der am 24. April stattfindenden dritten öffentlichen Sitzung, bei der 667 Väter anwesend waren, wurde die Constitutio de fide catholica einstimmig angenommen und die Feststellung dieses Resultates sofort von dem Papst „bestätigt" (Coll. L. p. 247 ff.).

3. Die Verhandlungen über die Infallibilitätsvorlage und die Annahme der Constitutio De ecclesia Christi in der vierten Sitzung am 18. Juli 1870.

Ein Vorspiel des jetzt beginnenden großen Redekampfes um die Infallibilität waren die Versuche einiger bedeutender Bischöfe der Minorität, auf litterarischem Wege ihre Konsynodalen über die großen, ihrer Definition im Wege stehenden Schwierigkeiten aufzu-

klären, doch mußten sie wegen der Zensur ihre Schriften außerhalb Roms erscheinen lassen. Kardinal Rauscher schrieb Observationes quaedam de infallibilitatis ecclesiae subiecto, von Bischof Hefele erschien: Causa Honorii papae, Kardinal Schwarzenberg veranlaßte die von seinem theologischen Berater (Prof. S. Meyer in Prag) verfaßte Schrift De summi pontificis infallibilitate personali und Bischof Ketteler ließ eine in Solothurn gedruckte Denkschrift „Quaestio" verteilen, die bei ihrem Eintreffen in Rom auf der Post konfisziert und erst nach energischer Reklamation freigegeben wurde. Der Eindruck dieser Schriften war nicht gering (über Gegenschriften vgl. Granderath III, S. 44 ff.), aber bei der Zusammensetzung des Konzils ohne entscheidende Wirkung.

Schon in der ersten auf die dritte öffentliche Sitzung folgenden Generalkongregation am 29. April wurde die Vorlage eines Schema de Romano pontifice angekündigt (Coll. L. p. 740). Aus den Kreisen der Majorität wurde dieser Schritt mit Freuden begrüßt (ib. p. 979 f.), zugleich aber protestierten einundsiebzig Väter mit energischen Worten dagegen, daß ohne vorangegangene Feststellung der Lehre von der Kirche die von der Unfehlbarkeit des Papstes behandelt werde (ib. p. 980 ff.), freilich vergeblich. Die Glaubensdeputation, bei der die bis zum 25. März abzuliefernden Gutachten der Väter über das Schema De ecclesia in großer Zahl eingelaufen waren (Synopsis analytica observationum quae a patribus in caput et canones de romani pontificis primatu factae fuerunt, abgedruckt: Friedrich, Documenta II, p. 179—289) hatte am 27. April mit den Verhandlungen über den Entwurf des durch die Veränderung des Arbeitsprogramms notwendig gewordenen neuen Schemas begonnen und war damit, nicht ohne daß in ihrer eigenen Mitte Differenzen aufgetaucht waren, bis zum 8. Mai zum Abschluß gelangt (Granderath III, S. 121 ff.). Unter die Synodalen wurde das neue Schema zusammen mit dem Bericht der Glaubensdeputation (Coll. L. p. 274 ff.) am 9. Mai übergeben. Das Schema (ib. p. 269 ff.) führte den Titel Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi und bestand aus einer Einleitung und vier Kapiteln: 1. De apostolici primatus in beato Petro institutione, 2. De perpetuitate primatus Petri in romanis pontificibus, 3. De vi et ratione primatus romani pontificis, 4. De romani pontificis infallibilitate nebst drei canones. Ihm lag das elfte Kapitel jenes ersten Schemas De ecclesia Christi und das Caput addendum vom 6. März zu Grunde.

Am 13. Mai begann die Generaldebatte in der fünfzigsten Generalkongregation, eingeleitet durch den Bericht des Bischofs Pie von Poitiers (Coll. L. p. 290 ff.). In den vierzehn Generalkongregationen, die sie ausgefüllt hat, wurden vierundsechzig Reden gehalten (Granderath III, S. 285), die zum Teil den Charakter von Abhandlungen trugen und begreiflicherweise viele Wiederholungen aufwiesen. Als einen Verstoß gegen die Logik bezeichnete Bischof David von Saint Brieuc das Verfahren, über den Papst Erklärungen abzugeben, bevor die Lehre von der Kirche festgestellt sei, Kardinal Schwarzenberg unterstützte diesen Angriff auf die veränderte Tagesordnung, und zahlreiche andere Redner folgten ihm darin. Bischof Greith von St. Gallen sprach es offen aus, daß der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht nur Zweckmäßigkeitsgründe im Wege stünden, sondern auch Bedenken gegen die Lehre selbst. Bischof Hefele von Rottenburg, der wohl alle Synodalen an Geschichtskenntnis überragte und auf dem Gebiet seiner speziellen Forschung, in der Geschichte der Konzilien, eine anerkannte Autoritätsstellung behauptete, sprach als Historiker und führte das kirchliche Altertum ins Feld, vor allem die Verurteilung des Papstes Honorius I. durch das sechste ökumenische Konzil. Bischof Ketteler von Mainz führte aus, daß durch die Erhebung der bisher nur als Schulmeinung vertretenen Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zur Würde eines Dogmas „die göttliche Konstitution der Kirche verändert und vernichtet zu werden scheint". Als Bischof Vérot von St. Augustin seine den Gegnern offenbar recht empfindlichen historischen Ausführungen in die Erklärung ausmünden ließ, daß es ihm als ein Sakrileg erscheinen würde, dieser Lehre seine Stimme zu geben, wurde er von dem Präsidenten Capalti schroff unterbrochen und de Angelis entzog ihm das Wort. Bischof de las Cases polemisierte gegen die Vorlage, weil dadurch die Verfassung der Kirche verändert und aus einer aristokratischen in eine absolut monarchische umgewandelt würde. In der von Stroßmayer gehaltenen Rede wurde aus dem Ketzertaufstreit nachgewiesen, daß das dritte Jahrhundert nichts von einer Unfehlbarkeit des römischen Bischofs wußte. Bischof Maret führte aus, daß der Unfehlbarkeitscharakter einer päpstlichen Lehrentscheidung von der Zustimmung der Bischöfe abhängig sei. Für Bischof Dinkel von Augsburg war der Mangel eines Hinweises auf die Unfehlbarkeit in Mt 16, 18 f. der ausreichende Schriftbeweis gegen diese Lehre. — Da nach allgemeiner Anschauung für die Dogmatisie-

rung einer Lehre nicht nur für notwendig erachtet wird, daß sie in der göttlichen Offenbarung enthalten ist, sondern auch, daß das Wohl der Kirche ihre Festlegung verlangt (Granderath III, S. 213), so tauchte die Frage ihrer Opportunität in der Debatte immer wieder auf und war auch gar nicht zu umgehen. Bischof Rivet von Dijon setzte hier ein und zeigte, daß sie für nicht wenige unerträglich sei, dem Wohl der Kirche schade und für die Regierung der Kirche unnütz sei. Ebenso verneinte Kardinal Schwarzenberg ihre Begründung aus den Bedürfnissen der Gegenwart und Kardinal Rauscher bestritt, daß die achtzehn Jahrhunderte geltende Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Dekrete allgemeiner Konzile und der von der Kirche angenommenen Dekrete der Päpste nicht mehr genügend sei. Zu den wichtigsten Reden gehört die des Erzbischofs Darboy von Paris (ebend. S. 233 bis 240), der die Vorgeschichte des Schemas kritisierte, die vorgeschlagene Definition an den für eine solche geltenden Erfordernissen prüfte und die praktischen Wirkungen ihrer Annahme untersuchte. — Von infallibilistischer Seite wurde natürlich versucht, alle diese Argumente zu entkräften und die Notwendigkeit des Dogmas zu erweisen, vor allem auch aus der damaligen Zeitlage zu rechtfertigen. Erzbischof Leahy von Cashel fand die Lehre unmittelbar in der Schrift mitgeteilt, Erzbischof Spalding von Baltimore lieferte nach Granderath „sehr gründlich" den Traditionsbeweis, der Patriarch Valerga stellte seine Gegner mit den Monotheleten in Parallele. Daß ganze Länder die Definition herbeisehnten, wurde vielfach versichert und ihre Zweckmäßigkeit mehrfach aus dem angeblichen Verfall der akatholischen Kirchen begründet. Kardinal Manning bemühte sich um diesen Nachweis für England, Erzbischof Schaepmann von Utrecht für Holland, Erzbischof Maddalena von Corfu für die schismatischen Griechen. Aber weder die Reden der einen noch die der anderen Partei haben auf den Gegner überzeugend gewirkt; die Debatte wogte hin und her, man hätte noch Monate lang in dieser Weise weiter diskutieren können ohne daß die Aussicht auf Verständigung gewachsen wäre. — Am 3. Juni gelangte ein von mehr als hundertundfünfzig Vätern unterzeichneter Antrag auf Schluß der Generaldebatte (Coll. L. p. 984) zur Annahme (ib. p. 748), wodurch vierzig noch eingeschriebenen Rednern das Wort entzogen wurde (Friedrich III, S. 1849). Der von einundachtzig Synodalen gegen diese Verletzung des jedem von ihnen zustehenden Rechtes, die Gründe seiner Abstimmung vorzutragen, eingelegte Protest (Coll. L. p. 986 ff.) wurde unter Hinweis auf das päpstliche Dekret vom 20. Februar von dem Präsidenten nicht angenommen.

Die am 6. Juni beginnende Spezialdebatte hat sich nur kurz bei der Einleitung (Coll. L. p. 269) aufgehalten. Als Bischof Vérot erklärte, daß die Vorrechte des Papstes nicht nach dem alten Glauben der Kirche, sondern nach der Auffassung der Ultramontanen dargelegt würden, wurde er zur Sache gerufen (Granderath III, S. 296). Bischof Wiery von Gurk wandte sich dagegen, daß der Papst **perpetuum principium ac visibile fundamentum** der Einheit der Kirche genannt würde. Andere wünschten eine ganz neue Einleitung. Von den eingereichten Verbesserungsvorschlägen fand die Glaubensdeputation nur wenig brauchbar, der von ihr revidierte Text wurde am 2. Juli fast einstimmig angenommen (Coll. L. p. 756). — Auch die Verhandlung über das erste und zweite Kapitel über die Einsetzung des Primats und seine Fortdauer in den römischen Bischöfen (ib. p. 270 ff.) wurde rasch erledigt. Sie gelangten mit geringen Abänderungen an dem gleichen Tage zur Annahme (ib. p. 756). Von Interesse ist, daß die Glaubensdeputation den von Erzbischof Monzon von Granada gestellten Antrag, das göttliche Recht der Vereinigung des Primats mit dem römischen Stuhl auszusprechen, abgelehnt hat. — Größere Schwierigkeiten zeigten sich bei den Verhandlungen über das dritte Kapitel, in dem das Wesen und die Bedeutung des Primats festgestellt wurde (ib. p. 271 f.). Hier provozierte zunächst die Wendung, daß dem Papst eine **plena potestas pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam** zukomme, das Verlangen nach Hinzufügung irgend welcher Begrenzungen. Bischof Vérot gab seiner Kritik der von der ultramontanen Schule vertretenen Auffassung der päpstlichen Gewalt die scharfe Formulierung, daß er einen Kanon vorschlug (**Si quis dixerit, tam plenam esse Romani pontificis auctoritatem in ecclesia, ut omnia pro nutu suo disponere valeat, anathema sit**), der ihm eine überaus scharfe Zurückweisung des Präsidenten Capalti eintrug (Granderath III, S. 316). Ferner bestanden Differenzen über die Sätze des Entwurfs, die den Papst für den **supremus iudex** in dem Sinn erklärten, daß eine Appellation von seiner Entscheidung an das ökumenische Konzil ausgeschlossen wurde, da ihre Anerkennung eine Bindung in Bezug auf die Infallibilitätsfrage enthielt. Endlich erregte es Bedenken, daß die **potestas iurisdictionis** des Papstes, der alle Hirten und Gläubigen auf der ganzen Welt Gehorsam schulden, als **episcopalis, ordinaria et immediata** bezeichnet

wurde (Coll. L. p. 271). Von verschiedenen Seiten wurde die Streichung dieser Ausdrücke gewünscht, von Bischof Sola von Nizza mit der Motivierung, daß bei ihrer Annahme der Papst der einzige Bischof in der ganzen Kirche sein würde, während alle übrigen Bischöfe nur noch die Generalvikare des Papstes genannt werden dürften (Granderath III, S. 333). Als später über die eingereichten Besserungsvorschläge (Coll. L. p. 332 ff.) am 5. Juli von der Glaubensdeputation Bericht erstattet wurde, kam es noch über den dritten Kanon, der eine veränderte, nicht vorgeschlagene Fassung erhalten hatte, zu scharfen Auseinandersetzungen (Friedrich III, S. 1163 f.; Granderath III, S. 370 ff.). Die Annahme des dritten Kapitels samt des zugehörigen Kanons erfolgte am 11. Juli (Coll. L. p. 758).

Mit ungeschwächter Kraft trat die Synode am 15. Juni in die Spezialdebatte über das vierte Kapitel ein. Aus den Reden greifen wir nur die des Dominikaners Kardinal Guidi Erzbischof von Bologna heraus, weil sie besonderes Aufsehen erregt hat. Er bestritt nicht die Unfehlbarkeit des Papstes, aber sprach sie nur den Entscheidungen des Papstes zu, nicht dessen Person, und erklärte, daß der Papst an den vorher eingeholten Rat der Bischöfe gebunden sei, welche die Tradition der Kirche bezeugen. Von seiten der Mehrheit zog er sich starke Äußerungen des Mißfallens zu (Friedrich III, S. 1110 ff., Granderath III, S. 395 ff.) und wurde sofort nach der Sitzung in den Vatikan zitiert, um sich zu verantworten. Pius IX. ließ ihn hart an und schlug die Berufung auf die Tradition der Kirche durch das berühmt gewordene Wort nieder: „die Tradition bin ich." Anfang Juli drang in der Synode die Überzeugung durch, daß was für und gegen die Vorlage gesagt werden konnte, gesagt worden war, auch die Bischöfe der Minderheit versprachen sich keinen Vorteil von der Weiterführung der Diskussion. Dazu kam, daß die Hitze immer unerträglicher wurde und zahlreiche Opfer forderte (L. Veuillot schrieb damals: „Et si la définition ne peut mûrir qu'au soleil, eh bien, on grillera" vgl. Quirinus S. 571). Infolgedessen wuchs die Zahl der auf das Wort verzichtenden angemeldeten Redner von Tag zu Tag, so daß am 4. Juli in der zweiundachtzigsten Generalkongregation die Spezialdebatte geschlossen werden konnte, nachdem zu diesem vierten Kapitel siebenundfünfzig Väter gesprochen und einundsechzig auf das Wort verzichtet hatten. Nun gelangte der große Kampf rasch zu seinem Ende, doch nicht ohne unerwartete Zwischenfälle. Nachdem die Glaubensdeputation in der Generalkongregation vom 11. Juli über die von den Vätern eingereichten Verbesserungsvorschläge (Coll. L. p. 372 ff.) durch Bischof Gasser von Brixen Bericht (ib. p. 382 ff.) erstattet und eine neue Definitionsformel vorgeschlagen hatte, wurde in der fünfundachtzigsten Generalkongregation am 13. Juli das vierte Kapitel angenommen und darauf das ganze Schema zur Abstimmung gebracht. Das Ergebnis erregte großes Aufsehen, nicht weil die Vorlage angenommen wurde — darüber bestand kein Zweifel — sondern weil von den anwesenden 601 Vätern nur 451 mit placet stimmten, dagegen 88 mit non placet und 62 mit placet iuxta modum (ib. p. 760). Zu den mit non placet Abstimmenden gehörten u. a. (Quirinus S. 609 ff.; Friedrich, Documenta II, p. 426 ff.): Die Kardinäle Schwarzenberg (Prag), Mathieu (Besançon), Rauscher (Wien), die Patriarchen Jussuf (Antiochia) und Audu (Babylonien), die Erzbischöfe und Bischöfe a) aus Frankreich Ginoulhiac (Lyon), Darboy (Paris), Marguerye (Autun), Rivet (Dijon), Dupont des Loges (Metz), Dupanloup (Orleans), Marat (Sura i. p. i.), David (St. Brieuc), Place (Marseille); b) Deutschland und Österreich-Ungarn: Simor (Gran), Fürstenberg (Olmütz), Scherr (München), Deinlein (Bamberg), Wierzcheysky (Lemberg), Haynald (Kallocsa), Ketteler (Mainz), Stroßmayer (Bosnien und Syrmium), Förster (Breslau), Forwerk (apost. Vikar von Sachsen), Dinkel (Augsburg), Wiery (Gurk), Eberhard (Trier), Beckmann (Osnabrück), Crementz (Ermland), Namszanowski (Propst der preuß. Armee in Berlin), Hefele (Rottenburg); c) Italien: Nazari di Calabiana (Mailand), Losanna (Biella); d) Großbritannien und Vereinigte Staaten von Nordamerika: Conolly (Halifax), Fitzgerald (Little-Rock), Kenrick (Louisville), Bourget (Montreal). An der Abstimmung haben sich, obwohl in Rom anwesend, nicht beteiligt die Kardinäle: Mattei, Orfei, Quaglia, Hohenlohe, Bernardi, Antonelli, Grasselini. Zu den bedingt Zustimmenden gehörten: Kardinal Guidi von Bologna, Tannoczy (Salzburg), Melchers (Köln), Landriot (Rheims), Riccio (Cajazzo).

Angesichts der bevorstehenden Entscheidung wurde von den Gegnern der Definition noch ein letzter Versuch gemacht, sie in ihrem Sinne zu beeinflussen. Erzbischof Darboy richtete in der Denkschrift „La dernière heure du concile" einen Appell an die Mitglieder der Synode (Friedrich III, S. 1177 ff.), deren für die Majorität und die Leiter des Konzils peinliche Feststellungen so große Erregung hervorriefen, daß ein Protest gegen

dieſe Broſchüre in der ſechsundachtzigſten Generalkongregation am 16. Juli für nötig erachtet worden iſt. Am Abend des 15. Juli wurde eine Deputation von ſechs Biſchöfen der Minderheit (Simor, Ginoulhiac, Darboy, Scherr, Ketteler und Rivet) von Pius IX. empfangen. Was ſie erbat, blieb hinter den bisher von ihr erhobenen Forderungen weit zurück, denn ſie beſchränkte ſich auf die zwei Wünſche, daß die Worte von der plenitudo potestatis im dritten Kapitel geſtrichen und im vierten Kapitel der Ausſage über die päpſtliche Unfehlbarkeit die Worte hinzugefügt würden, daß er ſich bei ihrer Bethätigung auf das Zeugnis der Kirche ſtütze. Ketteler warf ſich vor dem Papſt zu Boden und flehte ihn an, „der Vater der katholiſchen Welt möge der Kirche und dem Epiſkopat durch etwas Nachgiebigkeit Frieden und die verlorene Einigkeit wiedergeben“ (Quirinus S. 625). Pius IX. gab zwar keine beſtimmte Zuſage, aber ſein Verhalten weckte neue Hoffnungen; daß ſie trügeriſch waren, bewies bereits der nächſte Tag. Die Wirkung aller dieſer Bemühungen war jedoch eine noch weitere Verſchärfung des Dekrets. Denn die Glaubensdeputation beantragte, den Schlußworten „Huiusmodi definitiones romani pontificis ex sese irreformabiles esse“ den Zuſatz zu geben „non autem ex consensu ecclesiae“ und die ſechsundachtzigſten Generalkongregation hat ihn am 16. Juli angenommen, ohne über dieſe bedeutungsvollen Worte überhaupt noch in eine Beratung einzutreten (Friedrich III, S. 1185).

Durch die Anſetzung der vierten öffentlichen Sitzung auf den 18. Juli für definitive Abſtimmung trat der Kampf um die Unfehlbarkeit in ſein letztes Stadium. Die Minorität befand ſich in einer verzweifelten Lage. Die feſte Organiſation einer Partei beſaß ſie nicht und hatte ſie ſich nicht ſchaffen können, da die ſehr verſchiedenen Elemente in ihrer Mitte nur durch die Verneinung der Zweckmäßigkeit der Definition der Infallibilität zuſammengehalten wurden, nicht durch die Ablehnung der Lehre ſelbſt. War infolge dieſer Sachlage ſchon in den vergangenen Monaten ein einheitliches Vorgehen ſehr erſchwert worden, ſo war ein ſolches von dem Moment an überhaupt nicht mehr erreichbar, ſeit mit der Verkündigung des Dogmas als mit einer unmittelbar bevorſtehenden Tatſache gerechnet werden mußte. Denn der Ausübung des Rechtes, auch bei der entſcheidenden Schlußabſtimmung das ablehnende Votum feſtzuhalten, ſtellten ſich Erwägungen der Pietät in den Weg, vor allem gegen die Perſon des Papſtes, der keinen Zweifel darüber gelaſſen hatte, daß er auf die Annahme des Dogmas das größte Gewicht legte, und die Furcht vor einer Benachteiligung des Anſehens der Kirche durch eine oppoſitionelle Kundgebung vor der großen Öffentlichkeit. Unter dieſen Umſtänden blieb ihnen kein anderer Ausweg, als ſich von der Sitzung fernzuhalten. Durch die Kurie ſelbſt wurde er empfohlen und nahegelegt. Während nämlich bis zu dieſem Zeitpunkt den Synodalen unterſagt geweſen war, Rom zu verlaſſen, war am 16. Juli den Konzilsvätern allgemein die Erlaubnis erteilt worden, Urlaub zu nehmen (vel ratione valetudinis vel ratione negotiorum in dioecesi peragendorum, Coll. L. p. 761). Am 17. Juli überſandten daraufhin fünfundfünfzig Biſchöfe der Minorität ein Schreiben an den Papſt (ib. p. 994 f.; Friedrich III, S. 1194 ff.), in dem ſie ſich aufs neue zu ihrer Abſtimmung vom 13. Juli bekannten und die Erklärung abgaben, aus Rückſicht auf ihn der Sitzung fern bleiben zu wollen (Pietas fidelis et reverentia . . . non patiuntur nos in causa personam sanctitatis vestrae adeo proxime concernente palam et in facie patris dicere: non placet). Daß ſie durch ihre Abreiſe den Kampfplatz räumten, war ihnen in dieſem Augenblick, wie es ſcheint, nicht klar, und die Verabredung, daß „für den Fall des Anſinnens, das Dogma anzuerkennen und zu verkündigen, keiner vorſchnell für ſich handeln ſolle, ſondern die Biſchöfe der einzelnen Länder zuvor noch eine Zuſammenkunft haben und jede Nation mit der anderen konferieren ſollen“ (Hefele an Döllinger 10. Auguſt 1870; Friedrich III, S. 1198; Granderath III, S. 557 f.), iſt nicht gehalten worden. Die Gefahr, daß eine größere Zahl von Biſchöfen ſich dem kommenden Dogma nicht unterwerfen würde, war mithin beſeitigt, bevor es definiert war. Erzbiſchof Melchers und Biſchof v. Ketteler erklärten ſchriftlich ihre Unterwerfung, ehe ſie Rom verließen. — In der öffentlichen Sitzung am 18. Juli (Coll. L. p. 481 ff.) waren fünfhundertfünfunddreißig Väter anweſend. Außer Biſchof Riccio von Cajazzo und Biſchof Fitzgerald von Little Rock ſtimmten alle mit placet, der Papſt verkündigte darauf die Definition und die Beſtätigung der Beſchlüſſe. Noch in derſelben Sitzung unterwarfen ſich die beiden genannten diſſentierenden Biſchöfe (Granderath III, S. 502 f.)

4. Die Vertagung des Konzils. Noch drei Generalkongregationen haben nach der vierten Sitzung ſtattgefunden, aber es waren unbedeutende Angelegenheiten, mit denen das Konzil noch einige Wochen beſchäftigt und feſtgehalten worden iſt. Am 26. Juli

wurde den Synodalen das Schema super apostolicis missionibus (Coll. L. p. 682 ff.) mit der Bestimmung, die Verbesserungsvorschläge bis zum 20. August vorzulegen, überreicht (ib. p. 762); es ist nicht mehr zur Verhandlung gelangt. Die siebenundachtzigste Generalkongregation am 13. August beschränkte sich darauf, die zusammengeschmolzene Disziplinardeputation zu ergänzen (ib. p. 763). Das revidierte Schema de sede episcopali vacante war der Gegenstand einer kurzen Debatte in der achtundachtzigsten Generalkongregation am 23. August (p. 764) und wurde in der neunundachtzigsten Generalkongregation nach den Vorschlägen der Glaubensdeputation am 1. September angenommen. — Die Zahl der Synodalen hatte sich inzwischen fortdauernd vermindert. Die Berechtigung zur Teilnahme an dem Konzil hatten gegen 1050 Prälaten besessen (Granderath II, S. 27), von denen aber nur 774 Väter erschienen und auch nicht dauernd versammelt waren. In der dritten öffentlichen Sitzung am 24. April hatten 667 Synodale abgestimmt, in der vierten am 18. Juli noch 535, dann aber sanken rasch die Ziffern der Anwesenden: am 13. August waren es 136, am 23. August 127, am 1. September nur noch 104. Es ist eine müssige Frage, ob das Konzil auch ohne den Zusammenbruch des Kirchenstaates noch einige Zeit seine Beratungen hätte fortsetzen müssen, der Hauptzweck seiner Berufung war erreicht, der großen Spannung war eine allgemeine Ermattung gefolgt und das Interesse für die Kirchenversammlung war erloschen; auch die Kosten fielen auf die Dauer ins Gewicht (Quirinus S. 187 berechnete in dem Brief vom 8. Februar, also in der Zeit der größten Frequenz, den täglichen Aufwand für die von dem Papst unterhaltenen Prälaten auf 25000 Francs). Da erfolgte die Aufhebung des Kirchenstaates und damit war ein ausreichender Anlaß gegeben, die nur noch vegetierende Versammlung aufzulösen und zugleich mit dieser Auflösung gegen die italienische Regierung einen Schlag zu führen. In der Bulle „Postquam Dei munere" vom 20. Oktober 1870 (Coll. L. p. 497 ff.) erklärte Pius IX., daß infolge der sacrilega invasio der Stadt Rom Zustände eingetreten seien, welche die für die Beratungen des Konzils notwendige Freiheit, Sicherheit und Ruhe vermissen lassen. Aus diesem Grunde wie mit Rücksicht darauf, daß die durch die großen Erschütterungen Europas geschaffene Lage die Anwesenheit der Bischöfe in ihren Diöcesen verlange, verfügte er die Vertagung des Konzils (Vaticani oecumenici concilii celebrationem usque ad aliud opportunius et commodius tempus suspendimus). Gegen die hier aufgestellte Behauptung, daß die neue Ordnung der Dinge in Rom die Freiheit des Konzils beeinträchtigen würde, verwahrte sich jedoch die italienische Regierung sofort (Depesche des Ministers des Auswärtigen Visconti-Venosta an die italienischen Gesandtschaften vom 22. Oktober, ib. p. 1738, deutsch: v. Kremer-Auenrode, Aktenstücke S. 321). Der Vorschlag des Erzbischof Spalding von Baltimore, das Konzil in der belgischen Stadt Mecheln fortzusetzen (Granderath III, S. 539), hat keine praktische Bedeutung erlangt.

III. Die Beschlüsse des Konzils. 1. Entwürfe und Anträge. Von den oben S. 453, 50 ff. genannten Kommissionen, denen die Vorbereitung der dem Konzil zu unterbreitenden Vorlagen überwiesen war, wurde eine große Zahl von Entwürfen für Lehr- und Disziplinardekrete ausgearbeitet, die in dem Index schematum quae a theologis et ecclesiastici iuris consultis praeparata fuerunt (Coll. L. p. 505 f.) verzeichnet sind. Eine erste Gruppe bildeten die dogmatischen Schemata (circa fidem): I. de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos, II. de ecclesia Christi, III. de matrimonio christiano (von dem Wesen der christlichen Ehe, von der Gewalt der Kirche in Bezug auf sie, von den Mischehen); eine zweite Gruppe achtundzwanzig Schemata circa disciplinam ecclesiasticam; eine dritte Gruppe achtzehn Schemata circa ordines regulares; eine vierte Gruppe zwei Schemata circa res ritus orientalis et apostolicas missiones.

Von ihrem, auch durch die Bulle Multiplices inter (§ 2, Coll. L. p. 18) anerkannten Recht, in Bezug auf die von der Synode zu verhandelnden Gegenstände Anträge zu stellen, haben zahlreiche Bischöfe Gebrauch gemacht (Granderath III, S. 434 ff.). Eine große Fülle von Vorschlägen dogmatischer, ethischer und disziplinarer Art ließen siebenunddreißig neapolitanische Erzbischöfe und Bischöfe durch den Erzbischof von Neapel, Kardinal Sforza einreichen (ib. p. 768—832). Elf französische Bischöfe unterbreiteten (ib. p. 832—849) sehr weitgreifende und durch die sich daraus auf das kirchliche Leben ergebenden Rückschlüsse wichtige Vorschläge. Sie verlangten u. a. die Errichtung von Klerikalseminaren in jeder Diöcese, die Hebung des Studiums der hebräischen und griechischen Sprache in ihnen, Anweisungen über die Predigtweise, sorgfältige Regelung des Ordenswesens, Beschränkung der Exemtionen. Appellationen an den heiligen Stuhl mit Über-

gehung des Metropoliten ſollten nicht zuläſſig ſein, in das Kardinalkollegium und in die römiſchen Kongregationen und Tribunale ſollten neben Gelehrten auch im praktiſchen Leben bewährte Männer berufen werden und zwar aus allen Nationen. Verlangt wurde eine häufigere und regelmäßige Abhaltung der verſchiedenen Arten von Synoden, eine neue Bearbeitung des corpus iuris canonici, die Herabminderung der Zenſuren und der dem Papſt reſervierten Fälle, eine Reviſion des Eherechts, eine Erweiterung der Dispenſationsfakultäten der Biſchöfe, eine ſchnellere Erledigung der Dispenſationsgeſuche in Rom, eine Verbeſſerung und Moderniſierung der Beſtimmungen über die Bücherzenſur, eine Reform des Breviers, eine Beſchränkung in der Gewährung neuer Abläſſe, eine Milderung der Faſtengebote, eine genaue Überwachung der Verbreitung religiöſer Bilder, der Ankündigung von Wundern und der Einführung neuer Andachtsübungen, ein energiſches Vorgehen gegen das hetzeriſche, zuchtloſe und das Intereſſe der Kirche ſchwer ſchädigende Treiben der katholiſchen Tagespreſſe. — Aus der Mitte der deutſchen Biſchöfe ſind zum Teil die gleichen Wünſche laut geworden (ib. p. 873 ff.), z. B. betreffs der Ehegeſetzgebung, der Dispenſationen, der Reſervatfälle, des Index. — In der gleichen Richtung bewegten ſich auch die Vorſchläge des Kardinals Schwarzenberg, der aber auch für die Landesſprache in dem Gottesdienſt Raum ſchaffen wollte (Granderath III, S. 445); ebenſo die der belgiſchen Biſchöfe (Coll. L. p. 876 ff.), der unter der Führung des Biſchofs Bindi von Piſtoja petitionierenden Biſchöfe Mittelitaliens (ib. p. 881 f.), und der Biſchöfe von Quebec und Halifax (p. 879 f.). Nicht weniger als neun Anträge, die von faſt zweihundert Vätern unterzeichnet waren (ib. p. 868 ff.), verlangten, daß die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel (corporea virginis assumptio in coelum) zum Dogma erklärt werde. Für eine Erhöhung der dem hl. Joſeph in der Liturgie erwieſenen Ehre traten drei Poſtulate ein, die von dreihundertundvierzehn Vätern unterſtützt wurden (ib. p. 895 ff.). Mehrfach wurde auch die Empfehlung einzelner Vereine und Liebeswerke durch die Synode erbeten. Schon dieſe Ausleſe zeigt, daß auch die Synodalen ihrerſeits dem Konzil ein gewaltiges Arbeitsprogramm zugedacht haben. Auf dem Konzil iſt jedoch keiner dieſer Anträge zur Verhandlung gelangt, freilich auch von den kurialerſeits vorbereiteten Entwürfen nur eine kleine Anzahl. Aber ſelbſt die wenigen auf der Synode durchberatenen Vorlagen ſind, wie die obige Darſtellung gezeigt hat, nicht ſämtlich Konzilsdekrete geworden, ſondern nur zwei und auch ſie nur in einem kleinen Ausſchnitt.

2. Inhalt und Bedeutung der Beſchlüſſe des Konzils. Die beiden wichtigſten Entſcheidungen vom 18. Juli haben folgenden Wortlaut. In cap. 3 heißt es am Ende: Si quis itaque dixerit, Romanum pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem huius supremae potestatis; aut hanc eius potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit. — Der Schluß des 4. Kapitels lautet: Sacro approbante concilio docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse. Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit: anathema sit (m. Quellen[2] S. 380, 15—23, 381, 43—382, 9).

Die erſte Entſcheidung betrifft das Verhältnis der biſchöflichen und der päpſtlichen Gewalt. Schon im Laufe des Mittelalters hatten die Biſchöfe zu Gunſten des Papſttums manche Rechte aufgeben müſſen, aber noch das tridentiniſche Konzil hatte Sess. XXIII, c. 4 ihnen das regere ecclesiam dei (ebend. S. 243, 12) zugeſchrieben. Auch das Vaticanum beſtreitet nun zwar, daß die Proklamation der ordinaria et immediata potestas iurisdictionis des römiſchen Biſchofs über die ganze Kirche der biſchöflichen Gewalt Eintrag thut, aber das regere ecclesiam iſt zu einem regere assignatos sibi greges zuſammengeſchrumpft (ebend. S. 379, 36) und aus den Verhandlungen des Konzils ergiebt ſich ganz klar, daß alle Verſuche, die Selbſtſtändigkeit des Epiſkopats in dieſem

Dekret zum Ausdruck zu bringen, geſcheitert ſind. Indem dem Papſt hier ein Univerſalepiſkopat zugeſprochen wird, der es ihm ermöglicht, in jeder Diöceſe, zu allen Zeiten, unter allen Umſtänden mit dem Rechte des ordentlichen Biſchofs einzugreifen, iſt die Stellung des betreffenden Diöceſanbiſchofs zweifellos depotenziert, denn er hat nicht nur in dem Papſt einen Biſchof neben ſich, ſondern einen ſolchen, der zugleich als Inhaber des Primates die Quelle aller der Rechte darſtellt, die ihm von Amts wegen zukommen.

Die zweite Beſtimmung ſpricht die Irrtumsloſigkeit der Lehrentſcheidungen des Papſtes aus und nimmt daher für ſie in Anſpruch, daß ſie für jeden katholiſchen Chriſten verbindlich ſind und dauernde Geltung haben. Bei der Feſtſtellung der Bedingungen, die erfüllt ſein müſſen, um einer päpſtlichen Kundgebung den Charakter der Infallibilität zu ſichern, iſt aus den Ausführungen des Vatikanums, die den dieſe Unfehlbarkeit definierenden Worten vorangehen, die Erklärung heranzuziehen, daß die Nachfolger des Petrus nicht die Aufgabe haben, eine neue Lehre zu enthüllen, ſondern unter dem Beiſtand des hl. Geiſtes die durch die Apoſtel überlieferte Offenbarung oder Glaubenshinterlage heilig zu bewahren und treu auszulegen. Es gehört dazu ferner, daß die Entſcheidung ex cathedra erfolgt ſein muß d. h. in Ausübung des munus pastoris et doctoris omnium christianorum, daß ſie eine doctrina de fide vel moribus enthält und als eine ab universa ecclesia tenenda definiert wird. Dieſe Vorausſetzungen einer infalliblen Entſcheidung haben aber nicht die Bedeutung von Symptomen, aus denen ſicher erkannt werden kann, ob im konkreten einzelnen Fall eine ſolche vorliegt oder nicht, denn das Vorhandenſein dieſer Vorausſetzungen iſt nicht an beſtimmte von anderen erkennbare Merkmale geknüpft. Sie haben auch nur in ſehr beſchränktem Maße den Charakter von Begrenzungen der päpſtlichen Gewalt, denn ob eine Entſcheidung dem depositum fidei angehört, ob ſie in den Bereich der fides oder der mores fällt, ob ſie kathedratiſch iſt, welcher Geltungskreis ihr zukommen ſoll, darüber hat eben nur der Papſt ſelbſt zu befinden, keine Inſtanz außer ihm. Eine Bindung des Papſtes liegt jedoch inſofern vor, als durch die Proklamation ſeiner Unfehlbarkeit auch alle päpſtlichen Lehrentſcheidungen vergangener Jahrhunderte in den Rang von infalliblen Kundgebungen eingerückt ſind und daher nicht umgeſtoßen werden können. In dieſe Rubrik gehören vor allem die Entſcheidungen, deren Beſtreitung mit dem Anathema bedroht, deren Anerkennung als Beweis des Glaubens verlangt oder wie in der Bulle unam sanctam Bonifazius' VIII. gar als Bedingung der Seligkeit hingeſtellt wurde. Ob alle dieſe päpſtlichen Lehrentſcheidungen unter ſich die, vom Standpunkt des Infallibilitätsdogmas aus geurteilt, unentbehrliche innere Übereinſtimmung beſitzen, iſt hier nicht zu unterſuchen; aber ſie wird präſumiert. Dabei iſt es ſehr bezeichnend, daß die Sammlung der als unfehlbar zu beurteilenden päpſtlichen Entſcheidungen zwar von privater Seite unternommen worden iſt (Analecta iuris pontificii XXII p. 897—946, Scherer KR § 100 Anm. 6 nennt die hier gegebene Liſte der actes dogmatiques „wohl viel zu groß") und nach Leo X. (sanctos Romanos pontifices praedecessores nostros in suis canonibus seu constitutionibus numquam errasse, m. Quellen² S. 185, 16 ff.) wie dem Syllabus Pius' IX. (Nr. 23 verurteilt den Satz: Romani pontifices ... in rebus fidei et morum definiendis errarunt, ib. S. 367, 35 ff.) möglich ſein müßte, aber von der für dieſe Arbeit im letzten Grunde allein zuſtändigen Stelle d. h. von dem Papſt ſelbſt nicht in Angriff genommen worden iſt und, dürfen wir hinzufügen, ſchwerlich unternommen werden wird. Denn eine ſolche autoritativ feſtgeſtellte Liſte unfehlbarer Entſcheidungen würde eine Beengung und Belaſtung des Papſttums bedeuten, auf die es begreiflicherweiſe gern verzichtet. Es beſteht mithin über den infalliblen Charakter päpſtlicher Entſcheidungen große Unklarheit — trotz Pius IX., der erklärt hat: „Wer das Dekret mit aufrichtiger Geſinnung lieſt, dem liegt ſein wahrer Sinn leicht zu Tage" (m. Quellen² S. 382 Anm. 1) — und zwar ſowohl bezüglich der nach als der vor dem Vatikanum ergangenen und es iſt nicht zu erwarten, daß ſie gehoben werden wird. Das Papſttum hat vielmehr ein ſehr ſtarkes Intereſſe an der Erhaltung dieſes Zuſtandes. Denn da für Mitglieder der katholiſchen Kirche die Verpflichtung der Unterordnung unter ſeine kathedratiſchen Lehrentſcheidungen nicht zweifelhaft ſein kann, ſo hat die Unſicherheit darüber, wo eine ſolche vorliegt, einerſeits zur Folge, daß alle päpſtlichen Entſcheidungen über Gegenſtände des Glaubens oder der chriſtlichen Sitte von dem Nimbus der Irrtumsloſigkeit umgeben ſind und daher als infallible reſpektiert werden, andererſeits aber wird freie Hand behalten, eine getroffene Entſcheidung gegebenenfalls nachträglich als nicht kathedratiſch preiszugeben. Daraus erwächſt die eigenartige Situation, daß es päpſtliche Entſcheidungen de fide und de moribus giebt, die als vom apoſtoliſchen Stuhl erlaſſen für den katholiſchen Chriſten ohne weiteres verpflichtende Kraft haben, aber doch nicht in Ausübung des höchſten Lehr-

amtes erlassen worden sind, so daß für sie Unfehlbarkeit nicht in Anspruch genommen werden kann, und wieder andere päpstliche Entscheidungen de fide und de moribus, die ebenso aufzunehmen sind, aber auf Grund des Lehramts getroffen wurden und daher den Vorzug der Unfehlbarkeit besitzen. Da ferner der einzelne Papst nicht dagegen gesichert ist, als Privatmann dem Irrtum oder sogar der Sünde der Häresie zu verfallen (Ph. Hergenröthers Lehrbuch des kath. Kirchenrechts 2. Aufl. herausgeg. von J. Hollweck, Freiburg i. B. 1905, S. 267), es aber an einem Organ der Kirche fehlt, einen solchen Defekt festzustellen oder den betreffenden Papst wider seinen Willen zu entfernen, so kann der Fall eintreten, daß der als Individuum in Glaubenssachen irrende Papst unter dem Einfluß dieses Irrtums sich des höchsten Lehramts bedienen will, aber in dessen Handhabung trotzdem nicht dem Irrtum verfallen kann, d. h. es ist anzunehmen, daß in einem solchen Fall — und die Geschichte (z. B. Honorius I.) zeigt die Berechtigung, ihn als möglich zu setzen — die Ausübung des Lehramts in Wahrheit nicht stattfindet. Dieser Schluß ist zu ziehen, weil eben das Lehramt die Verheißung der Irrtumslosigkeit hat. Daraus ergiebt sich aber, daß der als Privatmann irrende Papst auch in seiner amtlichen Thätigkeit dem Irrtum unterlag, als er glaubte, das Lehramt ausüben zu können. Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes eröffnet demnach den Ausblick auf recht komplizierte Verhältnisse, vor denen man sich nur retten kann durch den — Glauben, daß thatsächlich Päpste nicht geirrt haben und nicht irren können.

Eine wichtige Konsequenz der Dogmatisierung der Lehre von der Infallibilität des Papstes ist die grundsätzliche Veränderung der Stellung der ökumenischen Konzile. Allerdings hatte sich die in Konstanz (Sess. V., m. Quellen² S. 155, 16ff.) erhobene Forderung, das concilium generale als die Repräsentation der katholischen Kirche anzusehen, nicht durchgesetzt, wohl aber die Anschauung, daß dieser Wert dem in Verbindung mit dem Papst tagenden Konzil zukomme. Diese Sachlage ist durch das Vatikanum wesentlich verändert worden. Von den ökumenischen Konzilen heißt es hier, daß sie von den Päpsten benutzt worden sind, um durch sie Definitionen vornehmen zu lassen, aber sie waren dafür nicht das einzige Medium (Romani pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis conciliis aut explorata ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis ea tenenda definiverunt, quae sacris scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, deo adiutore cognoverant (ebend. S. 381, 16ff.). Dieses historische Urteil findet seine Ergänzung bezw. Begründung darin, daß in der sich anschließenden Definition des Dogmas die Unfehlbarkeit lediglich dem Papst zugeschrieben wird. Jedem Versuch, dabei die Mitwirkung des ökumenischen Konzils als unausgesprochene Voraussetzung zu behandeln, stehen die Schlußworte non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse (ebend. S. 382, 7) hemmend im Wege. Für die Feststellung von Glaubensdekreten ist das ökumenische Konzil demnach überflüssig geworden, es hat seine konstitutive Bedeutung verloren und ist ein konsultatives Organ der Kirche geworden, das auch in Zukunft herangezogen werden kann, aber nicht herangezogen zu werden braucht. Eine selbstständige Bedeutung besitzt es nicht mehr, mag es vielleicht auch einmal wieder berufen werden, um durch seinen bloßen Zusammentritt die Ökumenizität des römischen Katholicismus glanzvoll und sinnenfällig zum Ausdruck zu bringen, um die überlegene Machtstellung des Papsttums vor allen Völkern zu bezeugen oder um ihm die Verantwortung für ernste Entscheidungen abzunehmen oder tragen zu helfen.

Sehr verschiedenartige Widerstände hatte das Papsttum niederkämpfen müssen, ehe es den 18. Juli 1870 erlebt hat, auch noch auf dem Konzil selbst. Aber Pius IX. hat an diesem Tag weit mehr erreicht als die Deklaration seiner Unfehlbarkeit. Denn es ist ihm gelungen, im Zusammenhang mit der Dogmatisierung dieser Lehre auch die in der Verfassung der Kirche liegenden Anknüpfungspunkte für Selbstständigkeitsbestrebungen antikurialer Art zu beseitigen. Nachdem das Kardinalskollegium die Rolle einer eigene Politik treibenden Korporation ausgespielt hatte, war das Papsttum nur noch durch den Episkopat, der an der von ihm im Altertum eingenommenen Stellung festhielt, und durch das ökumenische Konzil beengt. Durch die Lehre des Vatikanums von dem Universalepiskopat des römischen Bischofs wurde der Episkopat ungefährlich, durch die dem Papst allein zugeschriebene Infallibilität wurde das ökumenische Konzil entwertet, die Entwickelung des Papsttums zur absoluten Monarchie hatte ihre letzte Phase durchlaufen.

3. Die Aufnahme der Beschlüsse. Nur bezüglich der Bischöfe der Konzilsminorität konnte es fraglich sein, ob die Anerkennung des neuen Dogmas auf Schwierigkeiten

stoßen würde. Sie hatten in Rom tapfer ihre Bedenken geäußert, an der Geschäftsordnung Kritik geübt und sich auch dadurch nicht einschüchtern lassen, daß die Präsidenten ihre Reden gern unterbrachen. Auch die Art, wie der chaldäische Patriarch Audu und Erzbischof Casangian behandelt wurden (über die apologetischen Bemühungen Granderaths, diese sehr sonderbaren Vorgänge von der Konzilsgeschichte loszulösen, vgl. II, S. 325 ff.), und dann später noch Kardinal Guidi (ebend. III, S. 395 ff.), hat ihnen nicht den Mund geschlossen. Die stärkste Bedrohung der Freiheit des Konzils aber erfolgte freilich von außen her, jedoch nicht von seiten der Staatsregierungen, sondern durch die ultramontanen Treibereien. „Die Agitation (zu Gunsten der Infallibilität) wurde — erklärte Erzbischof Darboy in seiner Rede vom 20. Mai — durch demagogische Künste soweit betrieben, daß viele Väter des Konzils im Gewissen beängstigt und mit der Furcht erfüllt wurden, sie könnten in ihre Diöcesen nicht zurückkehren und dieselben nicht ohne die größten Schwierigkeiten leiten, wenn sie Widerstand gegen die Definition leisteten. So ist es geschehen, daß diese Väter, obgleich gewissenhaft ihrer Pflicht folgend, dem heftigen Drängen von außen her und der künstlich gemachten Meinung zu weit nachgaben und die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit dem Konzil vorzulegen beantragten. Durch den sozusagen vor den Toren des Konzils erhobenen Lärm ist unsere Freiheit und unsere Würde einigermaßen beeinträchtigt worden, was sehr beklagt werden muß“ (ebend. S. 234, vgl. S. 281). Auch Erzbischof Schwarzenberg beklagte sich in scharfen Worten über die maßlose Anfeindung der Minoritätsbischöfe in der ultramontanen Presse (ebend. S. 279), sehr mit Recht. Denn es hat ihnen sehr fern gelegen, eine radikale Opposition zu treiben. Darin lag gerade ihre Schwäche, daß sie opponierten, aber ihrem Widerspruch dadurch selbst die Spitze abbrachen, daß sie auf halbem Wege stehen blieben, stehen bleiben mußten, wenn sie ihrer theologischen Überzeugung nicht untreu werden wollten. Sie haben vom Boden der heiligen Schrift aus, durch die Verwertung der Geschichte der Kirche (u. a. der Verurteilung des Papstes Honorius I. wegen Häresie vgl. d. Art. Bd VIII S. 314) und mit logischer Beweisführung ihren Gegnern scharf zugesetzt. Jede Kritik des vatikanischen Dogmas — von einer solchen ist hier abzusehen — wird die Schriften und Reden der Minorität dankbar benutzen, denn sie sind eine Fundgrube gelehrten Wissens, sie bieten manche scharfsinnige Erörterung und was ein vorvatikanischer Theologe der römischen Kirche gegen das Dogma vorbringen konnte, ist von ihnen gesagt worden. Aber es fehlt ihren Ausführungen die durchschlagende Kraft, und zwar nicht etwa nur, weil das Konzil bei der Art seiner Zusammensetzung für Belehrungen unzugänglich war, sondern weil sie mit der Majorität in der Grundauffassung des Wesens der Kirche und des römischen Primats eins war; auf dieser Basis konnte aber der Kampf gegen die Unfehlbarkeit des Papstes nur mit halber Kraft geführt werden. Er war um so schwieriger, wenn zugleich in Rechnung gezogen wird, daß in dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts der Ultramontanismus und mit ihm die bis zum Papstkultus sich steigernde Schätzung des Papstes große Fortschritte gemacht hatte. Unter den Bischöfen der älteren Generation regten sich zwar noch Gegenströmungen, aber er war die von Rom offen begünstigte Richtung. Ferner war die Definition der Lehre von der immaculata conceptio der Maria durch Pius IX. i. J. 1854 (m. Quellen[3] S. 362) bereits unter der Voraussetzung erfolgt, daß ihm das Recht zur Festsetzung eines Glaubenssatzes zustand. Da dieses Dogma dem damaligen katholischen Empfinden entsprach und nicht gleichzeitig die grundsätzliche Frage nach der Kompetenz des Papstes zu diesem Vorgehen gestellt wurde, war diese Entscheidung freilich nicht nur nicht angefochten, sondern sogar mit Freuden begrüßt worden. In ihrer Anerkennung aber lag ein Präjudiz für die Verhandlungen des Vatikanums. Denn die Zustimmung zu dem hier eingeschlagenen Verfahren des Papstes war nur unter der Bedingung zulässig gewesen, daß er als ein zuverlässiges Organ der in Glaubensfragen irrtumsfrei urteilenden Kirche gehandelt hatte. War ihm aber diese Qualität in diesem einzelnen Fall stillschweigend zuerkannt worden, dann war es schwer, ihr Vorhandensein grundsätzlich zu bestreiten. Der weitaus größte Teil der Minoritätsbischöfe hat auch nicht gewagt, diesen Weg zu betreten. Sie schreckten davor zurück, die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes materiell zu bekämpfen. Man wollte sie wohl als Schulmeinung gelten lassen und beanstandete nur ihre Dogmatisierung. Es handelte sich also um eine in ihrer Aktionskraft stark beschränkte Opposition, deren Redner es noch dazu nicht unterließen, bei den verschiedensten Gelegenheiten ausdrücklich ihre persönliche Ergebenheit gegen den Papst zu betonen. Ihre Widerstandsfähigkeit ist von der Kurie richtig eingeschätzt worden. Der protestierende Episkopat hielt stand gegenüber den Versuchen der Einschüchterung, aber angesichts der drohenden Alternative: Unterwerfung oder Schisma hat er sich gebeugt.

Die katholiſche Kirche erlebte einen ihrer glänzendſten Triumphe, nicht einen einzigen Biſchof hat ſie verloren. Nur haben nicht alle die gleiche Schnelligkeit des Umdenkens bewieſen. (Die Daten der Zuſtimmung der Minoritätsbiſchöfe durch ihre ſog. Adhäſionserklärungen ſind verzeichnet Coll. L. p. 995 ff.).

Da Deutſchland in der Oppoſition die Führung gehabt hatte und die deutſche Wiſſenſchaft für den Kampf gegen das Dogma die ſchärfſten Waffen geliefert hatte, war die Haltung des deutſchen Epiſkopats von beſonderer Wichtigkeit. Schon der Hirtenbrief der Ende Auguſt in Fulda verſammelten Biſchöfe (ib. p. 1733 ff.) bewies den großen Umſchwung, der ſich überraſchend ſchnell in ſeiner Mitte vollzogen hatte. Auch die zunächſt noch zurückhaltenden Biſchöfe ſind dann bald nachgefolgt, als letzter Biſchof Hefele, der nach langen, ſchweren Kämpfen am 10. April 1871 die Konzilsdekrete veröffentlichte, weil er von ſeinem Klerus im Stich gelaſſen wurde (Granderath III, S. 559 ff.). — Daß Kardinal Rauſcher ſich ſchon vor ſeiner Abreiſe von Rom unterworfen hatte, verfehlte nicht ſeine Wirkung auf die übrigen Minoritätsbiſchöfe Öſterreich-Ungarns. Auch Kardinal Schwarzenberg that dieſen Schritt, da ihn „die Bemerkung, gleichſam einzig und allein noch der Widerſpenſtige zu ſein, in die größte Unruhe verſetzte“ (Brief an Dupanloup vom 25. Januar 1871, Granderath III, S. 574). Erzbiſchof Haynald hat mit ſeiner Zuſtimmung zurückgehalten, bis ihm von Kardinal Antonelli „ein ziemlich kräftiges Schreiben“ zuging (ebend. S. 577). In ſeiner Antwort vom 15. September 1871 erklärte er mit großer Unerſchrockenheit, daß er den Widerſtand gegen das von ihm bekämpfte Dogma auch jetzt noch fortſetzen würde, wenn die anderen Biſchöfe ihre auf dem Konzil eingenommene Haltung feſtgehalten hätten. Da ſie nun aber bis auf wenige ihre Zuſtimmung erklärt hätten, ſo ſei für die Definition die ihr bisher fehlende aber notwendige moraliſche Einmütigkeit nunmehr vorhanden, ſo daß er als Katholik ſich unterwerfe und das Dogma anerkenne. Deſſen amtliche Bekanntmachung aber lehnte er ab und verwahrte ſich gegen den Tadel des Staatsſekretärs, daß ſein Verhalten auf dem Konzil „wenig lobenswert“ geweſen ſei. Biſchof Stroßmayer von Sirmium ſchrieb noch am 23. Januar 1871 an Dupanloup (Schulte, Der Altkatholicismus S. 258 f.): Concilium Vaticanum manifestissime liberum non fuit nec proinde iure instructum dogmata condendi, quibus universi orbis conscientia obligaretur. Concilium Vaticanum apertissima principii petitione et circuli vitiosi errore illud tandem definivit, quod ab anni initio definitum stabilitumque praesupposuit. Pontifex semet personaliter infallibilem ab initio usque ad finem gessit, ut semet personaliter infallibilem tandem definiat: hoc modo tota concilii oeconomia et activitas in quandam ludibrii speciem, venia sit verbo, degeneravit. Legitimus proinde concilii huius character sine gravissimis, funestissimis sequelis nullo modo agnosci potest. Zugleich erklärte er die Abſicht der römiſchen Kurie, durch Entziehung der Dispenſe die Biſchöfe zur Unterwerfung zu zwingen für einen Mißbrauch, der den Namen Tyrannei verdiene. Am 26. Dezember 1872 aber hat auch Stroßmayer die Konzilsdekrete in ſeinem Diöceſanblatt verkündigt. — Auch Biſchof Greith von St. Gallen ging dieſen Weg, obwohl er ſich zunächſt zu einem reſervierten Verhalten entſchloß und ſeine Hoffnungen darauf ſetzte, daß der nächſte Papſt „durch eine kommentierende Constitutio apostolica die cooperatio episcoporum bei Glaubensentſcheidungen feſtſetzen“ werde, „was möglich wäre, ohne die Subſtanz des neuen Dogmas ändern zu müſſen“ (Granderath III, S. 587). — An dem Verſuch, das kommende Dogma abzuwehren, hatte ſich ein beträchtlicher Teil der franzöſiſchen Biſchöfe mit großem Eifer beteiligt, jetzt lag es ihnen offenbar ſehr am Herzen, die Erinnerung daran vergeſſen zu machen (Granderath III, S. 590 ff.). Bei Kardinal Mathieu vollzog ſich der Umſchwung ſo raſch, daß er ſchon am 8. Auguſt die ſchriftliche Erklärung abgab, „toto corde et animo“ dem Beſchluß zuzuſtimmen. Acht Tage ſpäter folgte ihm Erzbiſchof Ginoulhiac von Lyon, bald auch der beſonders wegen ſeiner antiinfallibiliſtiſchen, ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit vielgenannte Biſchof Maret. Dupanloup, den Kardinal Hohenlohe als einen geheimen Jeſuiten bezeichnete (Denkwürdigkeiten des Fürſten Chlodwig I, S. 394 f.), hat es offenbar keine inneren Kämpfe gekoſtet, Selbſtverleugnung zu üben. Erzbiſchof Darboy erklärte noch vor ſeinem ihm durch die Kommune bereiteten gewaltſamen Ende ſeine ausdrückliche Zuſtimmung, auch Père Gratry beugte ſich unter den perſönlichen und disziplinaren Einwirkungen des Erzbiſchofs Dechamps. Auch die italieniſchen, engliſchen und nordamerikaniſchen Minoritätsbiſchöfe blieben nicht zurück. Bemerkenswert iſt, daß Erzbiſchof Kenrick von St. Louis in einem Brief an Lord Acton vom 29. März 1871 (Schulte S. 267 ff., Granderath III, S. 606 ff.) ſeine Unterwerfung lediglich als einen

Akt des Gehorsams gegen die Autorität der Kirche darstellte und hinzufügte, „daß sie nicht aus der Beseitigung der Gründe hervorgegangen war, die seine Opposition gegen die Dekrete veranlaßten". — Die meisten Bischöfe scheinen die Konzilsbeschlüsse in ihren Diöcesen publiziert zu haben, deren rechtliche Verbindlichkeit war jedoch nach der Auffassung der Kurie (Rundschreiben Antonellis an die Nuntien vom 11. August 1870, Coll. L. p. 1715; Granderath III, S. 592) bereits durch die päpstliche Bestätigung und Verkündigung in der dritten und vierten öffentlichen Sitzung sichergestellt.

Durch diese nachträgliche Zustimmung der Minoritätsbischöfe zu dem vatikanischen Dogma ist die große Krisis, die es für die römisch-katholische Kirche heraufbeschworen hatte, überwunden worden. Aber es konnte nicht verhindert werden, daß der Protest gegen den vatikanischen „Neukatholicismus" zur Bildung der altkatholischen Kirche (vgl. d. Art. Bd I S. 415ff.) geführt hat, deren Bedeutung zu keiner Zeit in der Zahl ihrer Mitglieder voll zum Ausdruck gekommen ist, vielmehr nach ihrem Eintreten für die großen ihr einst von Döllinger vorgezeichneten Aufgaben (Brief vom 18. Oktober 1874, m. Quellen² Nr. 484 S. 423) bemessen werden muß.

Das Vatikanische Konzil bezeichnet in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche den Anfang einer neuen Periode. Die Macht des Papsttums ist gesteigert worden, und die Zentralisierung der kirchlichen Verwaltung in Rom hat weitere Fortschritte gemacht. Eine für das Papsttum besonders glückliche Fügung war es, daß unmittelbar nach den entscheidenden Beschlüssen durch die italienische Einheitsbewegung das Ende des Kirchenstaats herbeigeführt wurde. Denn dadurch trat Papst Pius IX. in den Genuß der Privilegien des Märtyrers wie früher Pius VII., und für seine beiden Nachfolger wurde die „römische Frage" ein Agitationsmittel ersten Ranges und eine unerschöpfliche Quelle von Kundgebungen der Pietät. Vor allem aber wurde das Papsttum dadurch von einer Aufgabe befreit, der es notorisch nicht gewachsen war, durch die es in den engen Kreis territorialer Interessen hinabgezogen wurde, die Jahrhunderte hindurch die Behauptung seiner internationalen Position erschwert hatte. Die von dem unfehlbaren Papst regierte Kirche hat an Festigkeit, an Einheit, an Geschlossenheit gewonnen, die Durchführung der Romanisierung des innerkirchlichen Lebens wurde erleichtert, auch die Handhabung der Disziplin, kurz der politische Katholicismus hat eine Verstärkung seines Unterbaus erfahren. Dazu kommt ferner, daß das Papsttum sich klugerweise bisher davor gehütet hat, in einzelnen konkreten Fällen seine Entscheidungen als kathedratische zu kennzeichnen d. h. es hat die Wirkungen des anerkannten Besitzes der Unfehlbarkeit für seine gesamte Thätigkeit in Anspruch genommen. Als einen Reflex dieser Sachlage haben wir es anzusehen, wenn Ehrhard (Der Katholicismus und das zwanzigste Jahrhundert, Stuttgart 1902, S. 275) von einer „befreienden Wirkung der Unfehlbarkeitserklärung" spricht oder Smolka (Erinnerung an Leo XIII., Freiburg 1906, S. 23f.) die Eröffnung des Vatikanischen Archivs aus der durch dieses Dogma geschaffenen Sicherheit ableitet. Derartige, auf den ersten Blick paradox erscheinende Urteile sind nicht so leicht zu werten wie es oft geschehen ist. Aber gerade dieses Ehrhardsche Buch liefert auf der anderen Seite den Beweis, daß innerhalb der durch das Vatikanum bestimmten römischen Kirche das herrschende System sich durchaus keiner bedingungslosen Zustimmung zu erfreuen hat. Aus zahlreichen Symptomen geht ferner hervor, daß die Laien auf eine stärkere Mitarbeit an dem kirchlichen Leben hindrängen, daß die Überspannung des Autoritätsprinzips schwer empfunden wird, daß die Klerikalisierung der Politik auf Widerspruch stößt, daß das nationale Empfinden erstarkt und sich gegen das Übergewicht des romanischen Elements in der Kirche auflehnt, daß die Anerkennung des modernen Staatsgedankens in ihrer eigenen Mitte an Boden gewinnt, daß das Verlangen, zu der modernen Kultur ein positives Verhältnis zu gewinnen, zunimmt, daß der Geist ernster wissenschaftlicher Forschung auch in der römischen Kirche seine befreienden Wirkungen ausübt. Mag in den Bestrebungen des sog. Reformkatholicismus sich auch viel Unklares, Widerspruchsvolles, Unfertiges finden, die Bewegung ist da und es gelingt nicht, sie durch Ableugnung aus der Welt zu schaffen. Ebenso zeigt die internationale Los-von-Rombewegung, daß in der katholischen Christenheit sich viel Unmut angesammelt hat und die Zeit kritikloser Unterwerfung für weite Kreise der Vergangenheit angehört. Wir beobachten demnach innerhalb der katholischen Kirche das Wirksamwerden von Faktoren, die dem Versuch einer weiteren Ausgestaltung der vatikanischen Grundsätze quer in den Weg treten.

Nach der rein politischen Seite hatte das Konzil zunächst nur die Wirkung, daß Österreich mit der Begründung, daß „der Kompaziszent ein anderer geworden sei" (Coll. L. p. 1719) am 30. Juli 1870 das Konkordat von 1855 (ebend. p. 1721 ff.) kündigte (über das Verhalten der

Staatsregierungen gegenüber den Konzilsbeschlüssen vgl. Granderath III, S. 663 ff.; Friedberg, Aktenstücke S. 53 ff.). Aber auch bei dem Ausbruch des preußischen Kulturkampfs war „zum Teil wenigstens der Eindruck bestimmend, den der Gang des Konzils auf die Staatsregierungen machte" (F. X. Funk, Kultur der Gegenwart I, 4, Leipzig 1906, S. 245). In der jüngsten Vergangenheit endlich hat das katholische Frankreich die Trennung des Staates von der Kirche vollzogen, nachdem sich die Unmöglichkeit herausgestellt hatte, auf dem Boden der durch das Konkordat von 1801 geschaffenen Rechtsverhältnisse sich des Ansturms der in ihr durch das Vatikanum zum Siege gelangten ultramontanen Richtung zu erwehren.

Die Definition des Dogmas von dem Universalepiskopat und der Infallibilität des römischen Bischofs hat die Geschichte der Entstehung dieses Dogmas zum Abschluß gebracht. Diese Lehren gehören seitdem zu dem Kreis geoffenbarter Glaubenswahrheiten und werden von dieser Kirche niemals aufgehoben werden, wohl eher noch eine Steigerung erfahren (Rede von E. Commer, Professor der Theologie an der Wiener Universität „De maiestate pontificis romani" zu Ehren des 25jährigen Papstjubiläums Leos XIII. u. a.: affirmamus, ecclesiae esse unum caput in duabus personis distinctis, Christo scilicet et Petro. — Sicut humanitas Christi est quasi instrumentum animatum coniunctumque divinitatis, quae propria filii est, simili quoque modo pontifex m. dici potest primarium instrumentum humanum animatumque ipsius verbi incarnati ac divinitatis, quacum coniunctus est auctoritate vicarii universa. Recte igitur papa a s. Catharina virgine Senensi alter Christus appellabatur. Jahrbuch f. Philosophie u. spekulative Theologie, herausgeg. von E. Commer, Paderborn 1903, S. 497. 502). Aber auch von diesem Dogma gilt, daß seine offizielle Rezeption ihm noch nicht die Garantie verleiht, daß es thatsächlich in dem von dem beschließenden Konzil gewollten Umfang für alle Zeiten respektiert und wirksam sein wird. Die Dogmengeschichte liefert nicht wenige Beispiele von Umwertungen und Entwertungen einzelner Dogmen, ohne daß die innere Abwendung von ihnen die Konsequenz erzwingt, daß sie formell aufgehoben oder abgeändert werden. Sollten Zeiten wiederkehren wie die des 18. Jahrhunderts, so würde auch die Einschätzung des vatikanischen Dogmas davon nicht unberührt bleiben. Aber die römische Kirche wird bei ihrer großen Anpassungsfähigkeit und Elastizität auch solchen Eventualitäten gewachsen sein, denn sie hat sich den Weg der authentischen Interpretation des Dogmas nicht verschlossen und besitzt in der Methode des Dissimulierens gegenüber unabänderlichen Dingen ein viel bewährtes Auskunftsmittel.

**Carl Mirbt.**

**Veesenmeyer,** Georg, gest. 1832, wurde am 20. November 1760 zu Ulm geboren und entstammte einer früher in Augsburg angesessenen Familie, deren evangelische Glieder später nach Donauwörth und nach dessen Besetzung durch Bayern nach Ulm verzogen waren. Obwohl er wie sein Vater ein Leinweber werden sollte, besuchte er doch die unteren Klassen des städtischen Gymnasiums. Nur wenige Wochen hatte er als Lehrling im väterlichen Hause gearbeitet, als einer seiner Lehrer, der die hervorragende Begabung des Knaben erkannte, die Eltern bestimmte, ihn wieder auf das Gymnasium zu schicken. Mit 17 Jahren trat er in das Ulmer Collegium academicum ein und wurde in den numerum studiosorum philosophiae, die in Tübingen deponiert wurden, aufgenommen. Noch während dieser Ulmer Studienzeit entwickelte sich seine Eigenart, die Richtung auf die historischen Studien und die Liebe zur Kleinforschung, besonders auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte. In seinem wohl ersten, mir handschriftlich vorliegenden Schriftchen (es war ein, wie scheint, von Zeit zu Zeit gefordertes „specimen in inquisitione"): „Von Eitelhanns Langenmantel, einem heftigen Widersacher Luthers", das er, noch nicht 20 Jahre alt, im April 1780 niederschrieb, entschuldigt er schon die „litterarisch-historische Grille", die sein bedeutendstes Verdienst werden sollte, „aus Handschriften noch nicht ans Licht gestellte Sachen zu ziehen", und der Geschichte solcher Leute nachzugehen, „die in tiefer Vergessenheit stecken". Die Anregung dazu verdankte er ohne Zweifel vor allem dem trefflichen Schelhorn (s. d. A. Bd XVII, 551 ff.), mit dem er, wie mit Am Ende, dem Herausgeber des Sleidan, in regstem Verkehre stand, und der ihm seine reichen Sammlungen öffnete. Aber der junge Student selbst sammelte schon wo er konnte alte Drucke und handschriftliches Material und zwar aus den verschiedensten Gebieten, was ihn allein in den Stand setzte, seine umfänglichen Spezialstudien zu machen. Natürlich wandte er sich zunächst der Lokalgeschichte zu und stellte es sich zur Aufgabe, wie er in einer (handschriftlichen, später in anderer Form veröffentlichten) Abhandlung vom Jahre 1781 „Lebensbeschreibung

Ulrich Kraffts, beider Rechten Doctors, Stadtpfarrers zu Ulm und Zeugen der Wahrheit" es ausspricht, nach und nach die Geschichte aller der Männer, die in der Reformationsgeschichte Ulms eine Rolle gespielt haben, zu bearbeiten. Diesem Zwecke dienten mehrere Specimina aus jenen Jahren, die eine ganz ungewöhnliche Kenntnis der Kirchen- und Litteraturgeschichte der Reformationszeit bekunden, und die, so weit sie die Heimat speziell angingen, der Reformationsgeschichte Ulms zu Grunde liegen, die Veesenmeyer für Joh. Herkul. Heids Beschreibung von Ulm mit seinem Gebiete (Ulm 1786, S. 157—196) lieferte. Das merkwürdigste aus jenen Ulmer Studentenjahren ist aber eine Rede Veesenmeyers auf den 300jährigen Geburtstag Luthers, der einzige Versuch, Luthers Geburtstag im Jahre 1783 in dieser Weise zu feiern, der mir bis jetzt bekannt geworden ist. Sie ist ein deutliches Zeichen dafür, wie das Bewußtsein von Luthers Größe jener Zeit fast abhanden gekommen war und ihr erst nach und nach wieder zurückerobert werden mußte. Glaubt doch der Verfasser sich entschuldigen zu müssen, wenn er es wage, Luther zu feiern, da er ja zugeben müsse, „daß derselbe kein so großer Geist gewesen als Leibnitz, Locke, Newton und einige andere dergleichen und daß er einige wichtige Fehler an sich hatte". Und es ist ganz im Sinne der Zeit, wenn er zeigen will, „wie große Verdienste Luther um die Kirchenverbesserung und überhaupt dadurch um die Aufklärung habe". Aber in seiner Hochschätzung Luthers und seiner Begeisterung für ihn ging er seinen Landsleuten wohl zu weit, jedenfalls wurde seine Absicht, diese Rede am 10. November 1783 zu halten, zu seinem Bedauern vereitelt.

Erst im Jahre 1786 bezog er die Universität Altdorf, um Theologie und Philologie zu studieren. Dort waren Gabler, Jäger, Siebenkees, Will und Schwarz seine hauptsächlichsten Lehrer. Mehrere kleinere Arbeiten aus jener Zeit, Gelegenheitsschriften, die er im Auftrage der societas latina Altorfina herausgab, lassen erkennen, wie vielseitig seine Studien waren, wie aber das litterarische und historische Interesse das eigentlich theologische bei weitem überwog. Am 19. Oktober 1789 erwarb er sich die philosophische Magisterwürde durch Verteidigung der Schrift Vicissitudines doctrinae de sacra coena in ecclesia Ulmensi, einer sehr gelehrten Arbeit, deren handschriftliche Quellen jetzt nur zum kleinsten Teile noch vorhanden sein dürften, und am 20. Februar 1790 wurde er Magister legens. Zu diesem Zwecke hatte er eine Abhandlung De recto et vario historiae reformationis sacrorum usu vorgelegt und verteidigt, die, wenn sie auch die Zweckmäßigkeit besonders betont, doch den weiten Blick ihres Verfassers und seine Begabung, auch größere historische Aufgaben zu erfassen, bezeugt. Seine akademische Thätigkeit — er las vom März 1790 an über Schröckhs Kompendium der christlichen Kirchengeschichte von der Reformation an — war nur von kurzer Dauer. Bereits im Oktober 1791 kehrte er in seine Vaterstadt zurück, um sich in die Kandidatenliste aufnehmen zu lassen. Am 13. März 1792 wurde er zum Präzeptor der 5. Klasse, am 28. November desselben Jahres zum Lehrer der 6. Klasse und endlich im Februar 1793 zum Professor der Rhetorik befördert, womit auch das Amt eines Programmatarius verbunden war, was ihn zur Ausgabe von zwei, später vier jährlichen Programmen verpflichtete. In dieser Stellung, hier und da auch als Prediger aushelfend, verblieb er, unermüdlich thätig und schriftstellernd unter den wechselvollen Schicksalen seiner Vaterstadt, die in sein Leben fielen und die auch in die Verhältnisse des Gymnasiums, an dem er lehrte, zeitweilig tief einschnitten und ihm selbst manche Zurücksetzung eintrugen. Das hing vielfach damit zusammen, daß er, der an der alten Herrlichkeit Ulms sich erfreute und das Bewußtsein des Reichsstädters in sich trug, sich nur schwer in die neuen und zwar besonders schließlich in die württemb. Verhältnisse finden konnte. Im J. 1826 wurde er in den Ruhestand versetzt, diente aber seiner Vaterstadt noch weiter als Stadtbibliothekar. Im Juni 1830 erhielt er in Anerkennung seiner Verdienste um den Anbau der Kirchengeschichte von der theologischen Fakultät in Jena die wohlverdiente theologische Doktorwürde. Obwohl er ein Polyhistor war wie wenige unter seinen Zeitgenossen, gehörte seine Neigung doch immer der kirchengeschichtlichen Forschung. Sein Leben war das eines emsig und in aller Stille forschenden Gelehrten, der nur sachliche Interessen kannte, unbekümmert um das Lob oder den Tadel der Zeitgenossen. Von seiner Jugend an war er ein Sammler; das blieb er, aber nicht um seine Schätze zu vergraben oder in stiller Selbstgenügsamkeit sich allein an ihnen zu erfreuen, sondern um sie zu nützen und nutzbar zu machen, nach Weise der Altdorfer Schule gleichgiltig gegen die Form, in der er die Resultate seiner Studien kundgab. An den theologischen Kämpfen seiner Zeit und der allmählichen Überwindung der Aufklärung hatte er keinen Anteil. Seine Betrachtung der theologischen Gegensätze seiner Zeit war eine historische, z. B. in der Symbolfrage,

wie man u. a. aus seinen Bemerkungen in der oben erwähnten Schrift De recto usu etc. ersehen kann. Irre ich nicht, so vertrat er je mehr und mehr einen warmen Pektoralismus und voll Glaubenszuversicht sah er unter den Gebrechen des Alters dem Tode entgegen. Gerade ein Jahr vor seinem Tode schrieb er an einen Nürnberger Freund in einem mir vorliegenden Briefe: „Alle Morgen denke ich an Ps 71 v. 9, und dann ist mir, als sage Gott zu mir Jes 46, v. 4, und dann gehe ich getrost und ruhig in meiner Laufbahn und an meine Arbeit". Am 6. April 1832 wurde er von seiner Arbeit und aus dem Kreise seiner Familie, zwei Söhnen, die ihm seine (erst im Jahre 1881 im Alter von 94 Jahren verstorbene) zweite Frau, Kath. Elis. Jul. geb. Weller, geboren hatte, abgerufen.

Die Zahl seiner Schriften und Aufsätze, die meistens nicht umfangreich sind, ist sehr groß. Trotz der lokalen Färbung sind sie ob der Bedeutung Ulms im Reformationszeitalter für den Forscher noch heute, wie manches auch überholt sein mag, eine unschätzbare Fundgrube, welche die letzte Generation fast ganz vergessen zu haben scheint, was zum Teil daran liegt, daß sie so vielfach zerstreut sind. Wer mit mir zu seinem Bedauern zuweilen nachträglich bemerkt hat, daß ihm, wenn er Veesenmeyers Arbeiten gekannt, manches mühsame Suchen erspart worden wäre, wird es vielleicht begrüßen, wenn hier der Versuch gemacht wird, abgesehen von ganz kurzen Rezensionen und Notizen (namentlich im „Allgemeinen litterarischen Anzeiger"), eine möglichst vollständige Zusammenstellung seiner Arbeiten zu geben.

Seine mir bekannt gewordenen Schriften und Aufsätze sind folgende:

Carmen maximam partem ineditum etc., Altdorf 1788, 4. — Particulam Annalium Manuscriptorum ineditam etc. (ein den Bauernkrieg betreffendes Stück aus Melanchthons Annalen), Altdorf 1788, 4. — Leibnitii epp. ad J. A. Schmidium Theol. Helmst. ex autogr. Norimb. 1788, 8. — Stipendien vor der Reformation in Meusels Magazin 1788, II St., S. 113. — De vicissitudinibus doctrinae de sacra Coena in ecclesia Ulmensi, Altdorf 1789, 4. — De recto et vario Historiae reformationis sacrorum usu, Altdorf 1790, 4. — Beiträge zur Geschichte der Litteratur und Reformation (betrifft meistens Reformationsgeschichte, handelt aber auch von den Testamenten der zwölf Patriarchen und einer Handschrift der lateinischen Übersetzung ders.), Ulm 1792, 8. — Versuch einer Geschichte der Beichte in der Ulmischen Kirche, 1792, 8. — Über zwei sehr seltene Briefsammlungen (Schwebel und Heckel) Meusels Magazin, 1792, 6. St., S. 137 f. — Nachricht von des Martin Balticus ehemaligen Ulmischen Rektors Leben ꝛc., 1. Abschn., Ulm 1793, 2. Absch. 1794, 4. — Comment. hist. litteraria, Ulmenses bene de re Literaria orientali meritos sistens, Ulmae 1793, 4. — De codice manuscripto Juvenalis Satiras complectente, Ulmae 1793, 4. — De Academia Veneta, Ulm. 1794, 4. — Nachricht von Hans Jacob Wehe, erstem evangelischen Pfarrer in Leipheim, Ulm 1794, 8. — De Ulmensium in Litteras Graecas meritis ibid. 1794. 1795. — De Ulmensium in Arithmeticam meritis, ibid. 1794, 4. — Nachricht von Conr. Sams, des ersten ordentlich berufenen Ulmischen Reformators, Leben, Verdiensten und Schriften, ebend. 1795, 4. — Versuch einer Geschichte des Schlosses Helfenstein, ebend. 1796, 4. — Spec. obss. miscell. in Corn. Nepotem, ebend. 1796, 4 (darin auch über die erste deutsche Ausg. dess.). — Collectaneen von Melanchthons Verhältnissen, in welchen er mit den Ulmern stand, ebend. 1797, 4. — Von dem ehemaligen Aufenthalte der Juden in Ulm, ebend. 1797, 4. — De Marco Beumlers Philologo Ramista, ibid. 1797, 4. — De Ulmensibus Erasmi amicis, ibid. 1797, 1798, 4. — Kleine Beiträge zur Kulturgesch. d. deutschen Sprache, 1. Abschn. Ulm 1798, 2. Absch. 1802, 3. Abschn. 1804, 4 (betr. Val. Ickelsamer, Seb. Frank ꝛc.). — Versuch einer Gesch. des deutschen Kirchengesanges in der Ulmischen Kirche, ebend. 1798, 4. — Pentas epp. cl. vir. hactenus nondum editarum, ibid. 1798, 4. — Analekta zu Jak. Otters Leben, Allg. Litt. Anzeiger 1798 Nr. 97 S. 977. — Über Christian Entfelder in Gablers Neust. Theol. Journal 1800, IV, 4. 309. — Etwas über Laz. Spenglers Schriften, Allg. Litt. Anz. 1800, Nr. 25. — Von der ersten Brandenburgischen Kirchenordnung in Gablers Journal für theol. Litteratur, 1801, 2. Bd, S. 525 ff. (vgl. Allg. Litt. Anz. 1800, Nr. 182). — Von Johann Claussens in teutsche Verse gebrachtem Psalter, ebend. S. 530 f. — Kl. Chronik von Ulm (Zeitgenössisches) ebend. 1801. — De Minerva a Domitiano superstitiose culta, ibid. 1802, 4. — Nachricht von Ulr. Krafts Leben ꝛc., ebend. 1802, 4. — Hexas epist. cl. vir., ibid. 1802, 4. — Beschreibung der Stadt Amberg, Litt. Blätter, Nürnberg 1802, S. 398. — Versuch einer Geschichte des Ulmischen Katechismus, I. 1803,

II. 1804, III. 1805, 4. — De Pauli Salichii vita etc., ibid. 1803, 4. — Verſuch einer Geſchichte des ehem. Dominikanerkloſters in Ulm, ebend. 1803, 4. — Über Joh. Caſtner und Martin Kloſtermair in Litt. Blätter 1803, Nr. 22. — Geſ. Nachr. von Jacob Ratz, ebend. Nr. 1. — Collectaneen von Tranquillus Parthenius Andronicus aus Dalmatien, ebend. Nr. 2. (An gleicher Stelle noch eine Reihe kleinerer Miscellen.) — Kleine Nachleſe zu des ſeligen Am Ende von Thomas Naogeorgus, ebend. S. 194. 219 f. — De antiquo numo Syracusano, ibid. 1803, 4. — Nachleſe zu Joh. Majers Leben, Litt. Blätter 1803, 228 ff. — Von Sebaſtian Murrho aus Colmar, ebend. S. 323 ff. — De consilio edendorum qui progymnasmata Graece scripserunt, Hermogenis, Aphthonii atque Theonis, tentamen, ibid. 1804, 4. — De non negligendis vett. codd. Fragmentis etc., ibid. 1805, 4. — Nachricht von Lorenz Walter Küchel ꝛc., ebend. 1806, 4. — De Joanne Boemo Aubano etc., ibid. 1806, 4. — Verſuch von Annalen des ehem. Franziskanerkloſters in Ulm, ebend. 1807, 4. — Ulrich Zwingli als Pädagog, N. Litt. Anz., München 1806, S. 199. — Joh. Lang, ein verdienter Kirchen- und Schullehrer in Memmingen im 16. Jahrhundert, ebend. 242. Über Luthers Buch von den Eigennamen der Teutſchen, ebend. S. 295 (vgl. ebend. S. 206 ff. und 1807, S. 154 ff.). — Joh. Piscatorius ebend. 1807, S. 15 f. — Collectaneen, die Geſch. des Proteſtantismus in Cöln betreffend (Gerh. Weſterburg), ebend. 1807, S. 146. — Geſ. Nachrichten von Joh. Bünderlin von Lintz, ebend. S. 513 ff. — Hiſt. Miscellen von Ueberlingen, ebend. 1808, 4. — Lieder des 15. Jahrhunderts aus Handſchriften. In Beiträge z. Geſch. altd. Sprache von Ferd. Weckherlin, Stuttg. 1811. — Hermogenis progymnasmata graece recensuit, Norimb. 1812, 8. — Miscellen litterariſchen und hiſtoriſchen Inhalts, ebend. 1812, 8. — De illa Homeri formula: *Ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται*, Ulm. 1813, 4. — De schola latina Ulmana ante et sub Reformationis sacrorum tempus, Ulm. 1817, 4. — Litterariſche Nachricht von Luthers Schriften, die Empfehlung des Schulweſens betreffend, Stuttgart 1819, 8. — Auguſtin Bader, ein Schwärmer, in die Denkmähler, Heft 1, Auguſt 1819. — Kurze Nachricht von J. Holzapfel und H. Vetter, Rektoren der lat. Schulen in Ulm im 15. Jahrhundert, Ulm 1821, 8. — Litterargeſchichte der Briefſammlungen und einiger Schriften von Dr. Martin Luther. Mit einer Vorrede von de Wette, Berlin 1821, 8. — Commentatio critica qua illud Arcadis cuiusdam somnium expendit. Ulm. 1821, 4. — Fricks Beſchreibung des Münſters in Ulm. Neue verb. Aufl. von V., ebend. 1821. — Ein Brief des Nikolaus Drabiz in Stäudlins und Tzſchirners Archiv für alte und neue Kirchengeſchichte Bd V (1822) S. 380. — Aliquot Codicum Manuscriptorum quos possidet indicem, Ulm. 1822, 8. — Von Johann Landtsperger und deſſen Schriften in Stäudlins Kirchenh. Archiv 1823, Heft 4, S. 45 ff. — Luthers deutſche Bibelüberſetzung in Bretſchneiders Journal für Pred. 1823. — Über des Sozinus Aufenthalt in Wittenberg, Stäudlins Kirchenhiſt. Arch. 1824, Heft 3, S. 79 ff. — Sind die Beſchwerden der deutſchen Reichsſtände gegen den römiſchen Stuhl auf dem Reichstag zu Nürnberg 1522/23 dem päpſtlichen Legaten ſelbſt übergeben oder ihm nur nachgeſchickt worden? Stäudlins Kirchenhiſt. Arch. 1824, S. 87 ff. — Die Verhandlungen auf dem Reichstage zu Speier 1526, die Religion betreffend, ebend. 1825, 1. Heft, S. 72 ff. — Über einige gleichzeitige Schriften gegen Luthers Verheiratung mit Katharina von Bora, ebend. 2. Heft, S. 167. — Nachleſe zur Geſchichte des Ablaßweſens kurz vor der Reformation, ebend. Heft 4, S. 461. — Nachricht von Konrad Köllin, Dominikanerpriors in Köln und heftigen Gegner Luthers, Leben und Schriften aus gedruckten und ungedruckten Quellen, ebend. S. 471 ff. — Über Hans Sachs, Beförderer der Ref., ebend. 1826, 3. Heft. — Kleiner Beitrag zur Bibelgeſchichte mit Zuſätzen zu Mosheims Nachrichten von Michael Servet und zu Am Endes Nachricht von G. Fröhlich, ebend. — Von Michael Sattler, einem zu Rottenburg am Neckar 1527 hingerichteten Wiedertäufer, ebend. 1826, 4. Heft. — Bibliographiſche und biographiſche Analekten zu der Litteratur der alten griechiſchen und römiſchen Schriftſteller, Ulm 1826. — Sammlung von Aufſätzen zur Erläuterung der Kirchenlitteratur-, Münz- und Sittengeſchichte beſonders des 16. Jahrhunderts mit einer Steindrucktafel, Ulm 1827. — Nachricht von Thomans Chronik im bayeriſchen litter. und merkantil. Anz., 1828, Nr. 18. 19. — Über die erſten 1519 und 1520 erſchienenen lateiniſchen und deutſchen Sammlungen von Luthers Schriften, ThStK I, 828, II, 361 (vgl. dazu Foerſtemann, ThStK II, 776 ff.). — Von Johann von Draendorf, einem teutſchen Huſſiten, ebend. 1828, S. 399. — Über Adam Reuſer, ebend. 1829, S. 553. — Litterariſch-bibliographiſche Nachrichten von einigen evangeliſchen katechetiſchen Schriften und

Katechismen vor und nach Luthers Katechismen ꝛc., Ulm 1830. — Kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg 1530 und der Augsburgischen Konfession. Aus gleichzeitigen Hand- und Druckschriften, Nürnberg 1830. — Wer hat zuerst unter den evang. Theologen eine Sammlung von Themen über die Perikopen auf die Sonn- und Festtage herausgegeben? (Bugenhagen) ThStK III, 1830, S. 869. — Über des Bartholom. Bernhardi Apologie der Clerogamie, ThStK Bd IV, 1831, S. 125. — Denkmal der einheimischen und fremden Theologen, welche in Ulm zu der wirklichen Einführung der Reformation vor 300 Jahren gebraucht wurden, Ulm 1831. — Über den Verfasser des Liedes: Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn, ZhTh 1832, I, 1, 319 f. — De diis pacileris etc. ebend. I, 2, 55 ff. — Zum Andenken an die Auswanderung der evangelischen Salzburger im Jahre 1732 und von den Wiedertäufern im Salzburgischen, ebend. II, 2, S. 243. — Des evangelischen Märtyrers Johannes Diazius Dedikation von den Pfalzgrafen Otto Heinrich ꝛc., ZhTh 1837, S. 157. — Die sehr selten gewordenen Programme Veesenmeyers besitzt die Ulmer Stadtbibliothek, ebenso die ihr hinterlassene Urkundensammlung zur Geschichte der Stadt Ulm, während die kostbare Bibliothek und seine übrige Handschriftensammlung, das Resultat mehr als 50jährigen Sammeleifers, um seinen Söhnen das Studium zu ermöglichen, durch Verkauf zerstreut werden mußte.

**Theodor Kolde.**

**Veghe,** Johannes, als Prediger bekannter Fraterherr zu Münster gest. 1504. — Quellen: Chronik des Klosters Niesink bei Münster; Memorienbuch des Fraterhauses zu Münster; Album der Artistenfakultät zu Cöln; Verzeichnis der Wohlthäter des Niesinkklosters; Mecklenburgisches Urkundenbuch; Annalen und Akten des Hildesheimer Bruderhauses, herausgeg. von Döbner (Hannover und Leipzig 1903), S. 268, 87, 269, 270, 272; Cornelius, Geschichtsquellen des Bistums Münster, bes. Bd II. — Litteratur: Im Jahre 1883 veröffentlichte Dr. Franz Jostes die ersten von ihm in Münster aufgefundenen 24 Predigten und zwei deutsche Gedichte, Joh. Veghe, ein deutscher Prediger des 15. Jahrh. (Halle), zu vgl. Ed. Schröder in GgA 1883, S. 1329 ff. und Phil. Strauch, Anzeiger für deutsches Altert. 1884, 202 ff.; ferner Jostes in HJG Bd VI 1885, S. 345 f.: „Drei unbekannte deutsche Schriften von Joh. Veghe"; ders. in dem Münsterschen Anzeiger 1904 zum Gedächtnis Veghes; Ludw. Schulze in der RE² XVIII. 1888 über J. Veghe; ders. in der ZKG 1890, S. 577—619, Zur Gesch. der Brüder vom gem. Leben, Nr. 3, bisher unbek. Schriften des J. Veghe; Krause, Rost. Zeitung 1885, Nr. 296; Herm. Trieloff, Die Traktate und Predigten Veghes, untersucht auf Grund des lectulus floridus der Berl. Handschrift zur Einleitung in das Studium Veghes, Halle 1904, AdB von Phil. Strauch.

I. Lebensumstände. Da V. 1504 gestorben ist und 53 Jahre der Bruderschaft vom gem. Leben angehört hat (Memorienbuch des Münsterschen Hauses), so ist er 1451 in dasselbe eingetreten, also in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts geboren und zwar zu Münster, wo sein Vater (Mich. Chr.) Johannes Veghe als Mester und Mette syn echte huysfrouwe wie es scheint als fromme, wohlthätige Bürgersleute in guten Verhältnissen gelebt haben, wie sich das aus dem Memorienbuch ergiebt, wo sie unmittelbar nach dem Stifter als besonders verdiente Wohlthäter genannt werden. Derselben Familie wird auch die daselbst erwähnte Gheseke Wegher angehört haben. Nach dem Titel Mester war der Vater ein vermögender Handwerker oder Arzt (vielleicht Chirurg). Seine Ausbildung hat er sicherlich in seiner Vaterstadt erhalten, wo der Humanismus die Schulen überhaupt beeinflußte, bes. aber die Unterweisung der Brüder, die für ihre Glieder das Recht besaßen, je fünf zu Geistlichen auszubilden. Ob er bei ihnen ausgebildet ist, ist nicht sicher. Jedenfalls zeigt der Reichtum der klassischen Citate in seinen Predigten eine umfassende allgemeine Bildung. Später, als er schon ins Fraterhaus eingetreten war (1451), hat er noch auf der Universität zu Cöln studiert, wo das Album der Artistenfakultät ihn als Johannes ten Loe, dictus Veghe, clericus Monasteriensis nennt. Er führt also, nach vielfacher Sitte, einen Doppelnamen, machte aber nur selten davon Gebrauch.

Wie schon erwähnt, trat er 1451 in das Fraterhaus zum Springborn (ad fontem salientem) in Münster. Hier muß er sich das Vertrauen des Rektor Macharius Welinck erworben haben, so daß man ihn nach Rostock sandte, wo seit mehreren Jahren eine neue Niederlassung der Brüder im Entstehen war. Schon 1462 hatte man drei Brüder aus Münster gesendet (vgl. Meckl. Urkundenbuch). Um diese Brüder zu einem Konvent zu vereinigen, schickte man V. dahin. Er war pro tempore rector des Hauses viridis horti, als welcher er in einer noch vorhandenen Urkunde von 1470 am 13. Januar erwähnt ist. Doch kann er sich nicht längere Zeit dort aufgehalten haben, denn die von

Sixtus IV. ausgestellte, und an ihn gerichtete Bestätigungsurkunde des Rostocker Hauses vom 8. September 1471 ist an ihn nach Münster gerichtet. Ebenso besagt die vom 1. Januar 1472 ausgestellte Urkunde zu Münster, daß er auch kaiserlicher Notar (clericus mon. publicus imperiali auctoritate notarius) war. Drei Jahre später, 1475, war er zur Visitation in Rostock, und zwar als Rektor des Münsterschen Hauses, wozu er als Nachfolger Welincks 1475 gewählt war. Er war der sechste der dortigen Rektoren. Große Aufgaben waren ihm dort gestellt, teils für das sehr bedeutsame Brüderhaus dortselbst, teils für die schon durch den Stifter Heinrich von Ahaus errichtete Union der deutschen Fraterhäuser zu Cöln und Wesel. So erklärt sich, daß er bald nach seiner Wahl sich nach Rostock begiebt, begleitet von Joh. Spikermann aus Herford. Hier in Rostock setzte er an Stelle des körperlich schwachen Joh. v. Iserlohn als neuen Rektor den Nikolaus von Deer ein, und gab dem Hause eine Regel, welche der Bischof Balthasar von Schwerin bestätigte. Seinen Eifer bezeugt, daß er schon im folgenden Jahre 1476 die länger unterbliebenen Kolloquien nach Münster einberief, zur Jubilatewoche kamen die Abgesandten der Häuser Cöln, Wesel, Herford, Hildesheim und Cassel. Die noch auf der Berliner Bibliothek befindlichen Protokolle zeigen, daß wichtige Beschlüsse über die Aufgaben der Visitatoren, die Pflichten und Stellung der Konfessoren in den Schwesterhäusern und betr. das neue Bruderhaus zu Marburg gefaßt wurden. Da die Nachrichten über letzteres günstig waren, wurden auf von dort ausgesprochene Wünsche drei Brüder gesendet. In der diese neue Stiftung ad rivum leonis betr. Urkunde wird er ebenso wie in der oben erwähnten Rostocker auch als kais. Notar genannt (abgedr. bei Chr. Fr. Ayrmann, Hist. des Kugelhauses zu Marburg, in Kuchenbecker ann. Hass. VII, 1). In den Hildesheimer Protokollen der unierten Häuser wird 1478 (ed. Döbner S. 268) erwähnt, daß sie seine Entscheidung in verschiedenen Streitigkeiten der Hildesheimer Brüder erbaten.

Da er die vielen Reisen zu Visitationen und Kolloquien mit den vielen Arbeiten als Rektor „durch Krankheit nicht mochte vulvoieren", so nahm er 1481 die Stelle eines Beichtvaters und Rektors am Schwesternhause zu Niesink bei Münster an, wozu ihn die vier ältesten Schwestern nach den Statuten wählten, wie es in der Urkunde heißt: ein wis und walgeleert Mann. Er war ihr zweiter Beichtvater. Auch die Hildesheimer Protokolle a. a. O. S. 269 erwähnen, daß er finito colloquio zu Münster resignavit. Sein Nachfolger wurde Thymandus (Tymann Brabandus von Coesfeld). In Niesink wohnte V. im Herrenhause, der späteren Schule am Servatiikirchhof, wo er ein Thor nach dem Kirchhof bauen ließ (vgl. den noch erhaltenen Revers). Unter seiner Leitung ist das Schwesternhaus zu hoher Blüte gediehen; über 100 Schwestern lebten daselbst; mehrere Priester standen ihm in der Seelsorge zur Seite. Die Chronik sagt: de uns vele suverliker leer unde schrift heft na gelaten (Cornelius, Geschichtsquellen des Bistums Münster II).

V. lebte in der ersten geistigen Blütezeit Münsters. Unter dem die geistlichen wie wissenschaftlich humanistischen Bestrebungen fördernden Bischof Heinrich von Schwarzburg (1454—1494), wie unter dem feingebildeten Conrad von Rietberg (1497—1502), war Münster für Deutschland, besonders für Westfalen, die Hauptpflanzstätte des Humanismus. Das Hauptverdienst gebührte dem Dompropst Rudolf von Langen, einem Zeitgenossen V.s (geb. 1438, gest. 1518). Dieser hatte nach seiner Studienzeit Italien besucht und reiche Schätze an Büchern von dort mitgebracht, sich dann, besonders als Dompropst, der Schulen angenommen, und tüchtige Kräfte für dieselben zu gewinnen gewußt, deren Mittelpunkt er war; wir nennen Tymann Kemener, den Rektor der lateinischen Schule, Bernhard Gweringius, Joh. Vering, Tuniken, Cäsarius, Herrmann von dem Busche, Horlenius, bes. Joh. Murmellius. In wie hohem Ansehen noch der alte V. bei diesen Humanisten stand, zeigen die ihm mehrfach gewidmeten Verehrungen in Versen, z. B. von letzterem in seiner Ode auf Münster, in welcher er mit überschwänglichen Worten seine sancta probitas und seine Schrifterklärungen rühmt; ebenso hat ihn Jacobus Montanus, der spätere Rektor des Bruderhauses in Herford, der Freund Luthers und Melanchthons, als einen, der nullas artes verachtet habe, verehrt; auch Herrmann von dem Busche hat ihn besungen (domino Veghio de angustia humanae vitae), wobei er sein Studium religiöser Schriften rühmt, und in einem anderen Gedicht zu den Münsterschen Dichtern rechnet. (Näheres bei Jostes a. a. O. XXVI f.)

Von V.s Belesenheit und Studien, sowohl von theologischen wie humanistischen, geben einen ungefähren Maßstab die Citate in seinen Predigten. Wir finden von Klassikern citiert: Aristoteles (S. 258, 309), den Tullius (S. 39 und 144), Seneca

(S. 53, 92 u. a.). Von den Kirchenvätern Origenes (59, 336), Chryſoſtomus (52), den hilligheu Pauwes Leo (155, 162), am meiſten den Auguſtin, unſeren heiligen Vater und Patron (124 u. a.), Ambroſius (20, 37), Hieronymus (68, 126), Boethius (129), Beda (68, 139), ſodann Anſelmus (35), Bernhard (231, 234), Hugo (351), Petrus Bleſenſis (von Blois 162), Thomas Aquin (140), Bonaventura (27, 104); dann die dem Brüderkreiſe beſonders nahe ſtehenden Ruysbroek (42), Meſter Gheert de Grote (387), den hochangeſehenen Verteidiger ihrer Genoſſenſchaft: den cancelerer van parijs, Gerſon, (11, 28, 29, 146, 153, 235 u. a.); ferner den vielgeleſenen Clymachus, d. h. den ſinaitiſchen Asketen Johannes Scholaſtikus (geſt. 606), der wegen ſeiner asketiſch-myſtiſchen Schrift κλίμαξ τοῦ παραδείσου, scala coeli dieſen Namen führt (S. 230); außerdem werden noch allgemein citiert: ein Poet (243), der vader boik (50, 174), de hillighe doctores (200, 330), de hillighe lerers (371).

II. Schriften. Von ſeinen vielen und ſchönen Schriften, welche die Nieſ. Chronik a. a. O. erwähnt, ebenſo von ſeinen Dichtungen, welche V., ſtets ohne ſeinen Namen zu nennen, niedergeſchrieben, ſind erſt in neuſter Zeit eine Anzahl aufgefunden und durch eingehende Unterſuchungen als von ihm herrührend erwieſen worden. So hat Hölſcher zwei religiöſe deutſche Lieder ihm zugeſchrieben, abgedruckt in deſſen Niederdeutſchen Liedern S. 132f. und bei Joſtes S. 392. Außerdem ſind erhalten a) die von den Schweſtern nachgeſchriebenen Predigten.

Das Inhaltsverzeichnis der Abſchrift ſagt in der Überſchrift: „Hijr beghint de tafel up deſſe navolghenden collacien, de uns hefft ghedaen unſe pater her johan veghe". Es ſind ihrer 23; dann folgt ein Abſchnitt: „ſomyghe mercklike punte de unſe pater uns oick gheſecht hefft in collacien" und zuletzt noch zwei collacien von unbekannten Verfaſſern.

Aus der Überſchrift „unſe pater", wie aus der Anrede, indem mit der altherkömmlichen „juwer leefte" (eure Liebe 185. 3) abwechſelt: Kinder, wie beſonders aus dem ganzen Charakter der Predigtweiſe, wie aus einzelnen Stellen (S. 195. 29), ergiebt ſich mit Beſtimmtheit, daß ſie vor den Schweſtern des Hauſes, in welchem er Pater, Seelſorger war, gehalten ſind; ſie ſtammen daher aus der Zeit von 1481—1504, und da wir keine Sammlung aus verſchiedenen Jahren, ſondern eine Aufzeichnung aus demſelben Jahrgang wegen der Beziehungen der Predigten aufeinander (4 auf 3, $8^2$ auf 3, 9 auf $8^2$, 13 auf 12, 15 auf 14) haben, und in dieſem Jahre der 21. Sonntag nach dem Feſte Allerſeelen gefallen, was nur möglich iſt, wenn Oſtern zwiſchen den 21. und 25. April fällt, ſo folgt, da dieſes nur 1481 oder 1492 der Fall war, daß die Predigten wohl in dem letzteren Jahre gehalten ſind, und nicht gleich aus dem erſten Jahre ſeines Amtsantrittes geſammelt wurden (vgl. die eingehenden Unterſuchungen bei Trieloff über den Leſer- und Hörerkreis S. 202 ff.).

Es ſind Predigten gehalten am Oſtertage, am Fronleichnamstage, am 4., 6., 11., 15., 21. und 23. Sonntag nach Pfingſten, ferner am Tage der Maria Magdalena, des Jacobus, der hl. Anna, des hl. Auguſtin, der Kirchweihe, des Simon und Judas, Allerheiligen, Allerſeelen, Joh. des Evangeliſten, und auf den ſundach alz men alleluia lecht (Septuag.); von manchen Tagen: St. Anna, 11. nach Pf., (Zerſtörung Jeruſalems), Kirchweihe (und ſeine Oktave), Allerſeelen und 21. nach Pf. (vom hochzeitlichen Kleide) werden je zwei geboten, wie es aus der Sitte der Brüderkreiſe zu erklären iſt, welche meiſt am Sonntage zwei Predigten hörten.

Der Gegenſtand der Predigten iſt meiſt dem Evangelium des Tages entnommen oder daran angeknüpft.

Dieſe Schriften waren unbekannt geblieben; Cornelius und Hölſcher in ihren geiſtlichen Liedern und Sprüchen aus dem Münſterlande (Berlin 1854) hatten auf den ſtattlichen Band, welchen die Schweſtern nachſchrieben und geſammelt hatten, hingewieſen; aber erſt Joſtes hat ſie zufällig in der Bibliothek des Altertumsvereins zu Münſter gefunden und herausgegeben.

Die Predigten V.s führen in dem Verzeichnis den Namen Kollatien. Es war dies eine Eigentümlichkeit der Brüder, daher man ſie auch davon an verſchiedenen Orten Kollatienbrüder, Fratres collationarii vulgo vocantur (Erasm. ad Lamb. Grunnium, op. omn. III, 2, 1822, ep. 442, Lugd. Bat. 1703), und ihr Haus das Kollatienhaus bezeichnete. So nannten ſie ſelbſt ihre Art zu predigen im Unterſchiede von der herkömmlichen Weiſe, indem ſie nicht sermones oder conciones nach der Weiſe der vorgeſchriebenen ſcholaſtiſchen Predigtmethode, kunſtreich gebaute, ein Thema durch Teile und Unterteile behandelnde Reden hielten, ſondern frei, aus dem inneren Leben der

geiſtlichen Erfahrung geſchöpfte Anſprachen mit ernſten Ermahnungen, die je nach Art und Veranlaſſung bald kürzer, bald länger waren; dieſe Anſprachen wurden, wenn ſie öffentlich waren, in der Volksſprache gehalten. Da die volkstümliche Art der Menge nicht bloß gefiel, ſondern auch eindringlicher das Herz traf, ſo wurden ſie fleißig beſucht und gerne gehört. Dieſe Unterredungen, welche nicht bloß zur Förderung der chriſtlichen Erkenntnis dienen ſollten, ſondern vor allem zur Heiligung des Lebens in der Gemeinſchaft mit Gott und in der Bruderliebe, fanden an den Sonn- und Feiertagen ſtatt, nach dem Frühmahl (prandium), aber vielfach auch noch Abends nach dem Spätmahl (cena); ſie wurden gehalten und geleitet von einem damit beauftragten Bruder, dem custos collationis; es fanden ſich dazu ihre scholares und auch andere homines bonae voluntatis ein. Wenn dann ein Abſchnitt aus der hl. Schrift oder anderen erbaulichen Schriften in deutſcher Sprache geleſen, eine Kollation darüber in einfachſter Art gehalten war, wobei es nicht auf geſchmückte Reden und großartige Citate abgeſehen war, um die Ohren der Zuhörer zu beluſtigen, ſondern im Eifer um die Seelen mit beweglichen Worten Herz und Wille zu bewegen und zu treffen (non ornatis locutionibus et magnalibus allegationibus, sed motivis et compunctivis verbis), wurden auch die Zuhörer aufgefordert, nach der Gabe, welche ihnen gegeben, darüber zu ſprechen (zu vergleichen die Herforder Statuten und das Reform. vitae).

Je nach der Begabung der Kollatienprediger waren die Anſprachen verſchieden. V.s ſind vor der Schweſterſchaft gehalten, und ſind, wie dies auch Thomas a Kempis als übliche Sitte bezeichnet, ziemlich lang, doch nicht nach Art der Mendikanten, welche fünf bis ſechs Stunden zu predigen pflegten (Wimpheling, vita Geileri, p. 120).

Die Redeweiſe iſt beſonders in ſprachlicher Hinſicht eingehend von Trieloff in ſeiner Schrift nach allen Seiten unterſucht und durch zahlreiche Belege dargeſtellt. Es ſind keine ſpitzfindigen Begriffsentwickelungen, auch nicht trockene Abhandlungen, ſcholaſtiſche Deduktionen, ſondern im edelſten Sinne volkstümlich, aber nicht wie etwa Geiler zu ſeiner Zeit und andere es liebten, derb, wohl gar roh, in geſchmackloſen Vergleichen. V. knüpft an die heilige Geſchichte der Bibel, ſeltener an Geſchichten aus dem Leben der Heiligen (z. B. vom Tode des Apoſtels Johannes, oder vom hl. Martin) an, noch weniger bietet er Märchen, Schwänke, Anekdoten (wie bei ſeinem Landsmann Gottſchalk Hollen); die geiſtlichen Dinge weiß er durch die näher liegenden Dinge der Natur und Erfahrungswelt klar zu machen; ſo z. B. an dem Wachſen der Bäume und ihrer Kultur (75, 80, 91, 190, 280); oder er bezieht ſich auf die Heimat mit ihren Schulen und Lehrern für drei Klaſſen (274. 17), das Hoſpital (211. 8), deren es in Weſtfalen weniger gäbe als anderswo, oder auf das Berufsleben der Schweſtern, ihr Weben (185, 23 ff., 237), Spinnen, Malen (128. 1. 133. 18), auch die Arbeit der Maurer, Zimmerleute (154, 219), Goldſchmiede, Zinngießer, Potmeker (125. 4 ff.), Töpfer (73), oder auf ſonſtige Erfahrungen aus dem Leben: die Gebräuche bei der Hochzeit (86. 30), bei einem Trinkgelage (71. 24), Begräbnis (123. 15).

Reichlich iſt die Verwendung von Gleichniſſen, die oft ſehr ſinnig ausgeführt werden und den Vergleichungspunkt klar herausſtellen (z. B. die Heimatloſigkeit des aus dem Paradies vertriebenen Menſchen 160. 9, oder die Vergleichung des Weihrauchs mit Kattengold (80. 39), der Sünde mit der Katze und dem Skorpion (43), des widerſtrebenden Menſchen mit dem übermütigen Pferd (121); des Wankelmütigen mit der Wetterfahne (66. 23); des Fegfeuers mit dem Hoſpital (211), eines Hoffärtigen mit dem Flaumkiſſen (367) u. a. Ebenſo zieht er heran die Rechtsgebräuche (Verurteilung zum Strange, was ſchrecklicher ſei als die Enthauptung) (197. 12), einem Verbrecher das Eiſen auf die Wange ſetzen (37. 6). Auch mediziniſche Kenntniſſe, wie er ſie bei den Kranken pflegenden Schweſtern vorausſetzen konnte: über den Weihrauch (81), Aſche des Weinſtocks (92. 2), vom Wurmkraut (72, 37), Lavendel (368. 11), Moſchus, der vom Panther ſtamme (82. 4); 132, 28 iſt von einem Kraut die Rede, das die Heiden zu ſengen pflegen, damit es nicht hier zu Lande wachſe (welches gemeint, iſt fraglich). Auch Allegorien verwendet er, z. B. daß acht Jungfrauen das hochzeitliche Kleid arbeiten, jede an ihrem Teile, womit er die acht chriſtlichen Tugenden vergleicht (in der 18. Pred. S. 222) oitmodicheit (Demut), reynicheit, ſteidicheit (Stetigkeit), voerſichticheit und beſcheidenheit, rechte andacht of menynge, verduldicheit, ghetemperertheit, godlike leve.

Zur echten Volkstümlichkeit gehört auch ein liebenswürdiger Humor, wobei V. aber nie die Grenze des Schicklichen überſchreitet, ſo z. B. daß die Juden für keinen Prediger geſorgt hätten, und daher Jeſus ihnen am Feſt der Tempelweihe predigen mußte (159. 32), beſonders läßt er ihn am Petrus aus (35. 11, 46. 35, 70. 29, 344. 2), oder wenn

er die Untugenden der Frauen, ihre Neugierde, Geschwätzigkeit geißelt. Überall zeigt sich V. als ein durch die geistige Bildung der Zeit, besonders des Humanismus hindurchgegangene geistliche Persönlichkeit von guter Sitte und Haltung (95. 38), welche mit der Erfahrung des Seelsorgers die Heilswahrheit aus dem inneren eignen Leben anderen ans Herz legt, um inneres, geistliches Leben zu wecken, der das menschliche Herz in seinen Fehlern, Versuchbarkeit, das Treiben der Welt, ihre Gefahren und Gebrechen kennt und aufdeckt, der aber auch die ganze Kraft des Glaubens und des Trostes der Kirche in der Gemeinschaft mit Christo erfahren hat, und dafür gewinnen will.

Sein kirchlicher Standpunkt, welchen seine Predigten aufzeigen, ist der von G. Groot in den Kreisen der Brüder vom gem. Leben begründete; es ist das kirchliche praktische Leben der modernen Devotion, wie sie schon in den viel citierten Vätern: Chrysostomus, bes. Augustin, hl. Bernhard, Thomas von Aquin, wie in dem großen Pariser Canceler (Gerson), ferner in G. Groot, dem Stifter, vertreten war; es war nicht die verstandesmäßige Scholastik, sondern die praktische Mystik; nicht wie sie in Ruysbroek, Tauler, Eckhart den spekulativen Charakter an sich trägt, sondern wie sie vom hl. Bernhard her durch Groote alle pantheistische Anklänge abgestreift, aber in der „Innigkeit" (devocie = devotio 161. 32), der durch den hl. Geist im Herzen gewirkten Erfahrung besteht. In drei Stufen (Ständen) ist diese zu erreichen, aber nur von dem recht zu beschreiben, der „selves eersten wal ynne gheoffent hedde unde dat ick dat selven eersten wal ghesmaket unde ghevoelt hat", was er (12. 8) von sich noch nicht völlig zu sagen wagt. Der kirchliche Standpunkt ist daher derselbe, wie er auch in der Nachfolge Christi von Thomas a Kempis uns begegnet. Die Predigten knüpfen eng an die hl. Schriftgedanken an, selten an die apokryphischen Schriften ($8^2$ und 10); vielfach an das boick eghener undervyndinge (8. 10), eghener consciencien (306. 8, 381. 2 und 11), auch das boick des levens genannt; und bewegen sich durchaus im Geist, ja in den Ausdrücken der Schrift; doch der Charakter der römischen Kirchenlehre prägt sich deutlich genug in den angeführten Inhaltsangaben der Predigten aus. Zwar ist V. weit entfernt, jener in äußeren Verrichtungen sich ergehenden Frömmigkeit das Wort zu reden, als: zur Kirche gehen, „een krenseken to lesene, oder eyn kolt paternoster to bedene", es kommt vielmehr auf die innere Gesinnung des Herzens an, das sich völlig in Gottes Willen ergiebt, und er erweist es aus dem Buch „der eghener undervyndinge" (Erfahrung), daß es nicht leicht ist, „so to seggene al spelende hellig werden"; er kennt die menschliche Natur mit ihrer Schwachheit und ihren Gebrechen: „ick hebbe anxt, dat unser nicht vele en sy, de gode so leef hebn und so veste in der leefte unde vrentschap godes staen, wy en solden eer den hunt hincken laten (nicht stand halten) und solden eyne doetlike sünde doen, dan wy dair gicht vele umme laden"; aber bei alledem ist es doch die Verdienstlichkeit des eigenen Thuns in der Nachfolge Christi, von der so oft geredet wird, wenn er spricht von der Kraft, aus dem Fegfeuer zu befreien, vom Wirken der Tugenden, welche das hochzeitliche Kleid arbeiten. Zwar spricht er (175) von der Kraft des Wortes Gottes, welches, wenn es ein Mensch in sich behalten könnte, ihn reinigen würde, aber er gleicht einem unreinen Korbe; wenn ein Mensch es so andächtig hörte, daß er daraus eine Ursache der Besserung nähme, dann würde er Gott dankbar werden und alles das von sich abthun, was eine Ursach der Sünde an sich hat, — zwar wagt er sogar in Betreff des Ablasses (217. 49) das höchst auffällige Wort zu sagen, daß man für die abgeschiedenen Seelen keinen Ablaß gewinnen könne. „Mer voen de zelen solle gy nyn ablait wynnen, des en solle gy nicht doen, want dat en mach in nicht helpen, want se synt allene gode verwallen, se synt allene in der Macht und in der ordel godz ghat. De bischope, de cardinale, noch de pawes selven en mach den zelen nyn aflaet gheven noch en mach ock nyn aflaet gheven, dat men voer de zelen wynnen kenne, dattet er to hulpe kemen moghe; mer uns moghen se aflaet gheven, wanck wy noch under erer macht syn und under eren ghebeide unde regimente unde wy syn er medelede, dar umme meghen se uns aflaet gheven, an erer gutgünsticheit, so veer unde so vele als en dat ghelevet und ghenoghet", — aber den Glauben, der das alleingenugsame Verdienst Christi ergreift, dem dasselbe zur Gerechtigkeit zugerechnet wird, finden wir nicht betont; kann auch der Ablaß den armen Seelen nicht helfen, so doch vieles andere; die Barmherzigkeit ist das allergrößte und verdienstlichste Werk, und mit den Werken des Gebets, der penytencien, mit Almyssen, der Messe, kann man der armen Seele im Fegefeuer zu Hilfe kommen (16. und 17. Pred.); ohne Hilfe und Beistand der Grazien und Gnade Gottes kann der Mensch nicht selig werden; der Mensch muß das Seine dazu thun, soll ihm Gott Grazie und Gnade geben. Am Maria Magdalenentage predigte er über die Worte: ihr sind viel Sünden vergeben,

denn (want) sie hat viel Liebe gehabt; mit Anwendung des paulinischen (soll heißen: petrinischen) Spruches: die Liebe decket der Sünden Mannigfaltigkeit. Wie der Menschen Liebe die Nackten kleidet, so verzehrt und verbrennt die göttliche Liebe unsere Sünde. Wenn du daher dich also ganz und vollkommen zu mir gekehrt hast, und hast reine Liebe, reinen Trost und reine Zuversicht so völlig in mich gesetzt, dann sollst du von mir Gnade empfangen; denn wenn die Sünde mächtig gewesen, ist die Gnade noch mächtiger (overvlodich) geworden. Sechs Punkte findet er in der Schrift, welche ein Mensch an sich haben muß, welcher die Vergebung seiner Sünden erhalten will: das Bekenntnis der Sünde, die Furcht vor Gottes Verdammnisurteil, das Bekenntnis des großen Schadens, der von der Sünde kommt, die Scham über die Sünde, Bekenntnis (Reue = droifheit) und volles Vertrauen und Zuversicht, daß Gott die Sünden vergeben will; zwar nicht in der Meinung, daß er Vergebung möge verkrighen myt synes selves verdienste; aber wer ein gut, heilig Leben begonnen hat, darin bleibt und standhaftig im Kampf gegen Fleisch und Blut bis an das Ende verharret, der thut ein Werk, von mehr Verdienst, als um Gottes Willen sich martern zu lassen. — So sehr auch hier die Gnade betont wird, es ist doch eben nur eine Hilfe, welche hinzukommt zu dem eignen freien Thun, welches verdienstlich ist vor Gott; freilich ist es die Liebe Gottes, welche (220. 15) unseren guten Werken die Form und Farbe giebt und sie verdienstlich macht und zum Verdienst kommen läßt, und das geschieht durch die sieben Sakramente, von welchen das verdienstlichste und größeste das des hl. Leichnams ist; aber er fügt zugleich hinzu: so veer alz wy dat unse dar to doen (221. 1), — damit der Priester vor dem Altar als ein „myddeler und en verweerver (werf = geschäftl. Auftrag) tuschen gode und al der ghener sake, de hyr teghenwordich syn" handele.

Wir schließen uns dem Urteil Jostes' über diese Predigten völlig an (S. XLVII): „Mit wirklichem Vergnügen lassen sich diese Predigten noch jetzt lesen; es liegt etwas in ihnen, das einen ungemeinen Reiz auf uns ausübt und uns immer von neuem wieder zu ihnen hinzieht. Dieses schlichte, sinnige und innige Gemüt, voll Tiefe der Empfindung und Hoheit der Gesinnung, muß unwillkürlich fesseln, und je weiter man liest, desto lieber gewinnt man den Prediger".

b) An diese V.schen Predigten schließt die Handschrift wie der Abdruck derselben durch Jostes von S. 399 noch 1. die Predigt eines unbekannten Priors von Windsheim über Friede, Eintracht und brüderliche Liebe, im Anschluß an die Worte: ein neu Gebot gebe ich euch, vielleicht bei Gelegenheit einer Klostervisitation, worauf der Inhalt, besonders die Besprechung der drei Gelübde, wie namentlich der Schluß hinzuweisen scheint; 2. eine Collacie am St. Clemenstage (24. November), von einem Ungenannten; und 3. von S. 425 an noch suverlike puncte, de uns sonyghe heren in collacien ghesecht hebben. In allen dreien ist die Anrede susteren, susterken, welche V. nicht hat; Berufungen auf die nämlichen Gewährsmänner und hillighen lerers, wie bei V.

c) Außer diesen Predigten glaubt Jostes in einer Abhandlung der historischen Jahrbücher von 1885 noch drei in Handschriften vorliegende Traktate, welche teils er, teils die Bibliothek des Altertumsvereins zu Münster besitzt, demselben Verfasser zuschreiben zu müssen: wyngarden der zele, Marientrost und geistlike jagd. Die Titel deuten auf den Inhalt, der vielfach fast wörtlich untereinander und mit Stellen der Predigten übereinstimmt. Nach den aus allen dreien gegebenen Mitteilungen der wichtigsten Stellen ist die erste Schrift die bedeutendste (die Handschrift vom Jahre 1502), die originellste die dritte, einem jungen Fürsten gewidmet, der demnächst zur Regierung berufen ist, als welcher der Herzog Magnus II. von Mecklenburg vermutet wird, so daß die Schrift während des Aufenthaltes V.s zur Organisation des Bruderhauses in Rostock geschrieben sein könnte. Für die Nachweise im einzelnen verweisen wir auf die genannte Abhandlung und auf Krauses Vermutung in der Rostocker Zeitung 1885, Nr. 296.

Weitere Untersuchungen über V.s Schriften machte der Unterzeichnete bekannt in seiner Abhandlung 1890 in der ZKG S. 577 ff., worin mitgeteilt wird, daß auf der Berliner Bibliothek eine Handschrift über den Wingarten der zeele, über den lectulus floridus „Blumenbettchen", vorhanden ist. Beide sind schon 1486 vollendet; über diese Handschrift und diese Traktate handelt die Schrift von Trieloff (s. oben). Aus sprachlichen Vergleichungen hat er die Entstehungszeit dieser Traktate nachzuweisen gesucht: (S. 237 und 245) zuerst die geistliche Jagd, dann Marientrost, das Blumenbettchen und zuletzt den Wingarten; als Zeit giebt die Berliner Handschrift 1486, vor dem Sonntag des Exaudi, die Jagd setzt er 1469 (nicht 1475 bei dem zweiten Aufenthalt V. in Rostock), später für geistliche Leute bearbeitet, den Marientrost zwischen Jagd und Bettchen. L. Schulze.

**Veltlin, Reformation und Gegenreformation.** — Die noch ungedruckten Quellenſchriften finden ſich hauptſächlich in der Ambrosiana in Mailand, in der Bibliotheca Vaticana in Rom, in der Bibliotheca Nazionale in Neapel, deren Urkunden ꝛc. ſoweit ſie ſich auf ſchweizeriſche (und früher einmal eidgenöſſiſche) Gebiete beziehen, in Kopien im eidgen. Bundesarchiv in Bern liegen. Wertvolles Urkundenmaterial wird auch das ſpaniſche Staatsarchiv zu Simancas liefern, deſſen mailändiſch-ſchweizeriſche Akten das Bundesarchiv in Bern zu kopieren beabſichtigt. Ferner verweiſen wir auf die Staatsarchive und Bibliotheken in Chur, Luzern, Zürich und das gräfl. Saliſſche Familienarchiv in Zizers. Publizierte Quellen: Eidgenöſſiſche Abſchiede, Bd IV[1] und IV[2]; die venetian. Geſandtſchaftsberichte von Girol. und Giac. Soranzo (Albéri, Serie II Bd 4); Die franzöſ. Aktenſammlungen bieten wenig. E. Roth, Mery de Vic et Padavino in den Quellen zur Schweizergeſch. V. Bd. Das Veltlin ſpeziell betreffen: Gioachimo Alberti: Antichità di Bormio und F. Feliciano Ninguarda, vescovo di Como: Atti della visita pastorale diocesana, beide in den Publ. der Società storica comense (Como 1890, 1892/94). Auch in den ſpäter erſchienenen Bänden findet ſich manches auf das Veltlin bezügliche. F. Steffens und H. Reinhardt, Nuntiaturberichte aus der Schweiz, I. Bd (Solothurn, Union 1906); Wirz, Akten der röm. Curie (Quellen zur Schweiz. Geſch. Bd. XVI); 135 päpſtliche Schreiben aus dem 16. Jahrhundert (Archiv für Schweiz. Ref.-Geſch. ed. Piusverein, Bd II); Fra Paolo Sarpi, Breve relatione di Valtellina, publ. im II. vol. dell'Appendice alle Opere di fra P. S. (ed. Veronese 1758) und bei Dott. Ulr. Martinelli, La Campagna del marchese di Coeuvres etc. (Città di Castello 1898); Pietro Soave (Paolo Sarpi), Historia del Concilio Tridentino (Londra 1619), ſ. Art. Sarpi Bd XVII S. 486—488); Pallavicino storia del concilio di Trento. Zum Verhältnis dieſer zwei Konzilsdarſtellungen und ihrem Quellenwert ſ. Ranke, Päpſte, Bd III, Anhang. Das Verhältnis des Kardinalerzbiſchofs C. Borromeo zum Veltlin behandeln die Biographien des Heiligen: Gio. Pietro Giussano, Vita di S. Carlo Borromeo (Roma 1679 und von Oltrocchi 1751 lateiniſch herausgegeben); Sala, Documenti (Milano 1861) und Sala, Biografia di S. Carlo (Mil. 1858); Sylvain, Histoire de St. Charles Borromée (Lille 1884), die auch viele Urkunden enthalten, aber nicht viel zur Klärung ſeiner Wirkſamkeit fürs Veltlin beitragen. Die wichtigſten Quellen auf bündner. Seite ſind: Campell Ulr., Historia raetica (IX. Bd der Quellen zur Schweiz. Geſch.); Petrus Dom. Rosius de Porta, Historia Reformationis (Curiae Raetorum et Lindaviae 1771 und 1777); Hans Ardüſers (Chur 1877) und Fortunat Sprechers (Chur 1672) Rätiſche Chroniken. Bearbeitungen: S. den Artikel Italien Bd IX S. 524 und die dort verzeichnete Litt.; den Artikel Borromäus Bd III S. 333; Art. Komander Bd X S. 653 und Nachträge in Bd XVI. Außer anderen größeren Schweizer Geſch.: L. Vulliemin (Fortſ. Joh. v. Müllers Schw. G., Bd 9); Joh. Jak. Hottinger, Helvet. Kirchen-Geſch. (Zürich 1707); C. J. Kind, Die Ref. in den Bistümern Chur und Como (Chur 1858); Barthol. Anhorn, Hl. Wiedergeburt der ev. Kirche in den III Bünden (Chur 1860); J. G. Mayer, Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz (Stans 1901/03); Cesare Cantù, Rivoluzione della Valtellina (Como 1831); derſ., Il sacro macello di Valtellina (Milano 1885); P. A. Lavizari, Memorie della Valtellina (Coira 1716); F. S. Quadrio, Dissertationi etc. (Milano 1755); G. Romegialli, Storia della Valtellina (Sondrio 1834); E. Haffter, Georg Jenatſch, Beitr. zur Geſch. der Bündner Wirren (Davos 1894). Tr. Schieß, Bullingers Korreſpondenz mit den Graubündnern. In den Quellen zur Schweizergeſchichte Bd XXIII, XXIV, XXV; J. Dierauer, Geſchichte der Schweiz. Eidgenoſſenſchaft. III. Bd 1516—1648 (Gotha) F. A. Perthes 1907. Weitere Litteratur iſt angegeben und charakteriſiert bei C. Camenisch: Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin mit beſonderer Berückſichtigung der Landesſchule in Sondrio (Chur, Hitz 1901).

Das Thal der Adda war als Kommunikationsweg zwiſchen dem Vinſtgau und Mailand einer-, dem helvetiſch-rätiſchen Gebiete und Venedig anderſeits ſchon früh ein vielumworbenes Stück Land. Anno 774 ſchenkte es Karl der Große, wohl als Dankopfer für den glücklichen Feldzug gegen die Langobarden, dem Kloſter des hl. Dionyſius zu Paris und ſicherte dieſem auch die Immunität darüber zu (Mohr, Codex diplom. I, 8). Bald wurde es aber zum Zankapfel der beiden geiſtlichen Herren, deren Gebiete hier zuſammenſtießen, des Biſchofs von Como und des Biſchofs von Chur. Wahrſcheinlich die dem Churer Bistum ſehr gewogenen Ottonen hatten ihm die Territorialherrſchaft über Bormio verſchafft, die es hernach meiſtens durch die Familie von Matſch als ſeine Vögte ausüben ließ. 1190 erhob aber auch der Biſchof von Como, der ſchon aus der Zeit Karls des Großen herſtammenden Grundbeſitz im Veltlin innehatte und dem 1006 Heinrich II. die Hälfte der Grafſchaft Veltlin geſchenkt hatte, Anſpruch auf die Territorialherrſchaft und unterwarf 1205 Bormio, das aber 1336 ſich wieder unter den Schirm von Chur ſtellte, jedoch ſchon 1350 in die Gewalt der Visconti kam und bis 1512 mailändiſch blieb, wie auch die Grafſchaft Cläven (Chiavenna, Clavenna, der Schlüſſel zum Splügen- und Septimerpaß), die — ein Teil des Herzogtums Schwaben — zuerſt unter eigenen Grafen, dann unter dem Biſchof von Chur, hernach unter dem Bistum Como geſtanden hatte, aber 1335 mit dieſem zuſammen unter die Visconti gekommen war und (ſeit 1450

unter den Sforza) blieb, trotzdem 1404 der flüchtige Maſtino Visconti Cläven und das Veltlin dem Bistum Chur geſchenkt und dieſes auch 1486/87 die „Wormſerzüge“ (vgl. F. Jecklin, XXVI. Jahresber. der hiſtor. antiquar. Geſ. Graubündens, Chur 1897) unternommen hatte. (Zum ganzen vergleiche: P. C. Planta, Die currätiſchen Herrſchaften in der Feudalzeit, Bern K. J. Wyß 1881.) In den Kämpfen um das Herzogtum Mailand vertrieben 1512 die drei Bünde in „alt fry Rätia“ die Franzoſen aus dem Veltlin und behaupteten ſich dort — abgeſehen von der kurzen Zeit, die auf den „Veltlinermord“ folgte — bis 1797, indem ſie die Einwohner, die ſie 1512 mit Jubel empfangen hatten, als Unterthanen behandelten, und durch neun Amtsleute regieren ließen, von welchen die in Sondrio reſidierenden Landeshauptmann und Vikarius (immer ein Rechtsgelehrter), der zu Cläven Kommiſſarius, die zu Bormio (Worms), Tirano, Teglio, Morbegno, Trahona und Piuro (Plurs) Podeſta hießen und jeder in ſeinem Amtsbezirk die hohe und niedere Gerichtsbarkeit ausübte, jedoch an die Statuta der Unterthanenlande gebunden war. Eine Art Geſchäftsprüfungskommiſſion und Appellationskammer bildeten die neun Syndikatoren, die über die Beamten die Aufſicht führten. Die Unterthanen wählten aus ihrer Mitte einen Thalrat (consiglio della Valle), deſſen Rechte aber immer mehr und mehr beſchnitten wurden.

Kirchlich blieb das Veltlin (im weiteren Sinne immer mit Cläven zuſammen genommen) von Italien abhängig, nämlich vom Bistum Como (das urſprünglich unter Aquileja, ſpäter unter dem Erzbistum Mailand ſtand), ſo daß das Bistum Chur (das 843 vom Metropolitanverbande von Mailand losgelöſt und dem Erzbistum Mainz zugeteilt worden war), dort wenig mehr zu ſagen hatte, nachdem die drei Bünde es auch um den ungeſtörten Beſitz der „Maſtinſchen Schenkung“ (deren Giltigkeit allerdings ſehr angegriffen und bezweifelt wurde), gebracht und ihm dafür auf Grund des „Ablſchen Spruches“ 1530 eine jährliche Entſchädigungsſumme zugeſprochen hatten (die es jedoch ſpäter auch noch verlor), was der Biſchof allerdings durch ſeine mangelhafte Bundestreue ſelbſt verſchuldet hatte.

Die Reformation hielt im zweiten Dezennium des 16. Jahrhunderts von Zürich her ihren friedlichen Einzug in die nördlichen Täler Graubündens, die ſüdlichen (das romaniſche Engadin und Münſterthal und die italieniſchen Thalſchaften Bergell, Puſchlav und Miſox des herrſchenden Landes und das ebenfalls italieniſch ſprechende Unterthanenland Veltlin) empfingen die „neue Lehre“, wie die Reformation allgemein genannt wurde, hauptſächlich (z. B. das Engadin) oder ausſchließlich von Süden her, wohin ihre Thäler ſich öffnen, oder weil ſie, wie das Engadin, leichter von Süden als von Norden her zugänglich waren. Dieſer Umſtand bedingte auch die ganz andere Entwickelung der Reformation in den romaniſchen und italieniſchen Thälern. Der unter dem Einfluß der Züricher Reformation ſich vollziehende Abfall von Rom war zugleich ein Germaniſierungsprozeß, denn manche Thalſchaften, in denen bisher romaniſch geſprochen wurde, bekamen von Zürich und andern deutſchen Gegenden her durch die deutſchen Prädikanten, Bibeln und reformierten Schriften auch die deutſche Sprache (z. B. das Prätigau, wo man, nach Campell um 1570 nur noch da romaniſch ſprach, wo ſich der Katholicismus länger erhalten hatte, in Sewis und Serneus).

In Graubünden vollzog ſich die religiöſe und ſoziale Reform unter dem Einfluß der Ilanzer Artikelbriefe v. J. 1524 und 1526 (vide Bd X S. 653 f. Artikel „Komander“). Der 1526 zu Davos gefaßte Beſchluß des Bundestages ſtellte jedem Einwohner, den Regierenden wie den Unterthanen die Wahl des Bekenntniſſes frei. Die Wiedertäufer, welche bereits Unruhe ins Land gebracht hatten, wurden allerdings von der Religionsfreiheit ausgeſchloſſen, die katholiſche und reformierte Konfeſſion aber als gleichberechtigt anerkannt. Hiervon machten nun auch die durch die beginnende Gegenreformation aus Italien vertriebenen Anhänger der Reformation ausgiebigen Gebrauch und ließen ſich in großer Zahl in Chiavenna, im Thale der Adda, im Puſchlav und Bergell nieder; denn bei den proteſtantiſchen Schweizern und Deutſchen fanden ſie wohl Schutz, aber nicht genügendes Auskommen, weil die Unkenntnis der Sprache ihnen dort im Wege ſtand, während ſie hier in ihrer Sprache unterrichten und ſchreiben konnten. Manche benutzten ihr Aſyl auch als Operationsbaſis, um nahe der italieniſchen Grenze, auch fernerhin in ihrer Heimat die römiſche Kirche zu bekämpfen. Zu dieſem Zwecke errichteten ſie Buchdruckereien, von denen die zu Poſchiavo die produktivſte und, und da ſie ſich bald faſt ganz in den Dienſt der Polemik (z. B. Vergerios) gegen Rom ſtellte, von dort aus am heftigſten bekämpfte war. (Vide: die Offizin der Landolfi in Poſchiavo 1549—1650 von J. A. von Sprecher in der Bibliographie und litterar. Chronik der Schweiz. 1879. S. 83 ff. Bolletino storico della Svizzera italiana, Bellinzona 1890. S. 33 f.)

In Mailand, wo es trotz den Verfolgungen immer noch zersprengte Reste der Waldenser gab, hatten auch reformierte Lehren Eingang gefunden. Nachdem aber 1522 Franz Sforza dort eingezogen war, konnte er seine Dankbarkeit gegen den Papst und Karl V. nicht besser beweisen, als durch ein strenges Verbot aller Ketzerei, das unter Trompetenschall am 23. März 1523 verkündet wurde (Archivio storico Lombardo 1876, S. 568). Den flüchtigen „Ketzern" folgte ein Inquisitor, Fra Modesto Scrofeo von Vicenza ins Veltlin nach, machte sich aber hauptsächlich wegen seiner Habgier, „sich seinen Geldbeutel zu füllen", so verhaßt, daß ihn die III Bünde auf Wunsch der Thalbevölkerung des Landes verwiesen (Chronik des Stefano Merlo, Romegialli II, S. 85, Cantu, Como ꝛc S. 100).

Im Veltlin folgten sich Reformation und Gegenreformation auf dem Fuße. Wohl hatte schon 1525 ein Ordensbruder des Augustinerkonventes zu Como, Egidio a Porta, sich in einem Briefe an Zwingli um Rat für seine Bedenken und Zweifel an der bestehenden Religion gewendet (de Porta, Hist. ref. II, 5), eine Volkstradition erzählt sogar, Luther selbst habe bei Anlaß seiner Romreise am Comersee reformatorisch gewirkt (Cantù Rivoluzione della Valtellina S. 6), sicher gab es schon im zweiten Dezennium im Veltlin reformatorisch gesinnte Amtsleute aus den III Bünden (Anhorn, Heil. Wiedergeburt ꝛc. Chur 1630. S. 43), eine größere Bewegung machte sich aber dort erst nach dem Bekanntwerden der Inquisitionsbulle „licet ab initio" 1542 und ihren Begleiterscheinungen bemerkbar, wodurch allen von den Canones der röm. Kirche Abweichenden der Krieg erklärt wurde. Natürlich brachte der Strom der Flüchtlinge, der in die gastlichen rätischen Thäler sich ergoß, auch manche unruhige Köpfe ins Land, welche nicht nur den ängstlichen Hütern der rätischen Orthodoxie, sondern auch den politischen Behörden vielfach Unruhe verursachten. Campell (hist. raet. II, S. 311) ist mit den heterodoxen Ansichten mancher Flüchtlinge natürlich nicht einverstanden, deshalb ist sein Urteil über die „unruhigen Köpfe, die nur zu Zank und Streit geboren schienen", wohl mehr vom Parteimanne der Orthodoxie als vom unparteiischen Historiker, als den er sich sonst ausweist, beeinflußt. Die Häupter der Reformation in den III Bünden hatten schon 1529 einen italienischen Prediger aus dem Veltlin nach Ilanz kommen lassen, um ihn einem Glaubensexamen zu unterwerfen (Comander an Vadian 12. April 1529). Sehr große Aufregung verursachten die wiedertäuferischen Lehren der beiden kalabresischen Mönche, Francesco und Hieronimo, die 1543 nach dem Engadin gekommen waren, aber schon im folgenden Jahre auf der Disputation zu Süs „widerlegt" und des Landes verwiesen wurden. In Chiavenna lebte als Privatlehrer Camillo Renato aus Neapel, der durch seine antitrinitarischen Lehren großen Anstoß erregte und ferner Lelio Socino, der Begründer des Socinianismus. Auf Grund einer von Gallitius für Chiavenna aufgestellten Kirchenordnung wurde den Anhängern heterodoxer Lehren der Aufenthalt unmöglich gemacht. Da sich Camillo Renato widersetzte, wurde er von der rätischen Synode exkommuniziert, Tiziano (über ihn vide Comba, I nostri Protestanti, Firenze 1897, II, S. 479 ff.), der auf seiner Flucht aus Italien nach Chur gekommen war, wurde auf eine Denunziation des Gallitius hin vom Rat zum Spießrutenlaufen verurteilt und des Landes verwiesen, trotzdem er, in die Enge getrieben, seine antitrinitarischen Lehren widerrufen hatte (de Porta, Hist. ref. lib. II, S. 80; Comba, l. c. S. 488). Comba (l. c. S. 299 ff.) bringt auch den übergetretenen Mönch Franciscus Niger aus Bassano in Chiavenna in Zusammenhang mit den Antitrinitariern, während T. Schieß (Rhetia, eine Dichtung aus dem 16. Jahrh. von Fr. Niger aus Bassano. Übersetzt, mit erklär. Anmerk. und einer Einleitung über Leben und Werke des Autors versehen von T. Schieß, Chur, Kantonsschulprogramm 1896/97) ihn einen Anhänger des Franciscus Stancarus aus Mantua in Chiavenna nennt, dessen abweichende Lehren in Bezug auf das Taufsakrament er anfangs teilte, später aber wieder aufgab. Übrigens wichen beide kaum von den Ansichten der Zürcher ab, so daß Comander nicht anstand, sie anzuerkennen. Mainardo, der seit 1539 an der Spitze der protestantischen Gemeinde zu Chiavenna stand, war streng orthodox und nur zu leicht geneigt, andere der Heterodoxie zu zeihen. (Vgl. auch de Port, l. c. lib. II; Trechsel, Die prot. Antitrinitarier vor F. Socinus, II. Bd.) Wenn es wirklich F. Niger gewesen sein sollte, der unter dem Namen „il Nero" als Teilnehmer des Wiedertäuferkonzils in Venedig 1550 genannt wird, dann — meint Schieß l. c. S. 22 — nahm er daran nur als Gegner teil, da er auch fortan sich eng an die Züricher hielt und unbehelligt in den III Bünden blieb. Im Gegensatz zu den genannten „unruhigen Köpfen" erfreuten sich unter den flüchtigen Italienern namentlich Augustin Mainardo aus Piemont, Hieron. Zanchi von Bergamo (gest. 1590 als Professor in Heidelberg), Barthol. Maturo von Cremona, der

venetianiſche Graf Uliſſes von Martinengo, Giulio delle Rovere von Mailand, Scipio Calandrino aus Lucca, Scipio Lentulo aus Neapel und P. P. Vergerio, gew. Biſchof von Capo d'Iſtria (der den Übereifer der Vertreter der rätiſchen Orthodoxie gelegentlich in ſeine Schranken wies) großen Anſehens beim Volk, bei den Beamten und den Häuptern der rätiſchen Reformation.

Den italieniſchen Flüchtlingen im Veltlin hatten die III Bünde anfänglich das Predigen unterſagt und bloß den Aufenthalt geſtattet. 1538 erlaubte aber der Bundestag auf Verwenden des Hercules Salis und Paulus Mascranicus hin ihnen und allen Glaubensgenoſſen in Chiavenna die freie Predigt des Evangeliums. (Die genaue Quellenangabe der Urkunden ꝛc. in C. Camenisch, Carlo Borromeo und die Gegenref. im Veltlin ꝛc. Chur 1901, worauf auch für die folg. Daten verwieſen ſei.) 1544 erfolgte ein neuer Erlaß zu Gunſten der proteſtantiſchen Lehrer und Prädikanten, welche aber auf privatem Wege bezahlt werden mußten. Die Flüchtlinge wurden neuerdings des Schutzes verſichert, mußten aber wegen allfälliger Vergehen und Irrlehren den Amtsleuten eine Kaution leiſten (ähnliche prophylaktiſche Verordnungen betr. der Unruhigen waren ſchon 1537 erlaſſen worden). Die III Bünde, in der Mehrheit proteſtantiſch, unterſtützten fortan auch aus politiſchen Gründen die Reformation im Veltlin, um dort den ſpaniſch-öſterreichiſchen Einfluß zu mindern und die Veltliner deſto enger an ſich zu ketten. So wurden auch für die Bündner die Unterthanenländer zum Anlaß des religiöſen Bruderzwiſtes, wie bei den Eidgenoſſen (Kappelerkriege), während bis dahin der Glaubenshaß in Graubünden unbekannt geweſen war. Zu Gunſten des „alten Glaubens" im Veltlin verbinden ſich jetzt die katholiſch gebliebenen oder unter dem Einfluß der Jeſuiten, Borromeos u. a. wieder katholiſch gewordenen Bündner (hauptſächl. im obern Bund) mit den katholiſchen Orten der Schweiz und durch dieſe mit Öſterreich-Mailand.

Die politiſchen und religiöſen Gegenſätze zwiſchen den Bünden und den Veltlinern wurden zudem immer größer. Die Begeiſterung, mit der die Veltliner 1512 die III Bünde empfangen hatten, war durch mannigfache Beamtenwillkür, Aufhebung von wirklichen oder vermeintlichen Rechten, hohe Bußen u. ſ. w. bei den Veltlinern der Unzufriedenheit gewichen und in den katholiſch gebliebenen oder durch die Gegenreformation wieder gewonnenen wurde namentlich von Mailand aus der Haß gegen die ketzeriſchen „Herren" geſchürt, „die ihnen ihre Religion nehmen wollten". Schwer empfanden ſie die Beſtimmung vom 14. April 1545, daß „die Papiſten keine ausländiſchen Prediger haben durften"; denn ihre eignen Prieſter ſtanden auf einer bedenklich niedern Stufe und waren zudem wenig zahlreich (Romegialli l. c. vol. II, S. 84). Viele Pfründen wurden nicht einmal durch Vikare beſorgt (der Erzprieſter Salis in Sondrio z. B. genoß vier Pfründen, hatte aber keinen Vikar) und ſo fanden die eifrigen Prädikanten bald viele Zuhörer. 1547 erfolgte der erſte ernſte Zuſammenſtoß zwiſchen Katholiken und Proteſtanten, weil in der Kirche zu Gaspano Heiligenbilder (wahrſcheinlich von einem jungen Parravicini, der in Zürich ſtudierte) zerſtört worden waren. Dies benutzten die Katholiken, um vom Bundestag zu verlangen, daß kein flüchtiger Proteſtant länger als drei Tage ſich im Veltlin aufhalten dürfe, wurden aber abgewieſen. Trotzdem verließen damals viele Proteſtanten das Veltlin und ſuchten Zuflucht in Genf. 1550 kam der Inquiſitor Ghislerio (der ſpätere Pius V.) nach Morbegno, konfiszierte proteſtantiſche Schriften und wagte ſogar den Churer Biſchof vor ſein Tribunal zu citieren, worauf dieſer ſelbſt ſeine Wegweiſung veranlaßte.

1551 plante — nach einem Gerüchte — auch Öſterreich-Spanien, begünſtigt durch die Lage der Dinge in Deutſchland, einen Einfall ins Veltlin, die Lage der dortigen Proteſtanten ſchien ganz böſe zu ſein, da wurde Moritz von Sachſen auch ihr Retter; vier Monate nach dem Paſſauer Vertrage erhielten ſie ein neues Toleranzedikt, das trotz päpſtlicher und ſpaniſcher Proteſte in Kraft blieb.

Bald machten wieder „unruhige Köpfe" durch ihre Lehren und Vergerio durch ſein ſelbſtherrliches Auftreten, Einſetzen und Abſetzen von Pfarrern ohne Begrüßung der Synode, dieſer wieder große Sorgen. Um den dogmatiſchen Kontroverſen fortan den Riegel zu ſchieben, ſetzte 1552 die Synode die Confessio raetica auf, welche 1553, nachdem Vergerio, der ſie bekämpfte, das Land verlaſſen hatte, auch von den Italienern angenommen wurde. Nun folgten diplomatiſche Feldzüge des Papſtes und Öſterreich-Spaniens in die III Bünde, um von dieſen bald durch Drohungen bald mit Hilfe von freundlichen Worten und Handelsvergünſtigungen im Wettſtreit mit Frankreich ein Bündnis (der Päſſe und Söldner wegen) und die Erlaubnis zur Einführung der Inquiſition im Veltlin zu erhalten. Als dies mißlang, ſandte Rom die Kapuziner, die denn auch alsbald den Kreuzzug gegen die ketzeriſchen Landesherren predigten und 1556 einen blutigen

Überfall der Protestanten zu Teglio bewirkten. An der Landesgrenze lauerten Beauftragte der Inquisition auf Prädikanten und ketzerische Laien, die sich dem mailändischen Gebiete nahten, überfielen sie und schleppten sie nach Mailand und Rom. Protestantischen Kaufleuten aus den III Bünden und dem Veltlin nahm die Inquisition die Waren weg. 1557 wurde das Toleranzedikt erneuert und ausdrücklich die völlige Gleichberechtigung beider Konfessionen bestätigt. Daß man protestantischerseits auch gewillt war, diese zu respektieren, bewies 1558 die rätische Synode, an die die Prädikanten im Veltlin das Ansuchen gestellt hatten, sie möchte sich beim Bundestag für Abschaffung der Messe im Veltlin verwenden, was sie aber zurückwies. Auch Paolo Sarpi (**Breve Relazione di Valtellina, Verona** 1758) rühmt die Unparteilichkeit der protestantischen Amtsleute: Der Protestant Anton Salis — erzählte er — habe die Katholischen sogar gezwungen, bei ihrem Priester zu beichten und diesem zu gehorchen. Gegen Ende des fünften Jahrzehnts setzen sich im Veltlin auch die Jesuiten fest. Bobadilla kam mit zwölf Genossen nach Ponte, wo ihnen der Ritter Quadrio ein Heim bot. Oft ausgewiesen, sind sie doch immer wieder da und finden fortan einen festen Hinterhalt an den katholischen Bündner Oberländern.

Alle aber, welche bisher der Unterdrückung des Protestantismus im Veltlin sich geweiht hatten, überragt weit der „Held der Gegenreformation", der Mailänder Kardinalerzbischof Carlo Borromeo, dessen Einfluß mit seiner Inthronisierung als Erzbischof von Mailand (1560) sich auch im Veltlin von Tag zu Tag steigend geltend machte. Nach Cantù (**Rivoluzione**, S. 28) war schon die Einführung der Jesuiten im Veltlin sein Werk.

Während die Reformation von außen immer mehr bedroht wurde, begannen in ihrem Innern neuerdings Glaubensstreitigkeiten, an denen der aus Tübingen auf kurze Zeit nach Graubünden zurückgekehrte Vergerio nicht unbeteiligt war, der sich inzwischen zum lutherischen Anwalt in der Schweiz gemacht hatte und durch seine Agitation den Frieden störte. Auch Schwenkfeldische Lehren drangen ins Land ein.

Die Zahl der Protestanten hatte bisher im Veltlin beständig zugenommen, aber auch der Eifer Roms, sie zu vernichten, der namentlich von Mailand aus entflammt wurde; 1564 verlangte König Philipp II. von den III Bünden die Auslieferung der „Ketzer", wurde aber abgewiesen, worauf wiederum handeltreibende Bündner von der Inquisition in Italien ergriffen und beraubt wurden. Ein eifriger Parteigänger des Papstes war in Graubünden Johann von Planta, Herr zu Räzüns, der sich aber durch seinen „Bullenhandel" auch bei den katholischen Bündnern verhaßt machte und seinen „Landesverrat" mit dem Tode büßte. (Vgl. M. Valaer, Johann von Planta ꝛc. Zürich, Schultheß 1888.)

Das 1579 gestiftete Kollegium Helveticum in Mailand, ein Werk Borromeos, hatte nicht am wenigsten zum Zwecke, das Veltlin mit jungen Priestern zu versehen. Die III Bünde erneuerten aber das Verbot der fremden Priester und so blieb ihnen vorderhand noch das Veltlin verschlossen.

Als ein wirksames Mittel sahen auch die Männer der Reorganisation der römischen Kirche die geistlichen Visitationen an. Seit 1532 hatte das Veltlin keinen Visitator mehr gesehen. Bei dem Widerstand der III Bünde gegen das Konzil zu Trient und seine Beschlüsse konnte der Bischof von Como im Veltlin nichts ausrichten. Giovanni Francesco Bonhomini (Buonomi), vom Papste zum Visitator des Bistums Como ernannt, drang 1578 mit List ins Veltlin ein, indem er die Bündner bat, ihm seines Podagra wegen eine Kur in den warmen Bädern zu Bormio zu gestatten. Von den Amtsleuten als „Gast" freundlich aufgenommen, begnügte er sich zuerst damit, die Dinge kennen zu lernen und darüber an Borromeo zu schreiben. Auf der Rückreise ließ er alle Rücksichten fallen, predigte, firmte und dispensierte, las Messe und examinierte die Priester, die er anfangs am meisten fürchtete, weil er ihren Lebenswandel tadeln und strafen mußte. In Bezug auf die Ketzer hat er keine großen Hoffnungen. (Die sehr interessanten Visitationsberichte sind in der **Ambrosiana** in Mailand und Rom. Genaue Quellenangaben siehe bei Steffens u. Reinhardt, Nuntiaturberichte, Solothurn 1906, I, S. 133 ff.).

1580 betrat Borromeo selbst unter dem Scheine einer Pilgerfahrt das Veltlin und wurde nach eigener Aussage auch von den protestantischen Amtsleuten ehrenvoll empfangen, konnte aber hier direkt nichts ausrichten; hingegen erreichte er um so mehr auf seinen Reisen nach Disentis (August 1581) und ins Misox (Herbst 1583), wo er „Ketzer durch seinen bloßen Anblick bekehrte" und andere als „Hexen" auf den Scheiterhaufen brachte (alles Nähere hierüber siehe bei Camenisch, Carlo Borromeo l. c., S. 124—139).

Eine weitere Visitationsreise im Veltlin unternahm 1589 Feliciano Ninguarda, Bischof von Como, dem, als einem Landeskinde, die Bünde die pastorale Wirksamkeit im Addatale

nicht verbieten konnten. (Seine Berichte sind publiziert in den Atti della visita pastorale Diocesana pubbl. per cura della società storica comense, Como 1892—94). Das Mailänder Kapitulat von 1639 verschaffte dann dem Bischof zu Como die unbedingte Vollmacht zu geistlichen Visitationen und zur Vollziehung päpstlicher Bullen.

Mit der Reformation und Gegenreformation im Veltlin eng verwachsen ist das Schicksal der Landesschule zu Sondrio, welche die III Bünde nach dem Muster der Zürcher Schulordnung einrichteten, mit der sie einerseits eine Annäherung der Regierenden und der Unterthanen bezweckten und anderseits das Bildungsniveau heben und der scholastisch-klerikalen Erziehung eine mehr humanistische entgegensetzen wollten. Diese Schule ist wahrscheinlich die erste Simultanschule, die errichtet wurde; denn sie sollte von katholischen und protestantischen Kindern der Bündner und Veltliner zugleich besucht und nur der Religionsunterricht sollte separat erteilt werden. Nach mehreren Anläufen wurde 1582 vom Bundestage zu Davos beschlossen, daß die Einkünfte der säkularisierten Propstei zu Teglio dafür verwendet werden sollten; allein von Mailand aus wurde das Werk so lange bekämpft, bis die Schule 1585 nach Chur verlegt wurde. Ein geplanter bewaffneter Einfall ins Veltlin (1584) zur Unterdrückung der „Ketzer und der Ketzerschule" von Mailand aus, an dessen Zustandekommen Carlo Borromeo (gest. 3. Nov. 1584) nicht unschuldig gewesen war, wurde verraten und hatte nicht das erwünschte blutige Resultat. Später erscheint in den Bündner Akten zwar noch oft eine „Schul zu Sonders" (Sondrio), allein der Einfall, den die Spanier 1621 ins Veltlin machten und der 600 Protestanten das Leben kostete (Veltlinermord), vernichtete mit der Bündnerherrschaft auch ihre Schule. (Die Quellen zu dieser interessanten Schulgeschichte, zum Aufruhr ꝛc. sind angegeben in C. Camenisch, C. Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin mit besonderer Berücksichtigung der Landesschule zu Sondrio, S. 141—233 und Beilagen.)

Die Kämpfe der „Bündnerwirren", die sich meist um den Besitz des Veltlins drehten, gehören der politischen Geschichte an und können nur im Rahmen der Geschichte des 30jährigen Krieges betrachtet werden. Allerdings ist der Fortschritt oder Rückschritt der Reformation im Veltlin, ihr Sein oder Nichtsein eng damit verknüpft. Diese endlosen, bald offenen bald geheimen Kämpfe und Intriguen können hier aber keinen Platz finden; hingegen sei auf die wichtigsten Wendepunkte noch kurz hingedeutet.

Nachdem die Bündner nach dem „Veltlinermord" ihre Unterthanenländer 19 Jahre lang mit den Waffen in der Hand oder mit Hilfe der Diplomatie ohne Erfolg zurückzuerhalten gestrebt hatten, brachte sie das Mailänder Kapitulat 1639 wieder in deren Besitz, allein die Ausübung der reformierten Religion wurde allen Einwohnern verboten. Die bündnerischen Amtsleute, die nicht katholisch waren, durften sich dort zwar während ihrer Amtsdauer und diejenigen protestantischen Bündner, welche Güter im Veltlin hatten, zur Zeit der Ernte drei Monate aufhalten, aber keine Prediger halten. Wurden diesen allein geduldeten Protestanten im Veltlin Kinder geboren, so mußten sie katholisch getauft, oder die Taufe mußte außerhalb des Veltlins vollzogen werden.

Das jus circa sacra der Bündner im Veltlin war damit verloren und alle Anstrengungen, mit Hilfe Englands und Preußens später günstigere Bestimmungen von Oesterreich-Spanien zu erreichen, waren vergebens. Manchmal ließ die Härte in der Ausübung der Artikel nach, allein immer wiederum hören wir von Austreibung der Protestanten und die Parteikämpfe und Familienzwiste, welche die Bündnergeschichte des 18. Jahrhunderts füllen, waren auch nicht dazu angethan, sie gegenüber den Kirchenfürsten in Mailand und Como zu schützen. Einzig das Toleranzedikt Josephs II. brachte ihnen vorübergehende Duldung, ohne aber diese und die ihr verwandte Emigrantenfrage, die seit längerer Zeit die Gemüter erregte, zu lösen. Gerade zur Zeit, da der Kaiser in Wien, als Schiedsrichter in der Ausweisungsfrage der Protestanten im Veltlin diesen beruhigende Zusicherungen zukommen ließ, rückte Napoleon in Mailand ein und im folgenden Jahre 1797 schlug er das Veltlin zur Cisalpinischen Republik. Die Bündner hatten dort nichts mehr zu sagen, das Veltlin teilte fortan die Geschicke Oberitaliens. **C. Camenisch.**

**Venantius Fortunatus** s. Fortunatus Bd VI S. 131.

**Venatorius,** Thomas, gest. 1551. — Will-Nopitsch, Nürnbergisches Gelehrtenlexikon; J. C. E. Schwarz, Thomas Venatorius und die Anfänge der protestantischen Ethik, ThStK 1850, S. 79 ff.; Th. Kolde, Th. Venatorius, sein Leben und seine litterarische Thätigkeit. Beitr. zur bayer. KG XIII, 97 ff. 157 ff.

Thomas Venatorius (eigentlich Gechauf, daneben wird er auch Jäger genannt), wurde ca. 1488 in Nürnberg geboren. Seine weitgehende humanistische Bildung wird er

hauptsächlich in Italien, wahrscheinlich in Padua erworben haben (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 176 Anm. 5). Die immer wiederholte Behauptung, daß er Dominikaner gewesen sei, beruht auf falsch gelesenen Briefstellen (ebd. S. 98 ff). Im Jahre 1519, in dem er als Frühmesser in Kornburg bei Nürnberg erwähnt wird, galt er schon als angesehener Humanist und war ein begeisterter Verehrer Reuchlins, bald auch Luthers. Im Sommer 1522 wurde er als Prediger an das Neue Spital nach Nürnberg berufen. Dort ist er, von 1533 an als Prediger an der Jakobskirche, abgesehen von einem halbjährigen Aufenthalte in Rothenburg o. d. Tauber, wo er im Sommer 1544 die Reformation des dortigen Kirchenwesens einleitete, sein Leben lang geblieben. Seine wissenschaftlichen Interessen waren sehr vielseitige. Sie erstreckten sich auch unter dem Einfluß des Astronomen Joh. Schöner auf die Mathematik, aber in erster Linie war er nach Richtung und zeitweise auch Lebensführung (ebd. 177. 193 f.) trotz seiner zahlreichen und wertvollen theologischen Arbeiten Humanist. Im vertrautesten Verkehr stand er mit Wilibald Pirckheimer, auch dann noch, als dieser mit Andreas Osiander, Wenzeslaus Link und den anderen evangelischen Geistlichen zerfallen war, ja ihm wurde die Ordnung des Nachlasses des großen Gelehrten übertragen. Wir kennen von Venatorius nicht wenige lateinische Gedichte und Verse, mit denen er die Werke der Freunde Eobanus Hesse, Joach. Camerarius, Andreas Althamer, Vincentius Obsopoeus und anderer zierte, auch mehrere humanistische Gelegenheitsschriften, seinen Draco mysticus sive venatio, Nürnberg 1530, seine Querela Ditis (1532) und den auch hierher gehörenden Catechismus minor. Hoc est de instituenda iuventute in fide Christiana, Nürnberg 1535, eine für die Nürnberger lateinische Schule gedachte humanistische Katechismusbearbeitung, die dadurch veranlaßt sein wird, daß ihm im Jahre 1534 das städtische Schulwesen unterstellt worden war (Th. Kolde a. a. O. S. 173), wertvoller sind jedoch seine Editionsarbeiten. So gab er aus dem Nachlasse Pirckheimers dessen lateinische Übersetzung von Xenophons Hellenika (1532) und selbstständig *Αριστοφάνους Πλοῦτος*. Aristophanis facetissimi Comici Plutos interprete Thoma Venatorio. 1531 heraus, und das größte Verdienst nach dieser Seite hat er sich vielleicht durch die erste Druckausgabe der Werke des Archimedes mit der Übersetzung des Jacob von Cremona und dem Kommentar des Eutokios von Askalon erworben (ebd. S. 178).

Seine erste selbstständige theologische Schrift sind seine Axiomata quaedam rerum christianarum (1526), eine für einen Priester aus der Diöcese Brixen zusammengestellte, treffliche Aneinanderreihung der Hauptsätze evangelischer Lehre. In ihnen vertritt er schon ganz im Sinne Luthers, nur prägnanter in der Form, einen Gedanken, der uns dann in allen seinen theologischen Schriften wieder begegnet, nämlich die bleibende Bedeutung der Taufe, des divini erga nos favoris testimonium ... quasi ancora (ad quam divinae misericordiae promissiones expectantes) securi et laeti confugimus. Als erster unter den Nürnberger Geistlichen weist er darin auch alle von Luther abweichenden Erklärungsversuche der Abendmahlsworte von Carlstadt, Oekolampad und Zwingli mit großer Bestimmtheit zurück. Gegen die Wiedertäufer, speziell gegen die Behauptung, daß der Glaube nicht in den Kindern sei, schrieb er seine Pirckheimer gewidmete Schrift Pro baptismo et fide parvulorum 1527. Eine rein erbauliche Schrift, die den Beweis liefert, wie einfach und kindlich fromm der gelehrte Humanist reden konnte, ist „Ein kurz Unterricht den sterbenden Menschen ganz tröstlich" (1527). An ihr fand Luther, der den Verf. damals noch gar nicht gekannt zu haben scheint, so großes Gefallen, daß er sie mit einer lobpreisenden Vorrede (L. W. EA 63, 284) neu herausgab, und sie ist auch später noch mehrfach herausgegeben und in ähnliche Trostbüchlein aufgenommen worden (Th. Kolde a. a. O. S. 118 f.). Daß Venatorius aber noch heute in der Geschichte der Theologie mit Ehren genannt wird, verdankt er seinem großen Werke De virtute Christiana libri tres. Norinbergae XXIX. Von dem Grundgedanken ausgehend, Christianorum virtus est fides und dem daraus gefolgerten Satze proprium Christianae philosophiae credere (voco autem summam philosophiae Christi, virtutem fidei, hoc est, fidem quae operatur per dilectionem, ut ait Apostolus. Quae virtus, quid est aliud quam quidem impellentis spiritus sancti impetus ad recte sentiendum primum de deo ipso, deinde et ad recte agendum cum proximo.) p. 7$^{b}$ giebt er eine umfassende Tugend- und Pflichtenlehre (vgl. dazu Schwarz a. a. O. S. 79 ff. u. E. Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik, Leipzig 1893 II, 88 ff.) wodurch er der eigentliche Anfänger der protestantischen Ethik wurde (vgl. auch den Art. Ethik Bd V, 548, 53 wo aber der Einfluß der Schule Melanchthons überschätzt wird). Daß dieses Buch keinen Einfluß ausgeübt hat, lag kaum in der von Späteren (z. B. Schwarz, danach von Sieffert im Art. Ethik) darin

gefundenen Hinneigung zum Osiandrismus, von dem man damals noch nichts wußte, sondern vielmehr darin, daß neben dem, was von Wittenberg ausging, gelehrte theologische Arbeiten namentlich von Lutheranern überhaupt recht wenig Beachtung fanden. — Ohne eigentliche Polemik, unter Vermeidung aller „Zanklehre — denn wo man viel zankt, verleurt man oft die Wahrheit" —, aber doch um den vielen Irrtümern über Taufe und Abendmahl entgegen zu treten, behandelt Venatorius die Sakramentslehre, oder was von beiden Sakramenten zu hoffen sei, in der Schrift. „Ein kurtze vnterrichtung von beyden sacramenten, dem Tauff vnd Nachtmal Christi:" Nürnberg 1530 (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 161 ff.). Auf derselben Stufe wie die schöne Trostschrift vom Jahre 1527 steht seine „Ermanung zum Creutz in der zeyt der verfolgung", die er Ende September 1530 wohl im Hinblick auf die bevorstehende, den Evangelischen drohende Entscheidung des Augsburger Reichstags ausgehen ließ (ebd. S. 165 f.). Aus einer Art von exegetischen Vorträgen, wie sie damals in Süddeutschland öfter vorkamen, wird eine Schrift erwachsen sein, die im September 1533 herauskam: In divi Pauli apostoli priorem ad Timotheum epistolam distributiones XX (Basilae 1533). Es sind sich lose an den Text anschließende Auslassungen mehr dogmatischer als exegetischer Natur, die seiner Ethik an die Seite treten. Nach Will-Noptitsch Nürnberger Gelehrten-Lexikon soll er noch zwei, wie es scheint, heute verschollene exegetische Schriften verfaßt haben, eine dem Rothenburger Rat gewidmete In Psalmum CIII et CIV brevis enarratio 1548 und eine solche In Psalmum LXXXIX aus demselben Jahre, die dem Heilsbronner Abt Joh. Wirsing zugeeignet worden wäre. —

Mehrfach finden wir seinen Namen unter offiziellen Veröffentlichungen der Nürnberger Geistlichkeit, so unter dem Nürnberger Ratschlag von 1524, unter der Schrift gegen den Passauer Domherrn Rupprecht von Mosham 1539 u. s. w., und in dem von Osiander angeregten Streite über die offene Schuld wollte er gegen diesen durch Propositiones auftreten, die jedoch auf Luthers Veranlassung ungedruckt blieben (Th. Kolde a. a. O. S. 170 f.), aber obwohl er die anderen Geistlichen der Stadt, auch Osiander an Gelehrsamkeit weit überragte, hat er eine führende Stelle im Leben der Nürnberger Kirche nie eingenommen. Er war und blieb der Gelehrte, der auch an der Polemik keine Freude hatte. Nur eine regelrechte Streitschrift hat er geschrieben. Als sein Landsmann Joh. Haner (s. d. A. Bd VII S. 400 ff.) seine gegen die evangelische Rechtfertigungslehre gerichtete Schrift Prophetia vetus ac nova, hoc est vera scripturae interpretatio. De syncera cognitione. Lipsiae 1534 hatte ausgehen lassen, in der Venatorius auch eine Schmähung seiner Vaterstadt und ihres Kirchenwesens sah, schrieb er De sola fide iustificante nos in oculis Dei, ad Joh. Hanerum epistola apologetica. Norimbergae 1534. Seine letzten Jahre fielen in die Zeit des Interims, dem er anfangs mit den übrigen Geistlichen widersprochen hatte, während er bei den späteren Verhandlungen nicht mehr erwähnt wird. Er starb als der letzte wirkliche Humanist unter der Nürnberger Geistlichkeit am 4. Februar 1551. **Theodor Kolde.**

**Venema**, Hermannus, gest. 1787. — H. Cannegieter, Programma fun. Herm. Venema, Fran. 1787; J. H. Verschuir, Elogium Herm. Venema, Fran. 1787 (Holl. Uebersetzung mit Anmerkungen von K. Bakker, „Lofrede op Herman Venema", Amst. 1801); Das neue gelehrte Europa, XIX, 535—565; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, III, 489—496; Chr. Sepp, Joh. Stinstra en zijn tijd, Amst. 1865 passim; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, Leeuwarden 1889, II, 399—407.

Harm oder Hermannus Venema wurde 1697 zu Wildervank (Prov. Groningen) von wohlhabenden Eltern geboren. In Groningen genoß er den Unterricht, der ihn für die Universität vorbereitete, und von 1711—1714 war er dort als Student eingeschrieben. Der Niedergang der Groninger Akademie trieb ihn nach Franeker, wo er am 12. September 1714 eingeschrieben wurde und den Unterricht unter anderen von Alb. Schultens, den Vitringas Vater und Sohn und Joh. von der Waeijen dem Sohn genoß. Besonders die beiden Vitringas haben sowohl auf seine theologische Bildung wie auf seine in mancher Hinsicht freiere Geistesrichtung großen Einfluß ausgeübt. Unter dem jüngeren Vitringa hielt er in den Jahren 1717 und 1718 zwei Disputationen. September 1718 bestand er sein Doktorexamen in Theologie und bald darauf vor der Classis von Franeker sein Proponentsexamen, worauf er am 12. Februar 1719 Prediger zu Dronrijp bei Franeker wurde. Nach dem Tode von Vitringa dem Jüng. wurde er als dessen Nachfolger zum Professor in Franeker ernannt, während er bald darauf auch dessen Wittwe heiratete. Am 22. März 1724 hat er sein Professorat mit einer Rede De zelo veritatis et

pietatis genuino et charitatis pleno (Fran. 1724) angetreten. An demſelben Tage wurde er auch zum Doct. theol. promoviert. — Fünfzig Jahre lang war er eine Zierde der Franeker Akademie. Auf viele ſeiner Schüler übte er großen Einfluß aus. Aus dem Ausland zog er viele Studenten zu ſeinen Vorleſungen. Beſonders Ungarn kamen, um ihn zu hören, und ſelbſt Nichttheologen wohnten ſeinen Vorleſungen bei. Im Jahre 1774 wurde er auf ſein eigenes Erſuchen vom Kuratorium emeritiert. Aus freiem Antrieb verlieh es ihm den Rang und Titel eines Prof. honor. und ließ ihn in dem Genuß ſeines vollen Gehaltes. Er ließ ſich zu Leeuwarden nieder, wo er am 25. Mai 1787 ſtarb. Seine Frau Anna Sophia Sydzes (Sixti) war ſchon 1767 geſtorben, während auch verſchiedene Kinder ihm im Tode vorausgegangen waren. Nur eine Tochter überlebte ihn. In Franeker in der Großen Kirche wurde er begraben.

Unter den niederländiſchen Theologen nimmt Venema einen der erſten Plätze ein. Chr. Sepp nennt ihn ſelbſt „den größten Gelehrten des 18. Jahrhunderts". Er war äußerſt ſcharfſinnig; ein tüchtiger Kenner der orientaliſchen Sprachen und des Griechiſchen, außergewöhnlich beleſen und vor allem mit einer ungewöhnlichen Kenntnis der Kirchenväter und der Werke der Scholaſtiker ausgerüſtet. Dabei unterſtützte ihn ein vorzügliches Gedächtnis. Als Exeget, beſonders des Alten Teſtaments, machte er ſich einen großen Namen und blieb er hinter Vitringa d. Ält. nicht zurück. Seine exegetiſchen Werke zeichnen ſich durch Klarheit, unbefangenes Urteil, ſelbſtſtändige Unterſuchung, große Wahrheitsliebe und beſonders durch Sprachkenntnis und das Eindringen in Gang und Verband der Gedanken des Schreibers aus. Sein exegetiſches Hauptwerk iſt ſein Commentarius in Psalmos, 6 vol. (1762—66). Über prophetiſche Schriften gab er u. a. aus: Dissertationes ad vaticinia Danielis emblematica (1745), Commentarius ad librum prophetiarum Jeremiae, 2 vol. (1765), Sermones vice Commentarii ad librum prophet. Zachariae (1787), Lectiones academicae ad Ezechiëlem (cura J. K. Verschuir 1790), Commentarius in prophet. Maliachiae (ed. I$^a$, 1788). — Als Kanzelredner zeichnete er, der 1729 auch zum Univerſitätsprediger ernannt worden war, ſich nicht aus. Sein Stil war, ſowohl im Latein als im Holländiſchen, alles weniger wie gefällig, eher rauh, dann und wann ſogar nachläſſig. Jedoch hat er als Prediger ſich das Verdienſt erworben, daß er durch ſeine einfache und deutliche Texterklärung in die Predigtweiſe ſeiner Tage, die ſehr langweilig und allegoriſierend war, eine Verbeſſerung brachte. — Für ſeine Zeit verdienſtlich war auch, was Venema in ſeinen Institutiones hist. ecclesiasticae V. ac N. Testamenti (7 tom. Lugd. Bat. et Leov. 1777—1783) lieferte. In dieſem Werke zeigte er ſich als ein ſelbſtſtändiger, wahrheitsliebender Gelehrter, der mit Vorliebe Quellenſtudien trieb, ſich vor der Kritik nicht ſcheute und durch kein Vorurteil leiten ließ, und der ſich beſonders durch gründliche Gelehrtheit, Klarheit des Urteils und tiefe Einſicht auszeichnete. Den Unterricht in der Kirchengeſchichte gab er ſichtlich mit großem Intereſſe, und, wie er ſelbſt in der Vorrede ſeiner Institutiones (dortſelbſt I, p. 5) ſagt, „non sine aliquo adplausu et fructu."

Venema wurde zu den Coccejanern gerechnet, ging jedoch ſeinen eigenen Weg. Seine Theologie baute er auf zwei Prinzipien auf: die Vernunft und die hl. Schrift. Er drang jedoch ſeine Meinung niemand auf und war in ſeinem Urteil über andere ſehr milde und verträglich, ſowie er ſich im Umgang mit andern ſtets liebenswürdig und einfach erwies. Er wurde als das Haupt der Toleranten angeſehen und einige ſeiner Schüler und Geiſtesverwandten gingen in ihrer Toleranz ſo weit, daß ſie gegenüber allen vertragſam waren, abgeſehen von der kirchlichen Orthodoxie. Er war der einzige niederländiſche Profeſſor, der für den ſocianiſcher Irrlehren beſchuldigten Mennonitenprediger Joh. Stinſtra Partei zu nehmen wagte. Kein Wunder, daß auch Venema ſelbſt der Irrlehre beſchuldigt wurde. Wirklich war er u. a. hinſichtlich der Lehre von der menſchlichen Ohnmacht und der göttlichen Prädeſtination auch nicht durchaus in Übereinſtimmung mit der Lehre der Kirche. Gegen den Groninger Profeſſor Ant. Drieſſen, von dem es übrigens bekannt iſt, daß er überall Ketzereien ſuchte und fand, und der von ſtreitſüchtigem Charakter war, mußte er ſich ſchon früh verteidigen, da dieſer ihn der Heterodoxie beſchuldigt und ſelbſt bei der Synode von Gröningen angeklagt hatte. Auf würdige Weiſe antwortete er in „Korte Verdediging van syne Eere en Leere" (Leeuwarden und Harlingen 1735), worin er ſeine Anſichten über den Bund der Werke, die Zurechnung von Adams Sünde, den aktiven und paſſiven Gehorſam von Jeſus Chriſtus und die Prädeſtination auseinanderſetzte. Drieſſen hielt ſeine Beſchuldigung aufrecht und Venema ſchrieb darauf: „Justa cum viro clar. Ant. Driessenio expostulatio (Fran. 1736). Das Vertrauen

der Orthodoxen genoß Venema jedoch nicht und hat er niemals gewinnen können. Er fand jedoch einen mächtigen Beschützer in dem Statthalter Prinz Wilhelm IV. Nach dessen Tode besonders fuhr man fort, Venema des Socianismus und Arminianismus zu beschuldigen. Infolge davon sah er sich genötigt, sich in seinen Exercitationes de Christi vera divinitate (Leov. 1755) zu verteidigen. Diese Schrift, aber vor allem der stets zunehmende Drang Vieler sich von den Banden der reformierten Lehre zu lösen, bewirkte, daß Venema fernerhin seine Arbeit ungestört fortsetzen konnte, auch während seines Lebensabends bis zu seinem Tode hin thätig. S. D. van Veen.

**Venezuela.** — Litteratur. T. C. Dawson, The South-Amer. Republics, 2. Bd; José Gil Fortoul, Hist. constit. de Venezuela (1907); W. Sievers, Venezuela (1888); derſ., Südamerika, 1903.

Die Unabhängigkeit des Landes von Spanien wurde thatsächlich im Jahre 1823 errungen; aber es blieb dasselbe längere Zeit ein besonderer Teil der vereinigten Republik, welche auch Columbia und Ecuador umfaßte. Erst (1829) 1830 kam es durch Aufhebung dieser Union zu dem selbstständigen Staate Venezuela, welcher allerdings durch eine große Zahl von Bürgerkriegen in seinen Kulturfortschritten immer aufs neue gehemmt wurde. So gelangte er denn auch — seit 1864 die „Vereinigten Staaten von Venezuela" — bei einer Raumfläche von 1 533 000 qkm nur zu einer Bewohnerzahl von 2,6 Millionen (um 1830 allerdings nur etwa 750 000). Der Abstammung nach bilden auch hier die Mischlinge (Mestizen, Mulatten, Zambos) die große Mehrheit, wohl über 65%, während die rein weiße Bevölkerung zu kaum 10% geschätzt wird. Neger erhielten sich aus der Zeit der Sklaverei (aufgehoben im Jahre 1833) wohl 120 000, während man noch 325 000 Indianer annimmt, von welchen aber etwa 270 000 zivilisiert sind. Fast die gesamte Bewohnerschaft gehört der katholischen Kirche an, deren Religion in der Verfassung Venezuelas von 1831 als die des Staates erklärt ist, jedoch unter Gewährung freier Kultusausübung für Andersgläubige.

Die römisch-katholische Kirche wurde hier ziemlich spät organisiert. Denn erst 1637 wurde Caracas der Sitz des Bistums (Sti. Jakobi de Venezuela) für das ganze Land, nachdem dieses bis dahin von Coro aus (am Golf von Maracaibo) geistlich verwaltet war. Im Jahre 1803 wurde Caracas Hauptstadt der neu geordneten Kirchenprovinz (Metropolitansitz), welcher vier Suffraganbistümer unterstehen: Es sind Barquisimeto, im Jahre 1847 als Diöcese gegründet und 1868 mit einem Bischof besetzt; Calabozo, seit 1863 Diöcese, in welche 1881 ein Bischof eingeführt wurde; Sto. Tomas de Guyana in Ciudad Bolivar, bereits 1791 errichtet mit sehr ausgedehntem Sprengel nach Süden; Merida de Maracaibo, seit 1777 Diöcese, welche eine bedeutendere Anzahl von Pfarreien beaufsichtigt als der Erzbischofsitz, in welcher Hinsicht die Bistümer sehr verschieden erscheinen (118, 104, 94, 60, 52 Pf.). In ihrem Verhältnis zum Staate hatte die kath. Kirche manche neuzeitliche Anordnung hinzunehmen; so 1839 die Aufhebung der Klöster, 1873 die Zivilehe samt Zivilstandsregister, ja 1874 auf einige Zeit die Aufrichtung einer „Nationalkirche".

Durch die Duldung nichtkatholischer Gemeinschaften kam es zwar ziemlich bald zur Herstellung einer anglikanischen Gemeinde, später zu zwei Presbyterianergemeinden und einer methodistischen, dazu einer holländisch-reformierten. Erst 1894 aber bildete sich eine deutsche evangelische Gemeinde, welche sich 1902 der preußischen Landeskirche anschloß. Jedoch konnte sie sich nicht kräftig weiterentwickeln, da um die Jahrhundertwende die Zahl der dortigen Deutschen zurückging; sie besitzen eine Schule, welche gedeiht. Im ganzen werden etwa 7000 Protestanten im Lande sein.

Der Unterricht der Volksschule ist zwar gesetzlich obligatorisch und unentgeltlich; doch ist die große Mehrheit der Bewohner des Lesens und Schreibens unkundig. Immerhin gab es 1894 bereits fast 2000 Volks- und 59 Mittelschulen, auch 5 Lehrerseminare und eine Universität neben 3 anderen wenig entwickelten Hochschulen. Die Kleriker erhalten natürlich in den 5 Priesterseminarien der Diöcesen ihre Ausbildung. W. Götz.

**Verbesserungspunkte,** die hessischen. — Chr. v. Rommel, Geschichte von Hessen Bd 6 u. 7, Cassel 1837. 1839; H. Heppe, Die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen von 1604—1610 und die Entstehung der hessischen Kirchenordnung von 1657, Kassel 1849; derſ., Kirchengeschichte beider Hessen, 2 Bde, Marburg 1876; A. F. C. Vilmar, Geschichte d. Confessionsstandes der ev. Kirche in Hessen, beſ. in Hessen-Kassel, 2. Ausg., Frankf. a. M. 1868, S. 164 ff., hier findet sich die sehr ausgedehnte zeitgenössische Literatur über die Verbesserungspunkte S. 306

bis 335 zusammengestellt; über die Persönlichkeit des Landgrafen Moritz und seine Politik vgl. den Art. von Lenz ADB 22, 1885, S. 268–283. Zuletzt erschien K. Baumann, Die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen: Allgem. Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1906, Nr. 1. 2. Eine neue Bearbeitung des Themas unter eingehender Berücksichtigung der politischen Geschichte ist erwünscht.

In der hessischen Kirche waren im Reformationszeitalter neben der Augustana von 1540 als Lehrnormen in Giltigkeit die Wittenberger Konkordie (Concordia Buceri, 1536), der Frankfurter Rezeß (1558), die Naumburger Präfatio (1561), und das corpus doctrinae Philippicum. Die Pfarrer wurden auf letzteres „bestellt und angenommen" (seit 1561), die Doktoren der Theologie auf die Augustana von 1540 verpflichtet. Im Jahre 1566 wurde die von Andreas Hyperius ausgearbeitete Kirchenordnung publiziert. Nachdem Landgraf Philipp der Großmütige im Jahre 1567 gestorben, wurde Hessen unter seine Söhne geteilt: Landgraf Wilhelm (gest. 1591) empfing die Hälfte des Landes (Niederhessen, Kassel), Ludwig (gest. 1604) ein Viertel (Oberhessen, Marburg), Philipp (gest. 1583) die Niedergrafschaft Katzenelnbogen (St. Goar), und Georg (gest. 1596) die Obergrafschaft Katzenelnbogen (Darmstadt). Laut des Testaments (F. Chr. Schminke, Monimenta Hassiaca IV, Cassel 1765, S. 577 ff.) sollte eine gewisse Einheit des politischen Regimentes aufrecht erhalten werden (bezüglich des Landtages, der Universitätsverwaltung, der Zollerhebung u. s. w.) und in kirchlicher Hinsicht bei der hergebrachten Verfassung und der hergebrachten Lehre, bei dem Augsburgischen Bekenntnis und der Wittenberger Konkordie, verharrt werden.

Trotz der Verschiedenheit der Charaktere und der kirchlichen Richtung der vier Brüder wurde anfangs der Friede und die Einigkeit nicht wesentlich gestört. Es dokumentierte sich ihre Einigkeit namentlich in der Ziegenhainer Erbverbrüderung (1568), wo unter anderem über die Abhaltung der Generalsynoden genauere Bestimmungen verabredet wurden, dem Erlassen einer neuen auf der Grundlage der Agende von 1566 ausgearbeiteten vollständigeren Agende (1574) und in der Stellung, die die Landgrafen und die von ihnen im Jahre 1576 in Kassel versammelte Generalsynode dem Torgauischen Buche gegenüber einnahmen. Diese Synode, an den hessischen Traditionen entschieden festhaltend, erklärte sich — abgesehen von Hunnius — einstimmig gegen die in diesem Buche vertretene neue Richtung, gegen die angestrebte Verdrängung des corpus doctrinae Philippicum, gegen die Symbolisierung der Privatschriften Luthers, gegen die Verdächtigung der Augustana von 1540 als variata und besonders gegen die ubiquitistische Christologie und deren Verbindung mit der Abendmahlslehre.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse, als der auf Betreiben der Gemahlin Ludwigs, einer württembergischen Prinzessin, 1575 berufene Professor Ägidius Hunnius, ein ebenso gelehrter und scharfsinniger als streitbarer Theologe, mehr und mehr, und namentlich auf Ludwig und die Oberhessen Einfluß gewann. Auf den den Generalkonvent zu Treysa am 24. November 1577 vorbereitenden Konventen und dann auch auf diesem selbst zeigte es sich, daß neben der althessischen Richtung eine neue ultralutherische weite Verbreitung und Anerkennung gefunden hatte. Gegenüber dem Bergischen Buche, das zur Beratung vorlag, einigte man sich zwar nach langen Streitverhandlungen darüber, daß bis zu deren definitiven Erledigung der Gebrauch der neuen Redeweise in Betreff der Lehre von den beiden Naturen Jesu Christi eingestellt, daß nur über ihre persönliche Einigung in concreto gesprochen, daß die Lehre von der communicatio idiomatum nicht vorgetragen und alles Polemisieren verboten sein solle (der Treysaer Abschied abgedruckt: H. Heppe, Gesch. des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581 3. Bd, Marburg 1857, S. 283 Anm. 1), aber die definitive Entscheidung, die einer zukünftigen Generalsynode vorbehalten wurde, ist nicht erfolgt. Die 1578 in Marburg abgehaltene Generalsynode verschob sie aber nicht bloß, sondern erkannte den consensus auch nur an „unabbrüchlich allen Teilen an ihren in diesem synodo gethanen (weit auseinander gehenden) confessionibus" und über die Tragweite dieser Restriktion selbst erhoben sich dann auf den folgenden Generalsynoden neue Streitigkeiten (Heppe, KG 1 S. 387 ff.). Im Jahre 1582 wurde die letzte Generalsynode gehalten; die Fortführung eines kirchlichen Gemeinschaftslebens war zur Unmöglichkeit geworden. Viele oberhessische Theologen unterzeichneten die Konkordienformel. Landgraf Wilhelm von Hessel-Kassel und sein Bruder Ludwig von Oberhessen vertraten fortan und zwar beide mit voller Entschiedenheit, entgegengesetzte Richtungen. Der mächtige segensreiche Einfluß, den das im Zentrum Deutschland gelegene und nach Kursachsen größte protestantische Land bis dahin ausgeübt hatte, war zum Schaden des Protestantismus infolge dieses Zwiespalts gebrochen. Landgraf Wilhelm seinerseits schloß

sich jetzt immer enger an die reformierten Theologen und Kirchengemeinschaften an, berief viele der in Sachsen vertriebenen Philippisten in hohe Kirchenämter und führte die Agende von 1574 auch in der ihm im Jahre 1583 größtenteils zugefallenen Niedergrafschaft Katzenelnbogen ein.

Nach dem Tode dieses Fürsten begann eine neue Phase der kirchlichen Entwickelung in Hessen. Landgraf Moritz, der ihm im Jahre 1592 nachfolgte, wurde angeekelt von den unfruchtbaren dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit und war der Überzeugung, daß, um die evangelische Kirche zu beleben, das Wort Gottes ganz anders als bisher und zumal nach seiner soteriologischen und überhaupt seiner unmittelbar auf das Leben wirkenden Seite verwertet werden müsse und die Kirche selbst einer neuen Reform bedürfe. Von diesem Standpunkte aus ist er dann aber zu Reaktionsbestrebungen gelangt, die ihn über die bis dahin in Hessen eingehaltenen Grenzen weit hinausführten und bewirkten, daß er die Duldung des Luthertums in Hessen ebenso einseitig auszuschließen bemüht war, wie man in Sachsen den Philippismus einseitig ausgeschlossen hatte. Moritz war ein hochbegabter und energischer Mann. Sehr sorgfältig, namentlich von Tobias Homberg und Kaspar Cruciger erzogen, hatte er sich in jungen Jahren eine über alle Gebiete der Wissenschaft, auch auf das theologische sich erstreckende Gelehrsamkeit angeeignet und konnte mit 15 Jahren in einer von der theologischen und philosophischen Fakultät mit ihm vorgenommenen Prüfung glänzend bestehen, auch besaß er eine nicht geringe Beredsamkeit.

Seine eigene Berechtigung zu einem reformatorischen Vorgehen war ihm nicht im geringsten zweifelhaft, er hatte eine hohe Auffassung von den Rechten und Pflichten, die ihm als Hüter beider Tafeln und als oberstem Bischof des Landes zukämen und sie war, wie durch die ganze Strömung der Zeit, so durch die Verhältnisse, wie sie damals in Hessen vorlagen, noch genährt worden. Seit 1582, als die Generalsynoden aufhörten, waren die wichtigsten Kirchensachen statt an diese, an die fürstliche Kanzlei und damit an den Landesherrn gebracht worden. Auch die episkopale Stellung der Superintendenten war in der letzten Zeit vielfach beeinträchtigt worden, sie waren in mancher Hinsicht zu bloßen Referenten herabgesunken. Um seinen Einfluß noch zu verstärken, errichtete Moritz 1599 ein mit der Kanzlei in Kassel verbundenes Konsistorium, dem er die Prüfung, Anstellung und Beaufsichtigung der Pfarrer übertrug und dann 1610 an dessen Stelle einen mit allen episkopalen Rechten ausgerüsteten „abgesonderten (d. h. von der Kanzlei getrennten) Kirchenrat und Konsistorium" in Marburg.

Mancherlei Umstände haben die beabsichtigte Reformation erschwert. Vor allem fiel in das Gewicht, daß der größte Teil des Volkes ein evangelisches Bewußtsein noch nicht besaß und unkundig des Lesens, nicht leicht zu einer höheren Stufe der christlichen Erkenntnis emporzuheben war. In der Antastung seines Kultus und namentlich der aus den Zeiten der vorreformatorischen Kirche herübergenommenen Zeremonien und der noch vielfach vorhandenen und von nicht wenigen verehrten Bilder, sah es eine wesentliche Beeinträchtigung seiner Religion. Der Adel neigte um so mehr zum Widerstande, da er mit dem Landgrafen wegen des Patronatsrechtes und des Umfanges der episkopalen Rechte im Streite lag. In Oberhessen aber war von der früheren Regierung eine andere Richtung gepflegt worden und wurde von vielen mit ganzer Überzeugung vertreten.

Landgraf Moritz ist, so lange sein Oheim Ludwig von Marburg lebte, nur langsam und vorsichtig vorgegangen. Vor allem suchte er in dieser Zeit Leute seiner Richtung für die oberen Kirchenämter zu gewinnen. Er berief unter anderen den 1591 aus Sachsen vertriebenen Greg. Schönfeldt zum Superintendenten in Kassel, den Georg Reimann, einen Schüler des Andreas Hyperius, zum Superintendenten in Allendorf. Der erste Versuch einer Reform aber, den er 1603 in der ganz unter sächsischen Einfluß stehenden Stadt Schmalkalden unternahm, indem er hier den lateinischen Gesang, die Bilder, die Konsekration und Elevation beim Abendmahl und anderes abzuschaffen suchte, mißglückte ganz und gar.

Anders stellte er sich, als im Oktober 1604 Landgraf Ludwig in Marburg gestorben war, nach dessen Testament das Oberfürstentum Hessen zur Hälfte (die Marburger) ihm, zur anderen Hälfte (die Gießener) seinem Vetter Ludwig II. von Darmstadt zufiel. Zwar hatte der Testator verordnet, daß die Erben bei Verlust ihres Erbes bei der dem Kaiser Karl V. 1530 zu Augsburg übergebenen Konfession und deren Apologie verbleiben sollten, aber Moritz hielt dafür, daß die von ihm beabsichtigten Reformen dieser Bestimmung nicht zuwiderliefen. Auch die Augustana von 1540 war ja von jeher in solcher Weise bezeichnet worden und sie allein die in Hessen offiziell eingeführte. Bestimmungen

zum Vorteile des neuen Luthertums und etwa gar des Ubiquitismus waren aber in das Testament nicht aufgenommen worden.

Im Jahre 1605 ließ Moritz einen kurzen christlichen Begriff über das Brotbrechen veröffentlichen und führte es dann sofort in Kassel und den Grafschaften Ziegenhain und Niederkatzenelnbogen und zwar fast ohne Widerspruch ein. In erster Linie glaubte er nun aber seine Reformation in Marburg, dem Hauptbollwerk des Luthertums, und im übrigen Oberhessen zur Durchführung bringen zu müssen. Unter dem 16. Juni 1605 ließ er den Marburger Theologen, unter denen als eifrige und charaktervolle Lutheraner die Professoren Joh. Winkelmann (seit 1592), Balthasar Mentzer (seit 1592, auch Ephorus der Stipendiaten), der Superintendent Heinrich Leuchter und der Archidiakonus Konrad Dietrich hervorragten, befehlen, die Lehre von der Ubiquität nicht ferner vorzutragen und von allem zankfüchtigen Wesen abzustehen. Als hiergegen von diesen Theologen ein Protest eingelegt wurde, ließ er ihnen einige Artikel zur strikteſten Nachachtung mitteilen und sie zur Befolgung der Beschlüsse des Treysaer Generalkonvents und der nachfolgenden Generalsynoden ermahnen.

Diese sog. Verbesserungspunkte, die eine weittragende Bedeutung erlangt haben, bestimmten: 1. „daß die gefährlichen und unerbaulichen Disputationes und Streit von der Person Christi eingezogen und von der Allenthalbenheit Christi und was derselben anhängig ist in concreto, als „Christus ist allenthalben", und nicht in abstracto „die Menschheit Christi ist allenthalben" gelehrt; — 2. daß die zehn Gebote Gottes, wie sie der Herr selbst geredet ... gelehrt und gelernt, und die noch vom Papsttum an etlichen Orten überbliebenen Bilder abgethan; — 3. daß in der Administration und Gebrauch des hl. Abendmahls das gesegnete Brot nach der Einsetzung des Herrn solle gebrochen werden" (Heppe, Verbesserungspunkte S. 15). — Statt dieser drei zählen einzelne Aktenstücke, indem sie den zweiten Artikel in zwei (de abolitione imaginum und de redintegratione decalogi) zerlegen, vier Verbesserungspunkte auf.

Daß es sich in Wirklichkeit nicht bloß um diese drei resp. vier Artikel, sondern um eine viel weiter greifende Reformation, wofür diese Artikel die Anknüpfungspunkte sein sollten, handelte, konnte den Einsichtsvolleren nicht verborgen bleiben. Die Marburger Theologen legten alsbald einen motivierten Protest ein und machten geltend, daß sie bei ihrer Annahme auf die Synodalabschiede nicht verpflichtet worden und diese überhaupt nicht giltig seien, daß die anbefohlene Einteilung des Dekalogs dem Katechismus Luthers zuwiderlaufe und das Brotbrechen der Abendmahlslehre Calvins Vorschub leiste. Der Landgraf war aber fest entschlossen diesen Widerstand zu brechen. Nachdem er zuvor mit den vier genannten Theologen persönlich aber vergeblich unterhandelt hatte, dekretierte er deren Absetzung. — Aber nun erhob sich eine immer stürmischer werdende Bewegung. Die Bürgerschaft scharte sich um die ihr teuren Geistlichen, die Stipendiaten forderten ihre Entlassung. Vergeblich bemühten sich die Superintendenten Schönfeld von Kassel und Schoner von Ziegenhain, die Moritz nach Marburg berufen hatte, vergeblich auch Moritz selbst, der an die Bürger und Studenten Ansprachen hielt, die Gemüter zu beschwichtigen. Nach der Abreise des Landgrafen kam es am 6. August zu einem Aufruhr. Das Volk drang bewaffnet in die Kirche, in der Schoner über die Verbesserungspunkte predigen sollte, mißhandelte ihn, Schönfeld und andere Geistliche auf greuliche Weise und rüstete sich, eventuell auch dem Landgrafen selbst Widerstand zu leisten. Aber schon in der nächsten Nacht rückte dieser heran, besetzte das Schloß und zog von allen Seiten Truppen herbei, die Bürgerschaft wurde gezwungen, sich zu unterwerfen, und wurde entwaffnet. Am 9. August wurden alle Bürger zum Gottesdienste befohlen, nach dessen Schlusse der Landgraf eine herzbewegliche Anrede hielt und sofort alle Bilder aus der Kirche entfernen ließ. Am folgenden Sonntage wurde das hl. Abendmahl nach reformiertem Ritus gefeiert, der Landgraf nahm daran teil. Schließlich wurden auf Bitten Schönfelds diejenigen, die als Aufrührer gefangen gesetzt waren, begnadigt, aber nur äußerlich war dadurch die Ruhe wiederhergestellt. — Auch in anderen Teilen Oberhessens und selbst in Niederhessen erhob sich jetzt starker Widerspruch gegen die Einführung der Verbesserungspunkte. Weder Unterhandlungen noch Verhöre und Drohungen wollten fruchten.

Um durchgreifendere Maßregeln vorzubereiten, berief nunmehr Moritz im Dezember 1605 die Superintendenten und Landvögte zu einem Konvente nach Kassel. Dieser schlug vor: 1. die Erlassung eines Mandates, durch das die Superintendenten und weltlichen Beamten zur Einführung der Verbesserungspunkte autorisiert wurden; 2. die Zulassung zum hl. Abendmahle auch solcher, welche die hessische Abendmahlslehre nicht acceptierten, zu gestatten; 3. die Einführung einer noch zu veranstaltenden Sammlung von Gebeten und

Gesängen in allen Gemeinden und eines auf der Grundlage der alten agendarischen Katechese und des lutherischen Katechismus auszuarbeitenden Landeskatechismus; 4. zur Förderung der Konsolidation der Reformen die Einrichtung eines Konsistoriums in Marburg. Die Mandate wurden alsbald erlassen, die Ausarbeitung des Katechismus und Gesangbuches in Angriff genommen (Heppe ebend. S. 41 ff.). — Als aber der Widerstand, unter anderem namentlich der des Adels an der Werra, fortdauerte, auch die Entsetzung von zehn oberhessischen Geistlichen nicht abschreckte, und in den Gemeinden immer größerer Streit mit ihren Pfarrern sich erhob, überhaupt die Verwirrung sich nur steigerte, entschloß sich der Landgraf, die synodale Repräsentation zu Hilfe zu nehmen, von der er bis dahin gänzlich abgesehen hatte. Er berief zuerst auf den 17. Januar 1607 Diöcesansynoden nach Kassel, Eschwege, Marburg und St. Goar, auf denen eine starke Majorität sich für die Verbesserungspunkte erklärte, und dann auf den 12. April desselben Jahres eine Generalsynode nach Kassel. Diese entfaltete im Interesse der Reformen und der Herstellung einer Einhelligkeit in Kultus und Lehre eine reiche Thätigkeit und faßte den Beschluß, daß der 1605 schon vorbereitete und vom Landgrafen nachmals bereits redigierte Katechismus allgemein in Hessen eingeführt werde. Der Landgraf ließ ihn, nachdem er noch einmal nach der Synode revidiert worden war, 1607 unter dem Titel „Kinderlehre für christliche Schulen und Kirchen in Hessen" drucken und publizieren. Die Synode verfügte ferner die Herausgabe eines Gesangbuches und infolge dieses Beschlusses erschienen unter der Autorität des Landgrafen 1607 die Psalmen Lobwassers und dann 1612 das erste vollständige hessische Gesangbuch, in dem neben den Psalmen auch die bisher vom Volke gesungenen Lieder Aufnahme fanden. Die Synode verfaßte ferner ein Bekenntnis in sechs Artikeln, durch das die hessische Kirche öffentlich ihren Anschluß an die reformierte Kirche dokumentierte. Es handelte über die alleinige Autorität der hl. Schrift, die Einteilung des Dekalogs, das Bilderverbot (Abschaffung der Bilder), die Lehre von der Person Christi, von der Prädestination und dem hl. Abendmahl. Nachdem dieses Bekenntnis vom Landgrafen genehmigt worden, erschien es noch 1607 unter dem Titel: „Christliches und richtiges Glaubensbekenntnis des jüngst in anno 1607 zu Kassel in Hessen gehaltenen synodi generalis". Außerdem traf die Synode Anordnungen über Einführung von Katechismuspredigten u. s. w. (Heppe ebend. S. 64 ff.).

Unmittelbar nach der Generalsynode begab sich Moritz, von Schönfeld und mehreren Räten begleitet, nach Allendorf und Eschwege und verhandelte mit den renitenten Geistlichen und dem renitenten Adel der Werragegend. Aber er war, gestützt auf ein Gutachten mehrerer theologischer Fakultäten, nur zur Anerkennung des zweiten Verbesserungspunktes, und zwar auch nur bedingungsweise, zu bringen. Schließlich wurde eine Anzahl von Pfarrern entsetzt und etliche gefangen genommen und festgehalten bis sich der Adel unterwarf. — Ähnlichem Widerstande begegnete Moritz im Stiftslande Hersfeld. — Der härteste Kampf erhob sich in der Herrschaft Schmalkalden und hat zehn Jahre sich hingezogen. In der Stadt Schmalkalden selbst kam es zu einer Volkserhebung, die mit Waffengewalt niedergeworfen werden mußte; die Bilder konnten aus den Kirchen nur unter dem Schutze der Musketiere entfernt werden. — Auch nach solchen Maßregelungen regte sich in den eben genannten Gegenden und in Oberhessen namentlich in den Städten Frankenberg, Kirchhain, Treysa und Marburg immer aufs neue Opposition. Eine Untersuchung in Marburg stellte fest, daß daselbst noch 264 Renitente waren. Die Verwirrung war groß und das kirchliche Leben für lange Zeit tief geschädigt. Viele blieben dem Abendmahlstische fern oder kommunizierten, wenn sie an der Grenze wohnten, auswärts. — Der Landgraf hat in den nächstfolgenden Jahren, und zwar gerade auch im Interesse der Befestigung seiner Reformation, dem Schulwesen große Aufmerksamkeit zugewandt. Das von ihm (1599) errichtete collegium Mauritianum in Kassel verwandelte er 1618 in eine Ritterakademie, in der auch über Theologie gelesen wurde. Unter dem 6. Januar 1618 erließ er ein neues Regulativ, das auf den Grundsätzen des Wolfgang Ratichius und Johannes Sturm basierte, für die Stadtschulen. Nach Kräften trug er auch für den Unterricht in den Dörfern Sorge. Seine Beschickung der Dordrechter Synode aber, wo der Heidelberger Katechismus als Bekenntnisbuch der gesamten reformierten Kirche anerkannt wurde, bewirkte, daß dieser Katechismus in den höheren Schulen und in vielen Stadtschulen in Gebrauch genommen wurde.

Hand in Hand mit diesen kirchlichen Kämpfen gingen nun aber auch politische und dann auch kriegerische und diese gefährdeten nicht nur die Fortexistenz des Kasseler Fürstentums, sondern führten auch in vielen Gebieten Hessens, namentlich Oberhessens, eine Reaktion zu Gunsten des Luthertums herbei. Ludwig V. von Darmstadt (1596—1626), der

Miterbe Oberhessens, war eifrig bemüht, die Stellung seiner Linie, die nach dem Testament Philipps des Großmütigen nicht berechtigt war, bei der obersten Leitung der hessischen Lande in jeder Hinsicht mitzuwirken, zu heben. Zunächst protestierte er gegen das Testament Ludwigs von Marburg und forderte, eine Teilung Oberhessens nach Köpfen verlangend, einen größeren Anteil als die Hälfte. Als dann ein Austrägalgericht gegen seine Ansprüche entschied, suchte er die durch die Reformen des Landgrafen Moritz geschaffene Konstellation zu seinen Gunsten auszubeuten. Er erkannte nun die testamentarischen Bestimmungen des Erblassers an, aber nur um jetzt das ganze Oberfürstentum für sich in Anspruch zu nehmen, da Moritz die Bestimmungen auf kirchlichem Gebiete verletzt habe. Er schloß sich enger und enger an die lutherischen Reichsstände und an den römischen Kaiser an und kämpfte im 30jährigen Kriege auf dessen Seite. — Die ersten Maßregeln, die Ludwig, abgesehen von einer Anklage bei dem Reichshofrate, ergriff, bestanden darin, daß er die in Marburg ausgewiesenen Professoren veranlaßte, sich nach Darmstadt zu begeben und seinen Schutz für sich und ihr Bekenntnis anzurufen, und in Gießen, erst ein Gymnasium (Okt. 1605), an dessen Spitze er Joh. Winkelmann stellte und (7. Okt. 1607) dann eine lutherische Gegenuniversität, an die er unter anderen H. Leuchter und B. Mentzer berief, eröffnete. Weiter bestimmte er durch eine 1607 erlassene Definitorialordnung, daß fortan alle Geistliche auf die unveränderte Augsburg. Konfession, die Schmalkaldischen Artikel u. s. w. verpflichtet werden sollten. — Im Jahre 1623 erklärte der Reichshofrat den Landgrafen Moritz seines Erbes für verlustig. Die Kurfürsten von Köln und Sachsen, die mit der Exekution des Urteils beauftragt wurden, besetzten in Gemeinschaft mit liguistischen Truppen unter Tilly Oberhessen und Niederhessen. Die reformierten Professoren und Pfarrer wurden abgesetzt und zwei Jahre später die lutherische Universität von Gießen nach Marburg verlegt. Niederhessen, mit Ausnahme von Kassel und Umgegend, wurde als Pfand für die Entschädigungsgelder, zu deren Zahlung Moritz verurteilt war, mit Truppen belegt, Oberhessen aber zum lutherischen Bekenntnis zurückgeführt. Moritz, durch all das Unheil, das über das Land und ihn gekommen war, ganz gebrochen, entsagte 1627 zu Gunsten seines Sohnes Wilhelm der Regierung. Dieser, Wilhelm V., sah sich genötigt, noch 1627 mit L. Georg II. von Darmstadt (1626—1661), Ludwigs V. Nachfolger, einen Vertrag abzuschließen, durch den er auf Oberhessen, Schmalkalden und die Niedergrafschaft Katzenelnbogen verzichtete. Auch in diesen beiden Landesteilen wurden nun die reformierten Prediger verdrängt und der lutherische Kultus und das lutherische Bekenntnis eingeführt.

Eine bessere Zeit schien für Hessen-Kassel aufzugehen, als Gustav Adolf von Schweden, an den sich Wilhelm V. mit ganzer Entschiedenheit anschloß, in Deutschland erschien. Als dann aber nach dessen Tod alsbald wieder eine unglückliche Wendung für die Sache des Protestantismus eintrat, wurde in erster Linie auch das reformierte Hessen in Mitleidenschaft gesetzt. Niederhessen wurde unter die Administration Georg II. gestellt. Wilhelm starb geächtet und als Flüchtling in Leer. — Anders und glücklicher gestalteten sich die Verhältnisse unter der Witwe Wilhelms V., der Landgräfin Amalie Elisabeth, die als Vormünderin ihres Sohnes Wilhelm die Regierung übernahm. Sie besiegte in mehreren Treffen Georg II. Der Vertrag von 1627 wurde aufgehoben und dagegen (14. April 1646) ein Einigkeits- und Tilgungsvertrag, der im Osnabrücker Frieden bestätigt und durch einen Rezeß ergänzt wurde, abgeschlossen; Hessen-Kassel wurde wieder in den Besitz der Marburger Hälfte Oberhessens, Schmalkaldens und der Niedergrafschaft gesetzt. Der Friedensschluß garantierte in kirchlicher Hinsicht den status quo, d. h. die genannten Landesteile blieben lutherisch. Zu Gunsten der wenigen Reformierten, die sich dort noch fanden, wurde nur das ausbedungen, daß sie sich zu Gemeinden zusammenthun dürften und gewisse Kirchen resp. ihren Mitgebrauch und hier und dort gewisse Einkünfte zu beanspruchen hätten. Gemäß eines Vertrages vom 19. Februar wurde das Universitätsvermögen geteilt. Am 5. Mai 1650 wurde in Gießen eine lutherische und im Juni 1653 in Marburg eine reformierte Universität errichtet. Am 27. Dezember 1657 wurde von Landgraf Wilhelm VI. eine auf der Grundlage der alten hessischen Kirchenordnungen im wesentlichen reformiert gehaltene, aber mit Rücksicht auf die lutherischen Landesbewohner auch dieser Seite möglichst Rechnung tragende Kirchenordnung für die Gesamtlande Hessen-Kassels publiziert, aber in Oberhessen kam allgemeiner als diese die Darmstädter Kirchenordnung von 1562 in Gebrauch.

(F. W. Hassencamp) **C. Mirbt.**

**Verdammnis** s. d. A. Höllenstrafen Bd VIII S. 199.

**Verden, Bistum.** — Chron. ep. Verdens. (von 786—1482) bei Leibniz, Script. rer. Brunsv. II S. 211 ff.; Ser. episc. MG SS XIII S. 343; Hauck, KG Deutschlands II S. 390 f.; F. Wichmann, Untersuchungen z. älteren Gesch. des Bistums Verden, Gött. Dissert. 1904.

Es giebt keine zuverlässige Nachricht über den Ursprung des Bistums Verden. Zwar ist eine Urkunde Karls d. Gr. vom 19. Juni 786 erhalten, nach welcher er zu Verden ein Bistum gründet und es auf Befehl des Papstes Hadrian, des EB. Lul und der übrigen Bischöfe und auf den Rat Alkuins einem Priester Namens Suitbert übertragen, seine Grenzen bestimmt und es Mainz untergeordnet hat (Dipl. Karl. I S. 333 ff. Nr. 240). Aber diese Urkunde ist eine zweifellose Fälschung, angefertigt erst 1155—1157 (s. Tangl in den Mitt. des Inst. f. Österr. Gesch. XVIII S. 53 ff). Da es unmöglich ist, echte Bestandteile auszusondern, wie Hüffer, Korveyer Studien S. 154 ff. unternommen hat, so geht ihr für die Entstehung des Bistums jeder Wert ab; sie hat nur Bedeutung für die Bestrebungen der Verdener Bischöfe im 12. Jahrhundert. Mit der Urkunde fällt der angebliche erste Bischof Suitbert; er ist lediglich eine Verdoppelung des Stifters von Kaiserswert. Dagegen ist vielleicht der zweite Name der Bischofsreihe historisch. Er lautet hier, wie in der Chron. ep. Verd. Spatto; Spatto wird in der Chronik als abbas Amarbaracensis oder Amarbacensis bezeichnet. Das Kloster kann nur in dem fränkischen Kloster Amorbach wiedergefunden werden. Nun haben die Ann. necr. Fuldens. z. 2. Juni 788 eine Notiz über den Tod des Bischofs Pacificus (SS XIII S. 168). Von einem Bischof dieses Namens ist nichts bekannt. Diese verschiedenen Notizen hat zuerst J. G. v. Eckart in seinen Comment. de reb. Franc. orient. I, 1729 S. 698 kombiniert. Er löste Spatto auf in s. Patto, erklärte Patto für Abkürzung von Pacificus, gewann dadurch einen Abt von Amorbach, der zugleich Bischof war, dessen Aufnahme in das Fuldische Todtenbuch nichts Unmögliches hatte. Eine gewisse Stütze erhalten diese Vermutungen dadurch, daß der nächste Name der Verdener Bischofsliste Tagko, Thanco, in den Ann. necr. Fuld. zu 808 in der Form Tanucho oder Danucho sich findet (S. 470). Nimmt man sie an, so gewinnt man die Vorstellung, daß die Gegend um Verden dem Kloster Amorbach zur Missionsarbeit überwiesen war und daß Karl nach einiger Zeit dem Abt des Klosters als dem Leiter der Mission die Stellung eines Bischofs übertrug.

Doch ist auch der ursprüngliche Sitz des Bistums nicht sicher. Sicher bezeugt ist Verden gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts durch Rimbert Vita Ansk. 22 S. 47 und durch die Urkunde Ludwigs d. D. vom 14. Juni 849, B. M. 1353. Jüngere sächsische Quellen seit dem 13. Jahrhundert wissen dagegen von einer ursprünglichen Gründung des Bistums in Bardowiek und der Verlegung nach Verden i. J. 814 (De fundat. quar. Sax. eccl. bei Leibniz I S. 260, Niederdeutsche Chronik von Bardewiek bei Leibniz III S. 216). Eine Stütze für diese Nachricht glaubt man darin zu finden, daß im Liber censuum der römischen Kirche vom Ende des 12. Jahrhunderts Bardowiek als Suffraganbistum von Bremen genannt ist (Ausgabe v. Fabre I S. 166). Aber daß man in Rom um 1190 annahm, es bestehe damals in Bardowiek ein Bistum, giebt kein Recht zu der Vermutung, es habe sich in Rom die Kunde von der ursprünglichen Gründung des Bistums in Verden erhalten. Die sächsischen Nachrichten aus dem 13. Jahrhundert aber sind zu jung, als daß sie für eine Thatsache des 8. irgend in Betracht kommen könnten. Das Gleiche gilt von der Nachricht der Sächs. Weltchronik c. 137 (MG Deutsche Chron. II S. 152), daß das Bistum in Kovende d. i. Kuhfelde im Kr. Salzwedel gegründet worden sei. Daß die gefälschte Stiftungsurkunde Verden als Sitz des Bistums nennt, macht ziemlich sicher, daß es in der Mitte des 12. Jahrhunderts keine Tradition über die Gründung in Bardowiek gab. Die darauf bezüglichen Nachrichten sind erst nach 1157 entstanden. Man wird danach die Gründung in Verden als das Wahrscheinlichste betrachten müssen.

Zu der Verdener Diöcese gehörten die Gaue Mosidi, Bardengau, Drevani, Osterwalde. Sie waren zum Teil von Wenden bewohnt. Unter diesen hielt sich das Heidentum bis ins 13. Jahrhundert (s. den Bf. Honorius' III. an Konrad von Porto, Westf. UB. V S. 153 Nr. 324), während es bei den Deutschen im Laufe des neunten verschwunden sein wird.

Bischofsliste. Patto, gest. 2. Juni 788; Tagko, gest. 808; ??; Haruth, gest. 829; Helmgaud 831 und 838 erwähnt; Waldgar 847 und 849 erw.; Gerolf 868 und 873 erw.; Wigbert 874 und 895 erw.; Bernar I. —; Adalward, gest. 933; Amolong, gest. 962; Brun I. 962—976; Erp 976—994; Bernar II. 994—1014; Wicher 1014—1031; Thietmar I. 1031—1034; Brun II. 1034—1049; Sigebert 1049—1060; Richbert

1060—?; Hartwich?—1097; Mazo 1097—1117 (sic), Thietmar II. 1116—1148; Hermann 1148—1167; Hugo 1167—1180; Tammo 1180—?; Rudolf ?—1205; Iso 1205—1231; Luder 1231—1251; Gerhard v. Hoya 1251—1269; Konrad v. Braunschweig 1275—1300; Friedrich v. Honstedt 1300—1312; Nikolaus Kettelhodt 1312—1331; Johann v. Göttingen 1331—1341; Daniel v. Wichtrich 1342—1364; Gerhard v. Berg 1364; Rudolf Rühle 1365—1368; Heinrich v. Langeln 1369—1381; Johann v. Zesterfleth 1381—1388; Otto v. Braunschweig 1389—1395; Dietrich v. Niehm 1395—1399; Konrad v. Soltau 1399—1407; Ulrich v. Albeck 1407—1409; Heinrich v. Hoya 1409—1426; Johann v. Azel 1426—1470; Barthold v. Landsberg 1470—1502; Christoph v. Braunschweig 1503—1558. **Hauck.**

**Verdienst.** — K. H. Wirth, Der Begriff des meritum bei Tertullian (Diss.), Leipzig 1892; derſ., Der Verdienſtbegriff in der chriſtlichen Kirche nach ſeiner geſchichtlichen Entwickelung dargeſtellt, II. Der Verdienſtbegriff bei Cyprian, Leipzig 1901; Herm. Schultz, Der ſittliche Begriff des Verdienſtes und ſeine Anwendung auf das Verſtändnis des Werkes Chriſti, ThStK 67 (1894), S. 1—50. 245—314; C. Stange, Einleitung in die Ethik II, Leipzig 1901; Paulſen, Syſtem der Ethik, 2. Aufl. 1891, Buch II, 5, 12; Weyer-Welte, Kirchenlexikon, Art. Verdienſt von Kirſchkamp XII², 690—694; Pruner, Lehrbuch der katholiſchen Moraltheologie 2. Aufl. 1883: Allgm. Moraltheologie 5 Hptſt. § 2: Verdienſtlichkeit (3. Aufl. 1902 f.). Zur Ergänzung vgl. A. Gnade Bd VI, 717 ff., Lohn Bd XI, 605 ff. und Consilia evangelica Bd IV 274 ff.

1. Der Begriff Verdienſt (das), im religiös-ethiſchen Sinne genommen bezeichnet einen fundamentalen Gegenſatz der Konfeſſionen, inſofern er im Katholicismus das Verhältnis des Menſchen zu Gott recht eigentlich benennt, während er im Proteſtantismus für dasſelbe ſchlechthin abgelehnt wird. Nach katholiſcher Anſchauung handelt es ſich nämlich in der Religion darum, daß der Menſch nach dem Tode die ewige Seligkeit von Gott als Lohn für ſeine Verdienſte empfange. Unter Verdienſt ſind hier allgemein zu verſtehen: Werke, durch die der Menſch freiwillig im Dienſte Gottes etwas geleiſtet und einen Anſpruch auf Lohn erworben hat. Von dieſer Betrachtungsweiſe aus ergiebt ſich aber notwendig noch ein anderer und engerer Begriff von Verdienſt, nämlich der eines Werkes, welches über das erforderliche Normalmaß d. h. auf ſittlichem Gebiete über das Pflichtmäßige hinausgeht. Wo daher dieſe Vorſtellung begegnet, da iſt jener allgemeinere Begriff von Verdienſt vorausgeſetzt und miteingeſchloſſen. Gemäß dem aber, daß katholiſche und evangeliſche Sittlichkeit und Religioſität ſich als die von Menſchen gemachte und erdachte und die göttlich gewollte voneinander unterſcheiden, finden wir jenen Begriff von Verdienſt auch in der von der chriſtlichen Offenbarung ſich löſenden Ethik wieder. Damit iſt zugleich angedeutet, daß der ganze Vorſtellungskreis, der ſich um den Begriff „Verdienſt" gruppiert, letzten Endes außerchriſtlicher Herkunft iſt. Abgeleiteterweiſe erſt ergiebt ſich das Problem, ob und wie der Begriff Verdienſt auf Chriſti Leiſtung angewendet worden iſt und angewendet werden kann.

2. Die Wurzeln des religiöſen Verdienſtgedankens liegen in der jüdiſchen Religioſität. Während bei den klaſſiſchen Zeugen der israelitiſchen Frömmigkeit jeder Gedanke an menſchliches Verdienſt durch den Glauben an Israels Erwählung ausgeſchloſſen und nur die Möglichkeit offen gelaſſen iſt, daß ein großer Teil des Volkes durch eigene Schuld das ihm von Jahves Gnade zugedachte Heil verſcherze und dem Gerichte verfalle, ſo tritt im nacherıliſchen Judentume immer deutlicher der Gedanke eines Rechtsverhältniſſes zwiſchen Gott und den Menſchen hervor, in welchem zwar Gottes freie Gnade nicht völlig ausgeſchaltet, aber doch auf die Zuſicherung von Lohn an die Guten und Frommen beſchränkt iſt. Indem zugleich die Endhoffnung mehr und mehr auf das Jenſeits geht, wird die doppelſeitige Vergeltung nach dem Tode erwartet (Da 12, 2; 4. Esr 7, 32 ff.). Das Buch Tobith iſt ein typiſches Zeugnis für dieſe jüdiſche Anſicht von dem religiöſen Verhältniſſe und Verhalten; denn alle ſeine Ermahnungen ſind auf den Ton geſtimmt: *ἐὰν δουλεύσῃς τῷ θεῷ, ἀποδοθήσεταί σοι* 4, 14; jenes Gott dienen erfolgt aber hauptſächlich durch Beten, Faſten und Almoſengeben. Vorausſetzung dafür iſt der Gedanke der menſchlichen Willensfreiheit, wie ihn Pſalm. Salom. 9, 4 f. ausſprechen. Beſonders eingehend und folgerichtig ſind dieſe Ideen in der talmudiſch-midraſiſchen Theologie ausgeführt (Weber-Schnedermann, Jüdiſche Theologie 2. Aufl. 1897, § 59—66). Das Grundſchema für das religiöſe Verhalten des Menſchen iſt dies, daß er erſtens durch Erfüllung der Gebote, zweitens durch gute Werke (sc. als überpflichtige freie Leiſtungen), die זכות vor dem göttlichen Richter gewinne. In dieſem Begriffe ſind aber die zwei

Momente enthalten, daß der göttlichen Forderung Genüge geleiſtet worden ſei, und daß man infolge deſſen ein meritum, Anſpruch auf Lohn habe (Weber S. 277. 79). Charakteriſtiſch iſt hierbei das atomiſtiſche Zählen und Wägen der einzelnen Leiſtungen, der guten wie der böſen, der menſchlichen wie der göttlichen. Wie ſich die Leiſtung meſſen und wägen läßt, ſo auch der Lohn (שָׂכָר). „In dieſem Geben und Empfangen, Leiſten und Gegenleiſten vollzieht ſich das Gemeinſchaftsverhältnis zwiſchen Gott und Israel" (l. c. S. 304). Beſonders wichtig und folgenreich ſind noch die zwei Gedanken, einmal, daß auch für die grundlegenden Heilsthaten Gottes menſchliches Verdienſt die Vorausſetzung bildet — um des Verdienſtes Abrahams willen hat der Heilige ſeine Welt geſchaffen Pesikta 200 b — ſodann daß das Verdienſt der Gerechten, z. B. der Väter, anderen zu gute gerechnet werden kann. Deutlich erkennen wir in dem allen die beherrſchenden Gedanken der phariſäiſchen Frömmigkeit. Den Grundzügen nach findet ſich dieſer Moralismus auch bei Philo von Alexandria, ſo jedoch, daß ein helleniſch-philoſophiſcher Einſchlag hervortritt (vgl. Bd XV, 361), ſowohl im Dualismus, als in der rein individualiſtiſchen Betrachtungsweiſe. Hierin iſt Plato ſein Vorgänger, der in mehreren Geſprächen den Gedanken ausführt, daß nach dem Tode ein Gericht über alle Seelen ſtattfinde, bei dem ſie κατὰ τὴν ἀξίαν (Phaedon 113 E) ebenſo den Lohn ihrer guten, wie die Strafe für ihre böſen Thaten davontragen (Rep. X, 614 ff.; Gorg. 523 ff.; Phaedon 113 f.). Dabei wird allerdings der bloße Verdienſtgedanke überboten durch den andern, daß der nach Gerechtigkeit und Tugend Strebende nach Möglichkeit ſuche ὁμοιοῦσθαι θεῷ und daher von Gott gewiß nicht vernachläſſigt werde (Rep. X, 613 A B). Solche Gedanken, um die Trias Gott, Tugend, Unſterblichkeit gruppiert, ſtellen die religiös-ſittliche Gedankenwelt des gebildeten idealiſtiſchen Heidentums dar, als das Chriſtentum auftrat.

3. Schon durch ſeine israelitiſche Fundamentierung iſt es bedingt, daß dem Evangelium urſprünglich der Verdienſtgedanke fremd iſt. Nach urchriſtlicher Anſchauung geht alles Heil des Menſchen auf Gott und ſeine in Chriſto erwählende Gnade zurück. Dieſe Erkenntnis wird nur durch den Umſtand erſchwert, daß Jeſus in ſeinen Auseinanderſetzungen mit dem Judentume gerade gern vom Lohne redet. Aber bei näherem Zuſehen wird deutlich, daß Jeſus bald in Paradoxien ſpricht, die gerade ein wirkliches Verdienſt ausſchließen (z. B. Mt 10, 41 f. vgl. mit Mt 25, 37—40), bald wieder den Glauben an Gott üben will, dem, wie überall, die Wirklichkeit zu widerſprechen ſcheint (vgl. Mt 6, 1 ff.). Seine ſchönſten Gleichniſſe zielen gerade darauf, jeden Gedanken an ein Verdienſt des Menſchen bei Gott abzulehnen (Mt 20, 1 ff.; Lc 15, 17 ff.); das Himmelreich iſt nicht auf ein Recht der Menſchen, ſondern auf Gottes Gnade aufgebaut (Mt 18, 23 ff.). Beherrſcht dieſer Grundſatz die geſamte apoſtoliſche Litteratur, ſo iſt es vor allem Paulus geweſen, der ihn gegen phariſäiſch geſinnte Judenchriſten mit großem Nachdruck und ſieghaftem Erfolge vertreten hat, ein Zeuge der Gnade nicht bloß mit Worten, ſondern auch durch die Thatſachen ſeines Lebens. Darum hat er vor allem auch an Abraham nachzuweiſen geſucht, daß ihm nicht für Werke ein Lohn nach Verdienſt (ὁ μισθὸς κατὰ ὀφείλημα) von Gott gezahlt worden ſei (Rö 4), ſondern aus freier Gnade eine Verheißung für ihn und ſeine Nachkommen gegeben (Ga 3). Unmöglich könne daher das ſpäter gegebene Geſetz den Sinn haben, daß es den Menſchen zu verdienſtlichen Werken aufrufe. Wie ſcheinbar widerſprechende Ausſagen des Paulus zu dieſen klaren Grundgedanken ſeiner Lehre ſich verhalten, darüber vgl. Bd XI, 610 f.

4. Iſt nun aber zweifellos, daß jenes phariſäiſche Judenchriſtentum, welches Paulus zu bekämpfen hatte, die Grundidee des Evangeliums verkannte und verkehrte, ſo zeigt uns auch die älteſte heidenchriſtliche Litteratur der apoſtoliſchen Väter und der Apologeten, daß hier alsbald und wie unwillkürlich das Evangelium in das Schema des Verdienſtgedankens eingeſpannt wurde. Die häufige Anführung der in der Septuaginta mitgeführten Apokryphen ſogleich bei den apoſtoliſchen Vätern iſt hierfür bedeutſam (vgl. Bd I, 625 f.). Die herrſchenden Gedanken ſind dieſe: In der Taufe werden die Sünden des vorangegangenen Lebens vergeben (Herm. mand. IV, 3, 1; Justin. apol. I, 61, 94 C; Tert. de bapt. 1). Darin und in der Verheißung zukünftiger Güter erſchöpft ſich eigentlich die Gnade Gottes (vgl. 1 Clem. 7, 4). Denn der Getaufte hat nunmehr die Aufgabe, ſich vor Sünden zu hüten und die Gebote Gottes, das „neue Geſetz" Chriſti zu halten, damit er in der Vergeltung, die bei der Auferſtehung ſtattfindet, das ewige Leben ererbe (Herm. vis. I, 3, 4 a; 2 Clem. 8, 4). Vorausſetzung dafür iſt die anerſchaffene Freiheit des Willens, kraft deren der Menſch das Gute wählen und Gottes Geſetz erfüllen kann (Herm. mand. 12, 3, 5—5, 1; Justin apol. II, 7. 14; Tert.

de anima 21). Bei Hermas erſcheint auch bereits der Begriff des Verdienſtes als einer über das Gebotene hinausgehenden guten Handlung: sim. V, 3, 3 *ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι*, ein Grundſatz, der mand. IV, 4, 2 auf den verwitweten Ehegatten, der nicht wieder heiratet, angewendet wird.

5. Während aber bei den älteren und ſpeziell den griechiſchen Lehrern der Lohngedanke in platoniſcher Weiſe mit der Verähnlichung an Gott verknüpft und ſo ermäßigt wird, giebt ihm zuerſt der Abendländer Tertullian die ſtreng rechtliche Ausprägung, die in dem Begriffe meritum vorliegt. Die ganze damit zuſammenhängende Wortfamilie begegnet häufig in ſeinen Schriften (Wirth S. 13—17; H. Schultz S. 24). Allerdings braucht er das Wort meritum meiſt in dem ſchon bei Hermas angedeuteten Sinne, daß es eine freie überpflichtige Leiſtung bedeutet (Wirth S. 17—22). Liegt aber dem ſchon die allgemeinere Vorſtellung vom „Verdienen" zu Grunde, ſo ſpricht es auch Tertullian oft aus, daß es überhaupt darauf ankomme, deum promereri oder demereri, d. h. Gott ſich zu verpflichten durch gute Werke, insbeſondere auch durch satisfactiones für noch vorfallende Sünden (Wirth S. 25 ff.), damit man auf dieſem Wege im Gerichte Lohn von dem gerechten Vergelter empfange vgl. apol. 18: viros a primordio in saeculum emisit (sc. deus) spiritu divino inundatos, quo praedicarent deum unicum esse — quas demerendo sibi disciplinas determinaverit, quae ignoratis et desertis et observatis his praemia destinarit, ut qui producto aevo isto iudicaturus sit suos cultores in vitae aeternae retributionem, profanos in ignem —, suscitatis omnibus ab initio defunctis et reformatis et recensitis ad utriusque meriti dispunctionem. So hat Tertullian das ganze Chriſtentum unter das Schema opera und merces, pericula und praemium befaßt (vgl. beſ. de resurr. carn. 8. 15. 21) und iſt dadurch tonangebend für den abendländiſchen Katholicismus geworden. Cyprian wandelt durchaus in den Bahnen ſeines Lehrers Tertullian und ſtellt beſonders in ſeinen Schriften de eccl. unit. und de opere et eleemos. die Verdienſtlehre als katholiſches Gemeingut dar vgl. de unit. 15: iustitia opus est, ut promereri quis possit deum iudicem; praeceptis eius et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem; de op. et el. 26: quae illa erit — operantium gloria, quam grandis et summa laetitia, cum populum suum dominus coeperit recensere et meritis atque operibus nostris praemia contribuens, pro terrenis coelestia, pro temporalibus sempiterna, pro modicis magna praestare etc. Praeclara et divina res — salutaris operatio, — res posita in potestate facientis — verum dei munus et maximum, infirmis necessarium, fortibus gloriosum, quo christianus adiutus perfert gratiam spiritalem, promeretur Christum iudicem, deum computat debitorem — nusquam dominus meritis nostris ad praemium deerit. Vor allem erwerben die beſonderen überpflichtigen Werke der Chriſten ſolch Verdienſt, wie Almoſen, Faſten, Eheloſigkeit und beſonders das Martyrium (vgl. Schultz S. 33). Daneben fehlt allerdings bei den Abendländern, ſpeziell auch Cyprian, nicht der Preis der Gnade, die als Kraft des hl. Geiſtes zur vita virtutum befähigt: dei est inquam, dei est omne, quod possumus (de gratia dei 4. 5), vgl. auch ſpäter Ambroſius (Schultz S. 34 f.), doch iſt gerade derſelbe Ambroſius (im Unterſchiede von Cyprian, de laps. 17 f.) für die Übertragbarkeit der Verdienſte eingetreten. So ermahnt er die Eltern, ihre Töchter zur Jungfräulichkeit zu erziehen, ut habere possitis, quarum meritis vestra delicta redimantur (de virg. I, 7).

6. Erſt Auguſtin hat eine Anſchauung von der Gnade folgerichtig durchgeführt, die zunächſt die ganze abendländiſche Verdienſtlehre zu beſeitigen ſchien. Doch iſt zu bevorworten, daß dieſe nicht gerade an Pelagius einen Vertreter hatte, der vielmehr ganz an den alten griechiſchen Moralismus erinnert (vgl. ep. ad Demetr. Bd XV, 757, 4 a). Im Zuſammenhange mit ſeiner Lehre von der Sünde und der ſittlichen Unfreiheit des gefallenen Menſchen lehnt Auguſtin es ab, daß das meritum im liberum arbitrium voluntatis wurzele (enchir. ad Laur. 32); vielmehr muß erſt Gottes ſchöpferiſche Gnade im Menſchen einen guten Willen hervorrufen, alſo ohne vorangehende verdienſtliche Werke (de grat. Chr. 24; de nat. et grat. 4). Nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit (enchir. l. c.). Das wirkt Gott durch den hl. Geiſt d. h. durch inspiratio caritatis, und das iſt die eigentliche „Gnade" im Sinne Auguſtins (vgl. Bd XV, 756). Dieſer bedarf es aber nicht nur einmal für den Anfang des neuen Lebens (gr. operans), ſondern in singulis nostris actibus est necessaria (de gestis Pel. 56;

gr. cooperans, de gr. et lib. arbitr. 33). Den vollen Ernſt der freien göttlichen Gnadenthat behauptete Auguſtin durch ſeine Lehren von der abſoluten Prädeſtination, von der Unwiderſtehlichkeit der innerlichen Gotteswirkung und von der Mitteilung eines donum perseverantiae an die zum Heile Prädeſtinierten. Trotzdem fällt er nicht ganz aus dem Schema der Verdienſtlehre heraus, ſondern erkennt es an, daß Gott in der That die menſchlichen merita kröne. Aber: non deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua (de grat. et lib. arb. 15); per hoc et ipsum hominis meritum donum est gratuitum (ep. 186, 10); etiam ipsa hominis bona merita esse dei munera (enchir. 107) vgl. noch serm. 297, 6; de gest. Pelag. 35. So hielt doch auch Auguſtin, obgleich er auf die neue Richtung des befreiten Willens den Nachdruck legt, daran feſt, daß der Erlöſte ſich Verdienſte erwerben müſſe und könne, ebenſo wie das der Menſch im Urſtande ſollte (enchir. 106). Eine direkte Übertragung der merita lehrt er nicht, um ſo bedeutſamer iſt es, daß er doch Meßopfer und Almoſen den Verſtorbenen zu gute kommen läßt, ſolchen nämlich qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse meruerunt (enchir. 110).

7. Von hier aus iſt die weitere Entwickelung, die die Verdienſtlehre im Katholicismus gehabt hat, zu begreifen. Allmählich iſt es gelungen, das evangeliſche Moment der Auguſtiniſchen Lehre auszuſcheiden und „die Gnade" der Religioſität des Verdienſtes einzugliedern und dienſtbar zu machen. Vorbereitet wurde dies dadurch, daß man den tragenden Unterbau der Auguſtiniſchen Lehre, die abſolute Prädeſtination ſamt den Folgeſätzen, beſeitigte und im weſentlichen zu der älteren Lehre einer bedingten Prädeſtination (quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit, Ambrosius de fide V, 6, 83) zurücklenkte. Gregor d. Gr. (geſt. 604) ſcheint allerdings die Auguſtiniſche Prädeſtinationslehre feſtzuhalten (moral. 33, 21, 38) betont, daß die gratia praeveniens nicht antecedentibus meritis zu teil werde (in Hi 18, 40, 63), aber führt doch viel ſtärker als Auguſtin die ganze Betrachtung auf die merita hinaus. Wirkt die Gnade zuerſt ohne uns, ſo muß doch alsbald unſer freier Wille gehorchend und zuſtimmend mitwirken (mor. 33, 21, 38; 24, 10, 24). Praeveniente ergo gratia et bona voluntate subsequente hoc quod omnipotentis dei est, fit meritum nostrum (in Ez. hom. I, 9, 2). Um der vorgehenden Gnade willen danken wir, weil aber unſer freier Wille ihr gefolgt iſt, nobis retribui praemia speramus (mor. 33, 21, 40), und zwar per impensam gratiam in extremo iudicio ita remunerat nobis, ac si solis processisset ex nobis (mor. 16, 24, 30). Hier und anderwärts (z. B. in Ez. I, 9, 2) erläutert er ſeine Gedanken an 1 Ko 15, 10, nur daß er betont: ich habe mit der Gnade zuſammengewirkt. So iſt ſchon hier die Umbiegung der Auguſtiniſchen Gedanken deutlich: die Gnade ſelbſt ſtellt noch nicht das Heil her, ſondern macht es nur möglich, ſie beſchafft die unumgänglichen Vorausſetzungen für ein erfolgreiches Wirken des freien Willens. Die Verurteilung Gottſchalks (853) beförderte das Vordringen dieſer semi-auguſtiniſchen Denkweiſe.

8. Die großen Scholaſtiker des MA.s haben mit ſtrengerer Syſtematik die Verdienſtlehre und die Gnadenlehre zuſammengearbeitet. Grundlegend iſt Petrus Lombardus (vgl. Bd XI, 638, 28 ff.). Zur Ergänzung des dort Geſagten ſei hinzugefügt, daß der Lombarde mit Berufung auf Auguſtin behauptet, der Menſch habe auch vor der Sünde der ſpezifiſchen Gnade d. i. der gr. operans und cooperans bedurft, um merita zu erwerben und das ewige Leben zu verdienen (II, dist. 24, 1; 29, 1). Der gefallene Menſch braucht ſie außer zum adiuvare auch noch zum sanare. Das Weſen der Gnade beſteht aber in ſittlichen Kräften (virtutes). Aus dem Zuſammenwirken dieſer und des freien Willens gehen die Akte d. h. die Willensregungen (motus animi) und die äußeren bona opera hervor. Erſt dieſe inneren und äußeren Akte ſind meritoriſch, denn nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium. Wenn es daher heißt, das ewige Leben werde gratis gegeben, ſo beſage das nicht quia non meritis datur, sed quia (mit Rückſicht auf den Anteil der gr. oper.) data sunt per gratiam et ipsa merita, quibus datur (II, dist. 27). Welche Geſtalt die Heilsgewißheit auf dieſe Weiſe gewinnt, zeigt die von Luther oft kritiſierte Definition der Hoffnung: est certa exspectatio futurae beatitudinis veniens ex dei gratia et meritis praecedentibus vel ipsam spem — vel rem speratam. Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed praesumptio dici potest (lib. IV, dist. 26, 1). Von großem Einfluſſe auf die Folgezeit wurde die geſchloſſene Geſtalt, die Thomas Aquinas der Lehre gab. Hier iſt die ganze Religion auf das meritum als Zielpunkt eingeſtellt, und doch ſcheint es, als ſei die volle Auguſtiniſche Gnadenlehre feſtgehalten

(vgl. beſ. Summa Th. II, 1 qu. 109—114). Indeſſen muß, um mit letzterem zu beginnen, bei Thomas eine zwiefache Gnade unterſchieden werden, von der nur die eine, die habituale, dem Heilsgebiete ſpezifiſch angehört, während dagegen die andere, meiſt auxilium dei moventis, auxilium gratiae oder ähnlich genannt, über das geſamte Gebiet des göttlichen Wirkens ſich erſtreckt und jeder Kreatur dazu verhilft, daß ſie in dem empfangenen Guten erhalten werde und mittelſt desſelben ſich bethätige. Denn nulla res creata potest in quemcunque actum prodire nisi virtute motionis divinae (qu. 109, 9 concl. cf. 1). Dieſe göttliche Bethätigung iſt freilich verſchieden je nach der Art der Kreatur, verſchieden auch bei dem urſprünglichen und dem ſündigen Menſchen, und deshalb ſcheint es manchmal ſo, als handle es hier ſich um eine neuſchöpferiſche Gnade; im Prinzip aber iſt ſie überall ſich gleich als die Kauſalität des primum movens simpliciter (qu. 109, 1). Daß ihr Charakter kein ſpezifiſch heilmäßiger iſt, geht entſcheidend daraus hervor, daß dieſe Art der Gnade nicht hinreicht, um den Werken des Menſchen den meritoriſchen Charakter zu verleihen, wenn er auch im Urſtande bloß mittelſt jenes auxilium dei moventis Gott über alles lieben konnte (qu. 109, 2. 3; 112, 2 ſ. u.). Da alſo dieſe ſozuſagen natürliche Gnade als ein ſtets gleicher Faktor in allen Sätzen des Thomas mit enthalten iſt, ſo kann man gleichſam um ihn die ganze Rechnung kürzen, und behält dann nur die gratia habitualis, oder virtus gratuita als das religiös entſcheidende übrig. So ergiebt ſich folgende Geſamtanſchauung. Der Menſch ſoll ſich durch merita das ewige Leben, die visio dei verdienen. Aber dieſes Ziel liegt über die geſchaffene menſchliche Natur hinaus. Ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc requiritur altior virtus quae est virtus gratiae (qu. 109, 5). Dieſe virtus infulsa oder gratia habitualis oder gratia gratum faciens brauchte auch der Menſch in statu naturae integrae, nämlich ad operandum et volendum bonum supernaturale — quod est meritorium, während er ſie in statu naturae corruptae überdies dazu braucht, daß die Natur geheilt werde (l. c. 2). Zweck und Weſen der Gnade muß aber an dem Verhältnis zur natura integra klar werden. In dieſer kann der Menſch Gott super omnia diligere, aber nicht ex caritate. Dazu bedarf er der Gnade, denn caritas diligit deum super omnia eminentius quam natura (l. c.). Alſo ad implendum mandata legis — nicht ſchlechthin, ſondern — secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia (l. c. art. 5). Dieſe gr. heißt einesteils operans, in quantum animam sanat vel iustificat, andernteils cooperans in quantum est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit (qu. 111, 2 vgl. 109, 6 concl.). Das erſte durch die gr. operans gewirkte Verdienſt iſt der motus liberi arbitrii, kraft deſſen wir der Gerechtigkeit des uns gerecht machenden Gottes zuſtimmen (qu. 111, ad 2). Denn natürlich gilt: homo sua voluntate facit opera meritoria vitae aeternae, wenn auch ſein Wille durch die Gnade präpariert werden muß (qu. 109, 5 ad 1). Streng genommen dürfte freilich von einem mereri des Menſchen bei Gott nicht geredet werden, wohl aber secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod deus ei virtutem operandi deputavit (quaest. 114, 1). Sofern man daher auf den Anteil des menſchlichen liberum arbitrium an jedem meritoriſchen Werke ſieht, kann man nur von einem meritum e congruo d. i. nach Billigkeit reden; ſofern es aber zugleich procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno (quaest. 114, 3). Ebenſo verdient ſich der Gerechte Mehrung der Gnade oder der Liebe (114, 8). Noch entſteht die Frage, wie verhält ſich des Menſchen Verdienſt zum erſten Empfang der Gnade. Streng wird abgelehnt, daß der Menſch ſich dieſe verdienen könne (quaest. 114, 5), ebenſo wie, daß er die reparatio post lapsum verdienen könne (l. c. 7). Aber eine praeparatio des Menſchen auf die Gnade, eine facere quod in se est wird gefordert (quaest. 109, 6; 112, 3). Dieſe könne und müſſe der Menſch mit ſeinem liberum arbitrium — natürlich non sine auxilio dei moventis — leiſten. Sie iſt zwar imperfecta verglichen mit derjenigen praeparatio, die zugleich mit der infusio gratiae ſtattfindet, aber auf ſie folge, inſofern ſie zugleich a movente deo ſtamme, necessario sive infallibiliter infusio gratiae (112, 3). Zwar nicht an dieſer, wohl aber an anderer Stelle wendet Thomas auf die opera extra caritatem facta den Begriff eines meritum congrui an, durch welche vor allem die dispositio ad gratiam verdient werde (suppl. quaest. 14, 4). Schon Bonaventura aber drückt ſich direkt ſo aus, daß die gratia gratum faciens zwar nicht

merito condigni, aber doch merito congrui verdient werde (breviloqu. V, 2). Duns Scotus aber und die Nominaliſten ſcheinen einerſeits den Verdienſtgedanken zu kritiſieren, indem alles an der freien acceptatio Gottes hängt, aber wie auf allen Gebieten, ſo endet auch hier dieſe „moderne" Kritik in kirchlichem Poſitivismus, ja in dem Maße als eigentlich alles Verdienſt nur de congruo iſt, „verſchwinden die Unterſchiede, durch die bei den Thomiſten das Vertrauen auf die eigne Leiſtung noch eingeſchränkt wird" (Schultz S. 296). Die habituale Gnade aber als Bedingung verdienſtlichen Werkes hat nur noch den Sinn, daß nach Gottes Anordnung die verdienſtlichen Werke den Stempel der Kirchlichkeit tragen müſſen, denn die Kirche teilt als Verwalterin der Sakramente den erforderlichen Gnaden-habitus mit. So verläuft der Heilsprozeß die Stadien des meritum de congruo, indem der Menſch facit, quod in se est, der dadurch bedingten Mitteilung der prima gratia und der durch das Zuſammenwirken von gratia und liberum arbitrium geleiſteten merita de condigno, welche Mehrung der Gnade und die ewige Seligkeit verdienen (vgl. Seeberg, Dogmengeſchichte II, 186 f.). Inſoweit dieſer geradlinige Prozeß durch die Sünde unterbrochen wird, treten am Anfange die Taufe und dann das Bußſakrament unterſtützend ein, aber die damit verbundene Sündenvergebung iſt nur Hilfsfaktor; denn das Entſcheidende bleiben die merita. Die Scholaſtik hat zugleich den Gedanken von überſchüſſigen merita der Heiligen (vgl. Art. consilia evangelica) und von der Übertragbarkeit derſelben ausgebildet, wofür Thomas die Einheit des corpus mysticum der Kirche als Rechtstitel fand, während die Kirche in den Abläſſen daraus Vorteil zog. Auch das Werk Chriſti wird von der Scholaſtik unter dem Geſichtspunkt des meritum betrachtet. Als deſſen eigentliches Subjekt erſcheint naturgemäß der Menſch Jeſus. Und zwar iſt ſeine Leiſtung das Muſterbeiſpiel für ein meritum im beſonderen Sinne d. h. für eine ſchlechthin überpflichtige Leiſtung. So verſteht es Anſelm von Canterbury (vgl. Bd I, 569 f.). Die gleichen Kategorien kehren bei Thomas wieder (Summa III, quaest. 48, 1; vgl. Seeberg, Dogmengeſchichte II, 96). Die näheren Beſtimmungen und Differenzen der einzelnen Scholaſtiker können als bloße Theologumena außer Betracht bleiben, da das Werk Chriſti hier, anders als im Proteſtantismus, nur die entferntere Vorausſetzung, nicht die bleibende Grundlage des Heilsſtandes bildet.

8. Im Gegenſatze zur Reformation hat die katholiſche Verdienſtlehre ihre abſchließende Geſtalt empfangen, und die Kirche hat ſie gegen auguſtiniſche Reaktionen, die den hergebrachten Formeln wieder ihren alten tieferen Inhalt geben wollten, nachdrücklich behauptet. Lehrreich iſt hier ſchon die römiſche Confutatio, wenn ſie gegen den vierten Artikel der Conf. Aug. es nötig findet, für die merita hominum, quae per assistentiam divinam fiunt, einzutreten. Denn freilich opera nostra ex se nullius esse meriti; sed gratia dei facit illa digna esse vita aeterna; aber zugleich gilt: ubi est merces, ibi meritum. Ja gegen art. XX wird noch ausdrücklich feſtgehalten, daß gute Werke mereantur remissionem peccatorum. Von dem Mönchtum heißt es (art. 27), monasticam vitam mereri vitam aeternam et multo auctiorem. Parallelen bei gleichzeitigen Theologen bringt H. Lämmer, Die vortridentiniſch-katholiſche Theologie 1858, S. 161 ff. Unter dem Eindrucke der reformatoriſchen Oppoſition, die ſich auf Auguſtin berufen konnte, iſt die Lehre des Tridentinum sess. VI vorſichtiger abgefaßt, ohne daß ſachlich etwas geändert iſt. Chriſtus hat durch ſeine Gerechtigkeit allen die Gnade der Rechtfertigung verdient (n. 7). Dieſe wird den einzelnen zu teil, indem ſie zunächſt durch die gratia praeveniens nullis eorum exsistentibus meritis vocantur (n. 5. 8). Aber mit ihrer Gerechtmachung, die durch das Sakrament geſchieht, iſt es auf die guten Werke abgeſehen und mit dieſen auf die vita aeterna a) et tanquam gratia filiis dei per Christum Jesum misericorditer promissa b) et tanquam merces ex ipsius dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Durch ihre aus der virtus der Gnade ſtammenden Werke hätten ſie das ewige Leben vere promerisse. Denn die Güte des Herrn gegen die Menſchen iſt ſo groß, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona (n. 16). Aber ſie ſind doch eigentliche merita, denn si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus — non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s. (can. 32). Infolge deſſen darf auch die Reflexion auf den ewigen Lohn das Handeln des iustificatus beſtimmen, ohne ihm den Charakter als bonum opus zu benehmen (n. 11 can. 31). Gerade dieſer Satz iſt auch ſpäter gegen Myſtiker und Janſeniſten vertreten worden (vgl. Denzinger, Enchiridion symbolorum etc. n. 1167. 1170).

Freilich besteht die große Schwierigkeit dieser Verdienstlehre darin, daß der Mensch nicht mit Sicherheit soll wissen können, ob er die Gnade habe und also sein Thun verdienstlich sei (n. 9 vgl. 12). Recht unverhüllt hat Bellarmin disput. de iustific. V die römische Lehre entwickelt V, 1, 6: habet communis catholicorum omnium sententia: opera bona iustorum vere ac proprie esse merita, et merita non cuiuscunque praemii, sed ipsius vitae aeternae. 20, 4 nos existimamus vitam aet., tum quoad primum gradum, tum quoad ceteros, reddi bonis meritis filiorum dei. Die heute herrschende Lehrform (vgl. den nicht ganz zutreffenden Artikel in W.-W. sowie die Dogmatiken und Moraltheologien s. Litt.) ist diese: Voraussetzung ist, daß die Seligkeit durch Verdienste d. h. freigewollte menschliche Handlungen erworben werden muß, nicht minder aber, daß es der Gnade bedarf, um solche meritorische Werke zu vollbringen. Doch besteht mit Bezug auf den Beitrag, den die Gnade hierzu liefert, eine gewisse Unklarheit. Die übliche Lehre unterscheidet nämlich die beistehende oder aktuale Gnade und die heiligmachende, habituale Gnade. Jene wird dem Menschen immer nur vorübergehend zu teil, ist aber zu jedem guten Werke notwendig; diese wird dem Menschen durch die Sakramente „der Toten", Taufe und Buße zu bleibendem Besitz gegeben; aber er verliert sie wieder durch Todsünden. Nun wird für ein verdienstliches Werk sowohl die Mitwirkung der aktualen als der Besitz der habitualen Gnade erfordert. Indessen ist doch die habituale Gnade das Entscheidende. Denn die zuvorkommende Gnade des Beistandes wirkt schon auf den im Stande der Todsünde befindlichen, dessen gute Werke doch nicht den Himmel verdienen sollen, ja allgemein wird gelehrt, daß Gott jedem Menschen die (beistehende) Gnade gewährt, die er braucht, um selig zu werden. Aber erst muß ein Mensch die heiligmachende Gnade durch die genannten Sakramente erlangen, ehe seine Werke meritorische sind. Die im Stande der Gnade verrichteten guten Werke, unter denen noch heute Beten, Fasten und Almosengeben hervorgehoben werden, verdienen aber auch wirklich die ewige Seligkeit und zuvor Mehrung der heiligmachenden Gnade. Freilich gehen davon ab diejenigen guten Werke, die der Mensch als Satisfaktionen für die zeitlichen Sündenstrafen leisten muß. Und sobald der Mensch eine Todsünde begeht, „nimmt diese der Seele die erworbenen Verdienste und macht sie unfähig, neue Verdienste zu erwerben" (Römischer Einheitskatechismus, deutsch München 1906, S. 242). Doch stellt das Bußsakrament, indem es die heiligmachende Gnade wiedergiebt, auch „die Verdienste der guten Werke, die vor der Todsünde geschehen sind, wieder her" (l. c. S. 193. Gr. Österr. Katech. Fr. 638, 4). Aber der Verdienstbegriff erstreckt sich noch weiter zurück. Der im Stande der Todsünde befindliche Mensch kann sich nämlich die heiligmachende Gnade durch ein meritum de congruo verdienen; nur die erste aktuale Gnade nicht. Da diese aber allen Menschen zu teil wird (s. o.), so sieht sich jeder an einen Heilsweg gewiesen, auf dem, unter Voraussetzung des ersten Gnadenanstoßes, fort und fort menschlichen Verdiensten göttlicher Lohn, bis hin zum ewigen Leben, folgt, dessen Grade wieder je nach Verdiensten verschieden sind. Die habituale Gnade hat dabei nur noch die Bedeutung, daß mit dem freien Willen die kirchliche Heilsanstalt zusammenwirken muß, um dem Menschen das Heil zu sichern (vgl. die Nominalisten). Wohl kann die Reflexion auf aktuale Gnade, die zu jedem guten Werke immer aufs neue erforderlich ist, religiöse Empfindungen auslösen; aber die Tendenz ist dabei wahrer Frömmigkeit entgegengesetzt, insofern Gottes Kraft dafür begehrt wird, um vor ihm mit Verdiensten zu erscheinen. Daher darf die Betonung der Gnade im Katholicismus nicht darüber hinwegtäuschen, daß er doch nur eine Religion der Werkgerechtigkeit, des Verdienstes pflegt. Wie freilich es möglich ist, daß Menschen genug merita aufzuweisen haben, um das ewige Leben zu verdienen, aber nicht genug satisfactiones für ihre Sünden, um dem Fegfeuer zu entgehen, das bleibt ein Geheimnis. Wie schon die Reformatoren erkannten, ist die Konsequenz der Verdienstlehre, daß Christus in den Hintergrund tritt. Denn der Erfolg seines Werkes besteht bloß darin, daß er für alle die Menschen die Gnade verdient, damit ihnen aber nur die Möglichkeit zu verdienstlichen guten Werken eröffnet hat. Eine unmittelbare Bedeutung für das religiöse Verhältnis hat sein Erlösungswerk nicht mehr. Über die ethische Beurteilung der Verdienstlehre s. u.

9. Die Reformation war recht eigentlich ein Kampf gegen die Verdienstlehre. Freilich kommt Luther auch hier, wie in anderen Fragen, der Gegensatz erst allmählich voll zum Bewußtsein. Zunächst gestatteten ihm die üblichen Formeln (s. o.) doch noch, sie im Sinne des Augustinismus auszulegen. Daher redet er wohl in seinen Anmerkungen zum Lombarden noch von einem meritum de congruo (WA 9, 72), betont aber schon in einer Rede 1512, daß die Geburt aus Gott gemäß Ja 1, 18 ge-

ſchehe: gratuito liberoque beneplacito, non nostro merito neque dignitate (WA 1, 10; EA var. arg. 1, 30). In den Pſalmenvorleſungen deutet er den Verdienſtbegriff um, auf eine gewiſſe praeparatio und dispositio für das diesſeitige, wie das jenſeitige Heil (zu Pſ 113 [114], 1 WA 4, 126 f.), aber ſchon in zwei Predigten 1516 kritiſiert er die Definition, die der Lombarde, von der Hoffnung gab (ſ. o.), ſo, daß jedes Vertrauen auf Verdienſte beſeitigt wird (WA 1, 70 ff. 81 ff. var. arg. 1, 106 f. 126 f.) und in der Bernhardiſchen Disputation des gleichen Jahres de viribus et voluntate hominis sine gratia wird die vorangeſtellte Frage an homo naturalibus suis viribus dei creatoris praecepta servare aut boni quippiam facere atque eum gratia mereri meritaque cognoscere possit? in allen ihren Teilen verneint. Seine neue Heilslehre zerſtört alle Vorausſetzungen der Verdienſtlehre, bekämpft insbeſondere die optimiſtiſche Beurteilung des natürlichen Willens, die Vorſtellung von dem Zuſammenwirken des menſchlichen Willens mit dem göttlichen, legt den Ton nicht auf die einzelnen Werke, ſondern auf die innere Gerechtigkeit des Herzens, die vor den Werken vorhanden ſein muß, und heißt auf Gott, nicht aber auf Verdienſte, auch nicht ſofern ſie ſeine Gaben ſind, vertrauen (vgl. beſonders operat. in Psalmos zu Pſ 5, WA 5, 163 ff. exeg. lat. 14, 240 ff.). So wird wohl noch das Wort „Verdienſt" beibehalten, aber die Sache aufgehoben: sunt itaque merita, et nulla merita in nobis, sunt, quia dona dei sunt et opera ipsius solius, nulla sunt, quia non plus de illis possumus praesumere, quam nullus novissimus peccator, in quo nondum aliquid operatur deus (l. c. S. 169 bezw. S. 250, vgl. Kommentar zu Ga mit ſeiner Polemik gegen eine Rechtfertigung aus Werken des Geſetzes zu 5, 2: at nunc — indoctorum scripturae interpretum et concionatorum in merita nostra trudimur, ex nobis satisfacimus peccatis — cumulamus ea (sc. opera nostra), velut frumentum in horreum, quibus deum debitorem faciamus, et in coelo, nescio quanta altitudine sedeamus. Caeci, caeci, caeci, his omnibus Christus nihil prodest, alio consilio iustificant se ipsos. In alledem tritt aber mehr unwillkürlich als direkt ausgeſprochen die vom Katholicismus verſchiedene Orientierung der Frömmigkeit hervor, indem es ſich für Luther darum handelt, daß er als Sünder die Vergebung Gottes und die perſönliche Gemeinſchaft mit ihm ſelbſt gewinne. Infolge deſſen iſt ihm auch die Gnade nicht mehr etwas im Menſchen, nicht eine qualitas animi, um den Wert menſchlicher Werke zu ſteigern, ſondern favor dei — ut omnis qui credit in Christum, habeat deum propitium (Confut. rat. Latom. 1521 WA 8, 6 opp. var. arg. 5, 489). Dieſe Gnade wird durch den Glauben, der wiederum donum dei iſt, apperzipiert und ſie nimmt den Menſchen ganz und gar auf in die Hulde (Vorrede zu Rö), wenngleich er mittelſt des donum oder des Glaubens nur erſt anhebt, die Sünde zu töten. Da aber dieſes Gnadenverhältnis dauernd die Grundlage aller Frömmigkeit bildet und bilden muß, iſt für merita kein Raum mehr. Inſoweit eine Gerechtigkeit vorhanden iſt, gilt: aliena iustitia (sc. Christi) omnes fiunt iusti (zu Ga 2, 16). Von den guten Werken aber gilt: „die Werke verdienen nicht den Himmel, ſondern wiederumb der Himmel, aus lauter Gnaden gegeben, thut die guten Werke dahin, ohn Geſuch des Verdienſtes, nur dem Näheſten zu Nutz und Gott zu Ehren, bis daß der Leichnam auch von Sünden, Tod und Hölle erlöſet werde" (EA $7^2$, 174). Eine zuſammenhängende Darſtellung und Kritik der ſcholaſtiſchen Verdienſtlehre giebt der große Kommentar zu Ga (EA I, 183 ff.).

Es iſt Melanchthon trefflich gelungen, ſowohl Luthers Kritik der römiſchen Verdienſtlehre, wie ſeine poſitive Anſicht in der Conf. Aug. und Apologie auszuſprechen und gegen die Confut. zu verteidigen. Die Hauptſtelle iſt Apol. p. 62, 17 ff., wo er vor allem aufdeckt, wie im katholiſchen Syſteme Chriſti Leiſtung nur für den Empfang der prima gratia in Betracht komme (vgl. noch 90, 41), wie nichtsſagend die Unterſcheidung eines meritum congrui und condigni ſei, und welche Folgerungen ſich daraus ergeben, daß man über den Beſitz des Gnaden-habitus keine Gewißheit habe. Vgl. 140, 260 f., wo er die gratia als misericordia dei erga nos erklärt und endlich art. 4 der C. A., wo die reformatoriſche Rechtfertigungslehre in ihrem Gegenſatze zum Verdienſtgedanken ausgeſprochen iſt (ebenſo Art. Smalc. II, 1 von Luther ſelbſt). Wo die Reinheit dieſes Artikels von der Rechtfertigung verſehrt wird, da findet ſtets eine Annäherung an die römiſche Verdienſtlehre ſtatt (vgl. die Quäker Bd XVI S. 376). Beſteht kein Menſch vor Gott auf Grund ſeiner merita, ſo können erſt recht nicht die merita eines Menſchen (Heiligen) anderen zu gute kommen und für ſie ein Grund ihres Gottvertrauens werden. Dies führt Melanchthon Apol. 225, 14 ff. aus, um art. 21 der C. A. gegen die Confutatio

zu verteidigen. In diesem Zusammenhange und Gegensatze wird hier wie an anderen Stellen der Begriff meritum, verbunden mit satisfacere, auf Christi Versöhnungswerk angewendet und die Rechtfertigung als Zurechnung seiner Verdienste bestimmt, besonders n. 19: Christi merita nobis donantur, ut iusti reputemur fiducia meritorum Christi, quum in eum credimus, tanquam propria merita haberemus. Ebenso drückt sich Luther selbst aus (vgl. Köstlin, Luthers Theologie II², S. 160f.). Es wäre aber ein Mißverständnis zu meinen, daß hiermit auch das im Verdienstbegriffe ausgedrückte Rechtsverhältnis zwischen dem Menschen und Gott vorausgesetzt werde. Allerdings ist es die Meinung der Reformatoren, daß die Versöhnung der Welt nicht ohne zwischen eintretende satisfactio stattfinde. Aber es ist doch eben Gott, der sie in Christus beschafft und damit am herrlichsten seine Gnade und Liebe offenbart. Und darum ist es eine Paradoxie, wenn es heißt, daß wir gleichsam mit eigenem Verdienste vor Gott treten, eine ebensolche Paradoxie, als wenn Paulus den Sünder gerechtfertigt werden läßt. Die Terminologie erklärt sich aus der Polemik gegen den Katholicismus, und ist daher nur für sie brauchbar. Die protestantische Orthodoxie hat aber den Begriff in die Dogmatik aufgenommen. Typisch Hollaz (examen p. 836): satisfactio antecedit, meritum consequitur. — Satisfactio Christi est exsolutio nostrorum debitorum — meritum autem oritur ex impletione legis et passione indebita. — Merito autem suo nobis iustitiam et salutem aeternam acquisivit. Wohl mag bei dieser Theorie das Gnadenbewußtsein unverkürzt bestehen bleiben, aber es hat mit ihr sein eigenes Recht zweifelhaft gemacht. Denn es scheint nun doch so, als bestehe das Wesen der Religion im „Verdienen", nur daß eben Christus vertretungsweise die nötigen merita für die Menschen beschafft hat. Daher sollte der Begriff meritum auch an dieser Stelle aus der evangelischen Dogmatik verschwinden, während es sich mit dem Begriffe der satisfactio, der die Sünde voraussetzt, anders verhält.

10. Auch in der neueren Ethik ist der Begriff Verdienst mehrfach besprochen worden. Kant sieht in dem „Verdienst" einen unrechtmäßigen Nebenbuhler der Pflicht, die die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns sein soll, vgl. Kritik der prakt. Vernunft ed. Kehrbach S. 103 f. S. 186 ff.: „Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit" (S. 190). Während dagegen Paulsen für die vulgäre Ethik von pflichtmäßigen Handlungen verdienstliche unterscheidet und darin sich der katholischen Ethik bewußt annähert, findet Stange, daß diese Unterscheidung nur für eine heteronomische Ethik zulässig sei, insofern da der Gesetzgeber Gebote und Ratschläge nach Gutdünken abstufe. Er deutet den Thatbestand, auf welchem die vulgäre Unterscheidung einer gewöhnlichen und außergewöhnlichen Sittlichkeit beruht, mit Recht dahin, daß nicht eine von der Pflicht verschiedene Norm gehandhabt, sondern die in dem besonderen Falle hervortretende sittliche Leistungsfähigkeit des Handelnden mit seinem sonstigen Handeln oder mit dem anderer verglichen werde (Einl. in die Ethik II, 90—98). Freilich müßte dann auch der Ausdruck des Verdienstlichen hinfallen, der stets auf eine ethische Beurteilung führt, die über die Pflicht hinaus ein Höheres kennt. Handelt es sich hier um Verdienst im engeren Sinne, so liegt doch der gesamten Verdienstlehre, besonders in der katholischen Gestalt, der ethische Mangel zu Grunde, daß das Wesen des Sittlichen in die einzelne Handlung gesetzt, dagegen die Bedeutung der Gesinnung als der stetigen Richtung des persönlichen Willens vollständig verkannt wird. Denn auch die eingegossenen Tugenden bezeichnen im katholischen Systeme nur Kräfte, die der freie Wille des Menschen sich dienstbar und nutzbar machen muß, und nicht eine Sinnesweise. So treten gerade am Verdienstbegriffe die religiösen und ethischen Mängel der katholischen Denkweise offen zu Tage.

Johannes Kunze.

**Vereine, kirchliche,** s. die AA. Mission, innere, Mission unter den Heiden, Mission unter den Juden Bd XIII S. 90ff., Bruderschaften Bd III S. 434, Piusvereine Bd XV S. 464ff.

**Verfassung, kirchliche, und kirchliches Recht im 1. und 2. Jahrhundert.** — Litteratur: G. J. Planck, Gesch. d. christ. kirchl. Gesellschaftsverfassung, 5 Bde, 1803 ff.; R. Rothe, Die Anfänge d. christl. Kirche, 1837; J. B. Lightfoot, „The Christian ministry", in seinem Komm. zum Philipperbrief, 1873; A. Harnack, Die Lehre der 12 Apostel, 1884; E. Hatch, Gesellschaftsverfass. d. Kirche im Altertum (übers. v. A. Harnack), 1886, dazu im Expositor 1887, Mai; E. Löning, Die Gemeindeverfass. des Urchristent., 1889; C. Weizsäcker, Apostol. Zeitalter³,

1892; R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892; W. Kahl, Lehrſyſtem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I, 1894; J. Réville, Les origines de l'episcopat, 1894; Dunin-Borkowski, S.J., Die neueren Forſchungen über die Anfänge des Epiſkopats, 1900 [hier eine vollſtändige Ueberſicht über die neuere Spezialliteratur]; H. Bruders, Die Verfaſſ. d. Kirche bis z. J. 175 n. Chr., 1904; K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des 4. Jahrh., 1901; A. Harnack, Die Miſſion und Ausbreitung des Chriſtentums in den drei erſten Jahrh., 2. Aufl., 1906; R. Knopf, Das nachapoſtoliſche Zeitalter, 1905; P. A. Leder, Die Diakonen der Biſchöfe und Presbyter, 1905. Dazu die Artikel „Ordines", „Geiſtliche", „Prieſter", „Synoden" u. a. in dieſer Encyklopädie, ferner die einſchlagenden Werke von Hinſchius, Friedberg, Probſt u. ſ. w.

Auf keinem anderen Gebiete der Kirchengeſchichte iſt der Gegenſatz der konfeſſionellen und der geſchichtlichen Betrachtung ſo groß, wie auf dem der älteſten Verfaſſungsgeſchichte der Kirche und des kirchlichen Rechts. Nach katholiſcher Lehre hat Chriſtus die Kirche geſtiftet, ihr Petrus zum Haupt geſetzt, an Petrus einen regierenden Apoſtolat angeſchloſſen, der ſich in dem Epiſkopat ebenſo fortſetzen ſollte, wie der Primat in den Nachfolgern des Petrus, und den Unterſchied von Klerus und Laien als fundamental angeordnet. Auch die ganze übrige Kirchenverfaſſung, wie ſie heute beſteht, wird auf Chriſtus ſelbſt zurückgeführt, und nur darüber giebt es eine untergeordnete Kontroverſe, wie viel er davon direkt und während ſeiner irdiſchen Lebenszeit befohlen, wie viel er als Erhöhter in den 40 Tagen ſeines Verkehrs mit den Jüngern angeordnet hat, und was die Apoſtel dann noch, von ſeinem Geiſte geleitet, hinzugefügt haben. Jedenfalls hat er die Kirche als regnum externum, ausgerüſtet mit einer ungeheuren Rechtsgewalt, die ihre Wurzel am Binde- und Löſeſchlüſſel hat, geſtiftet, und die klerikalen Kompetenzen gehen auf ihn zurück. Er hat der Kirche das Recht und die Pflicht univerſaler Miſſion anvertraut und ihr eben damit die Enden der Erde zum Eigentum übergeben, und er hat ihr und ihren Beſchlüſſen in der Verheißung, daß er durch ſeinen Geiſt bei ihr ſein werde alle Tage, Unfehlbarkeit verliehen: die Kirche iſt ſo den weltlichen Reichen der Gegenwart und der Zukunft zwar als ein regnum sui generis, aber doch als ein Reich entgegengeſtellt, dem gegenüber die Rechte, die ihnen noch verbleiben, nur den beſcheidenſten Umfang haben können.

Aber auch nach altproteſtantiſcher Lehre iſt die Kirche eine abſichtliche und direkte Stiftung Chriſti, und, obgleich die katholiſche Auffaſſung einſchneidend korrigiert iſt, werden doch — im Calvinismus und in einem Teile des Luthertums — bedeutende theokratiſche und klerikale Elemente, wenn auch latent, konſerviert.

Beide Betrachtungen haben die ganze Entwickelungsgeſchichte des apoſtoliſchen und nachapoſtoliſchen Zeitalters gegen ſich, und außerdem ſtehen und fallen ſie mit der Frage der Geſchichtlichkeit einiger neuteſtamentlicher Stellen (namenlich im Evangelium des Matthäus). Sieht man von ihnen ab — und nach allen Regeln geſchichtlicher Kritik iſt man dazu gezwungen —, ſo iſt jedes direkte äußere Band zwiſchen Jeſus und der „Kirche" und ihren werdenden Ordnungen zerſchnitten. Übrig bleibt das innere geiſtige Band, auch wenn Jeſus die Kirche weder geſtiftet noch auch gewollt hat. Übrig bleibt natürlich auch die Thatſache, daß es eben ſeine Schüler und Gläubigen geweſen ſind, die die Kirche gebildet haben, und daß er Zwölf von ihnen als Verbreiter ſeiner Lehre und als künftige Richter über die Zwölfſtämme eingeſetzt hat. Alles aber, was wirklich geworden iſt, iſt nicht aus einem im voraus gefaßten Plane entſtanden, ſondern iſt unter den gegebenen Zeitverhältniſſen automatiſch herausgewachſen aus der brüderlichen Gemeinſchaft von Menſchen, die durch Jeſus Gott gefunden hatten, die ſich darum vom Geiſte Gottes regiert wußten und die, in der jüdiſchen Theokratie ſtehend, an die Verwirklichung derſelben durch Jeſus glaubten und dafür ihr Leben einſetzten. Gott gefunden hatten — in der jüdiſchen Theokratie ſtanden: eine in ſich verſchlungene duale Entwickelung mußte die Folge ſein! In dem Samenkorn oder vielmehr in Samenkorn und Feld zuſammen war doch nicht nur ein die Menſchheit umſpannender, in der Furcht Gottes atmender Bruderbund, ſondern auch ſchon jene Kirche vorgebildet, wie ſie ſich im Katholicismus entwickelt hat und von ihm als urſprüngliche vorgeſtellt wird.

Unter den verſchiedenen kritiſchen Auffaſſungen der Entwickelungsgeſchichte der kirchlichen Verfaſſung und des kirchlichen Rechts, welche im letzten Jahrhundert vorgetragen worden ſind, ragt die von Sohm durch die richtige Wahl des Ausgangspunkts und durch Konſequenz hervor. Sie bezeichnet zugleich den denkbar ſchärfſten Gegenſatz zur katholiſchen Auffaſſung („die Entſtehung des Kirchenrechts und der Kirchenverfaſſung iſt der Abfall von dem von Jeſus ſelbſt gewollten und urſprünglich verwirklichten Zuſtand").

Ob sie haltbar ist, wird die folgende Darstellung, die streng analytisch verfahren wird, zeigen.

1. Jesus hat, nachdem er zuerst vier Schüler gewonnen hatte, einen weiteren und einen engeren Kreis von Anhängern um sich gesammelt: „Die Schüler" und „die zwölf Schüler" (oder „die Zwölf"). Die letzteren (vielleicht auch andere? die Siebzig?) hat er schon bei Lebzeiten einmal ausgesandt, um zu predigen und zu heilen (doch wird das von einigen Kritikern bestritten). Aber den Namen „Apostel" haben sie vielleicht noch nicht von dieser Aussendung erhalten, vielmehr wußten sie sich selbst erst als Apostel und wurden als solche anerkannt, nachdem sie (zuerst Petrus) den Lehrer und Gottessohn als himmlischen Herrn gesehen hatten und von ihm durch den hl. Geist die Anweisung empfangen zu haben sich bewußt wurden, das Wort von ihm zu verkündigen. Neben ihnen empfingen aber auch noch andere Schüler eine solche Anweisung. Es gab also, seitdem sich die durch die Passion zerstreuten Anhänger Jesu wieder in Jerusalem gesammelt hatten, 1. „die Zwölf" — „die Elf", die sich durch eine Zuwahl ergänzten (AG 1, 15f.) —, die als der Stamm der Anhängerschaft galten und, da sie von Jesus selbst als zukünftige Regierer im Messiasreich eingesetzt waren (Quelle Q: Mt 19, 28; Lc 22, 28. 30), auch schon jetzt als Regenten der Gemeinde (unter der Führung des Petrus) betrachtet wurden, 2. die „Apostel", d. h. die Missionare, zu denen auch die Zwölfe gehörten — erst allmählich (die Betrachtung des Paulus ist hier wahrscheinlich von bedeutendem Einfluß gewesen) entwickelte sich der Begriff der „zwölf Apostel" und tilgte im Laufe des 2. Jahrhunderts das Gedächtnis an eine größere Anzahl von Aposteln fast ganz aus, 3. die übrigen, d. h. die „Schüler" und „Schülerinnen" (AG 9, 36; Ev. Petri 50), vorherrschend Galiläer, unter denen man bald „alte Schüler" besonders hervorhob (AG 21, 16), und aus deren Mitte von Anfang an oder doch sehr bald die Brüder Jesu — an ihrer Spitze Jakobus — hervorragten (AG 1, 14). Die Zwölfe waren also Regierer (messianisch) und Missionare zugleich, aber den Messiasgläubigen gegenüber sollten sie nicht die Autorität von Lehrern geltend machen; denn nur einer ist Lehrer (Mt 23, 8).

2. Die Gesamtbezeichnung „die Schüler" hat sich nicht lange gehalten; denn sie konnte gegenüber der Anerkennung Jesu als des Messias nicht bestehen, weil sie einerseits zu wenig, andererseits zuviel zu besagen schien (schon in der Bezeichnung οἱ μαθηταὶ τοῦ κυρίου hebt sie sich selbst auf). Sie besagte zu wenig, weil der Auferstandene nicht mehr nur ein Lehrer und Prophet, auch nicht in jeder Hinsicht nur Messias designatus war; sie besagte zuviel, weil sie im Sinne persönlicher Jüngerschaft oder berufsmäßiger Nachahmung des Meisters verstanden werden mußte. Auf die Heidenchristen ist sie kaum übergegangen, und bereits Paulus hat sie als Gesamtbezeichnung aller Christen nicht gebraucht (wohl aber die Apostelgeschichte, was von Wichtigkeit ist). Der Name „Schüler" reduzierte sich allmählich auf die Zwölf und auf solche, die den Herrn noch persönlich gesehen hatten. Da er aber spezialisiert wurde, wurde er seit der Zeit der Verfolgungen auch solchen erteilt, die — weil sich Christus durch ihr Bekenntnis öffentlich zu ihnen bekannt hatte und weil sie seine Leiden fortsetzten, also seine Nachahmer wurden — in einem so engen Verhältnis zu Christus standen wie die einst persönlich berufenen Jünger. Wenn daneben im 2. Jahrhundert die Apologeten Christum wieder ihren Lehrer und sich und die Christen überhaupt seine Schüler nennen, so ist das für den technischen Gebrauch des Wortes ohne jeden Belang. Daß damit das älteste Verhältnis, wie es zwischen Jesus und den frühesten Jüngern bestanden hatte, wieder aufzuleben schien, ist zufällig und nur scheinbar, da auch die Apologeten in ihm die Erscheinung eines himmlischen Wesens erkannten. Dagegen sind die bewußten Versuche von Wichtigkeit, die nachmals gemacht worden sind, innerhalb der größeren Gemeinde oder ihr gegenüber, eine Gruppe von „Schülern" zu schaffen, die deshalb die Schüler Jesu sind, weil sie seine Nachahmer im strengen Sinn sind. Neben den Konfessoren kommen hier die wandernden und predigenden Asketen des 2. Jahrhunderts und sodann im 3. die Mönche in Betracht. Aber schon vor der Entstehung des Mönchtums hat Novatian seine Reform der katholischen Christenheit durch Wiederbelebung des Begriffs des Schülers und Nachahmers Christi — freilich in sehr unzureichender, ja schwächlicher Weise — durchzusetzen versucht. Immerhin kommt in dem niemals in der Kirchengeschichte ganz erloschenen Gedanken, Jesus müsse „Schüler" haben und der Schüler müsse der Nachahmer Jesu (im Leben, im Wirken und im Leiden) sein, ein uraltes Element zum Ausdruck; denn nach den evangelischen Berichten kann darüber kein Zweifel sein, daß Jesus seine Schüler nicht nur als Lernende, sondern in und mit dem Lernen als seine imitatores d. h. als Verzichtende, Helfende und Leidende gedacht hat, so gewiß er daneben auch einen „dritten Orden" — denn Franciskus hat ihn

an diesem Punkte ganz richtig verstanden — gelten ließ. Indem die Gesamtgemeinde d. h. die Christenheit, die Selbstbezeichnung „die Schüler" aufgab, steigerte sie ihr religiöses Bewußtsein, dispensierte sich aber zugleich von der strengen Nachahmung Jesu. Diese Art der Entwickelung der Gesamtgemeinde ist nur ein Spezialfall ihrer charakteristischen Entwickelung auf allen Linien, und es ist hier wie überall bedeutsam, daß Paulus an diesem Prozeß besonders kräftig beteiligt ist. Wenn das Leben im Geist, wenn Glaube, Liebe und Hoffnung die Hauptsache ist, kann die generelle Zumutung der imitatio nicht mehr bestehen. Damit fällt die Jüngerschaft im eigentlichen Sinn. Den Gewinn hat die bona libertas einerseits und die kirchlich reglementierte Laxheit andererseits.

3. Die Zwölf, die Apostel und die übrigen (s. sub 1) zusammen bildeten in Jerusalem die messianische Gemeinde Jesu. Sie waren ein Kreis von Juden, der sich von seinen Volksgenossen zunächst nur dadurch zu unterscheiden schien, daß er den künftigen Messias, den alle als in des Himmels Wolken kommend ersehnten, bereits kannte und seine baldige Ankunft bestimmt erwartete. Aber eben dieses Moment barg eine Fülle neuer treibender Kräfte in sich; denn erstlich entstand so der Gegensatz von „Gläubigen" und „Ungläubigen", der sich notwendig bis zur Auflösung jedes Bandes zwischen beiden Teilen steigern mußte, zweitens gab die Erinnerung an „alles das, was Jesus geboten hatte", den Einzelnen und der Gemeinschaft bestimmte Richtlinien, die über die bisherige Gemeinschaft hinausführten, und drittens weckte „das Unterpfand des Geistes" eine heroische Zuversicht und Thatkraft und trieb zur Mission.

Das Selbstbewußtsein, welches die jugendliche Gemeinde besaß, spiegelt sich in den Selbstbezeichnungen. Während sie sich als „Galiläer", „Nazaräer", wohl auch als „die Armen" bezeichnet und verspottet hörte, nannte sie sich selbst „das Volk Gottes", „den Samen Abrahams", „das auserwählte Volk", „die Erwählten", „die zwölf Stämme", „die Knechte Gottes", „die Gläubigen", „die Heiligen", „die Brüder", „die Kirche Gottes" und nannte ihre ungläubigen Volksgenossen, wenn sie hartnäckig der evangelischen Botschaft Widerstand leisteten und die Gläubigen verfolgten, „die Synagoge des Satan". In jenen Bezeichnungen bringt sie zum Ausdruck, daß sie das Volk im Volke ist, dem allein alle Verheißungen gebühren; dann war es nur eine Frage der Zeit, daß diese Christen die nicht christgläubigen Stammesgenossen, also das ganze übrige Judentum, als jeder Prärogative verlustig, ja als ihren wahren Gegensatz ansehen mußten.

Die Bezeichnungen „die Gläubigen", „die Heiligen", „die Brüder", „die Kirche" (wohl auch schon frühe „die heilige Kirche") sind diejenigen gewesen, welche an die Stelle der Bezeichnung „die Schüler" getreten sind. Alle vier sind schon im Judentum nachweisbar (zu „Brüder" s. AG 28, 21), aber waren dort nur von sekundärer Bedeutung gewesen.

„Heilige" nannten sich die Christgläubigen, weil Jesus sich für sie geheiligt hatte, weil sie durch die Taufe und den hl. Geist geheiligt waren und sich als Heilige und Teilnehmer der zukünftigen Herrlichkeit wußten. An den Charismen, an Wundern und Zeichen und an der Macht, die Dämonen auszutreiben, besaßen sie die thatsächliche und sinnenfällige Gewähr der Heiligkeit (diese hatte sowohl einen dinglichen als auch einen persönlichen Charakter; zum ersteren s. 1 Ko 7, 14 und im allgemeinen H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister u. s. w., 1899). Die Bezeichnung hat sich als technische bis zur montanistischen Krise gehalten; dann verschwindet sie (aber nur allmählich), taucht aber in Verfolgungszeiten immer wieder auf. Dafür entstanden heilige Stände (Märtyrer, Konfessoren, Asketen, zuletzt — im Laufe des 3. Jahrhunderts — auch heilige Bischöfe; von den heiligen Aposteln spricht schon der Epheserbrief 3, 5), und die heiligen Mittel (Sakramente) schoben sich immer mehr in den Vordergrund, unter deren stoßweisem Einfluß die der Heiligung sehr bedürftigen Christen immer wieder geheiligt werden. Man wußte sich nicht mehr als heilig im Sinn von persönlich rein (Versuch Novatians eine Kirche von „Reinen" herzustellen), aber man besaß heilige Märtyrer, heilige Asketen, heilige Priester, heilige Handlungen, heilige Schriften und eine heilige Lehre.

Daß der Name „Brüder" so stark in den Vordergrund trat, ist die Folge der Verkündigung Jesu (Mt 23, 8). Er wurde noch gesteigert durch den Beisatz: „in dem Herrn", durch die Zusammenfassung der ganzen Verbindung unter der Bezeichnung: ἡ ἀδελφότης (1 Pt 2, 17; 5, 9 und sonst) und durch das von Jesus selbst erteilte, aber doch nur zögernd verwertete Recht, ihn selbst unter den Brüdern mit zu begreifen (Mt 12, 48; Rö 8, 29). Der Name ist später d. h. im 3. Jahrhundert mehr und mehr zurückgetreten (in der Predigt hielt er sich), teils weil die faktischen Verhältnisse ihm nicht mehr entsprachen — man war kein Bruderbund mehr —, teils weil der Begriff sich unter dem

Einfluß des ſtoiſchen Bruderbegriffs verflachte (Tertull., Apol. 39: „fratres etiam vestri sumus iure naturae matris unius"), teils weil er nunmehr ebenſo für beſondere Stände in der Chriſtenheit reſerviert wurde wie der Name Heilige: der Kleriker nannte den Kleriker, der Konfeſſor den Konfeſſor, der Konfeſſor den Kleriker „Bruder" oder „Herr Bruder".

Der Name „die Kirche" („Kahal") war der glücklichſte Griff, den die Urgemeinde auf dieſem Gebiet der Selbſtbezeichnungen gethan hat (daß er auf Jeſus ſelbſt zurückgeht, iſt trotz Mt 16, 18; 18, 17 wenig wahrſcheinlich). Paulus hat ihn ſchon vorgefunden, und zwar in dem dreifachen Gebrauche, ſowohl als Geſamtbezeichnung der Chriſtgläubigen (AG 5, 11 zuerſt, ſ. auch 12, 1: *οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας*), als auch im Sinne der Einzelgemeinde (AG 8, 1; Ga 1, 22) und im Sinne der Zuſammenkunft der Gemeinde. Die Urgemeinde hat den feierlichſten Ausdruck, den das Judentum für ſeine gottesdienſtliche Geſamtheit brauchte, übernommen („Kahal" — in der LXX in der Regel mit *ἐκκλησία* überſetzt — iſt die Gemeinde in ihrer Beziehung zu Gott und iſt daher feierlicher als das mehr profane „Eda", welches von den LXX ſtets mit *συναγωγή* überſetzt worden iſt. Die Rezeption von *ἐκκλησία* iſt alſo ebenſo zu verſtehen wie die von „Israel", „Samen Abrahams" u. ſ. w. Im praktiſchen Gebrauch der damaligen Zeit trat bei den Juden *ἐκκλησία* weit hinter *συναγωγή* zurück, und das war für die Chriſten ſehr günſtig). Der vielſeitige Gebrauch zuſammen mit der religiöſen Färbung — die von Gott berufene Gemeinde — ſowie die Möglichkeit der Perſonifizierung ließen den Begriff und das Wort raſch in den Vordergrund treten, und der verwandte Begriff: „*ὁ λαός*" konnte ſich ihm gegenüber als techniſcher nicht halten. Eben weil man die Bezeichnung „*ἡ ἐκκλησία*" beſaß, war es unnötig, den Namen „*ἡ συναγωγή*" zu übernehmen, den man zwar nicht ängſtlich ſcheute (ſ. meine Anmerkung zu Hermas, Mand. 11), aber doch ſelten gebrauchte. Wie man keine bloße Schule war (den Zwölfen und den Apoſteln gegenüber), ſo auch keine Synagoge, wie die der Libertiner oder Cilicier. Man war eine von Gott berufene, vom Geiſte regierte Gemeinde d. h. etwas ganz Neues, aber eben damit die Verwirklichung des alten Ideals. Die Behauptung des Epiphanius (haer. 30, 18), daß gewiſſe Judenchriſten den Namen Synagoge ausſchließlich (mit Abweiſung des Namens „Ekkleſia") bei ſich angewendet hätten, iſt entweder unrichtig oder bezieht ſich nur auf eine ſpätere Fraktion dezidierter und der großen Kirche beſonders feindlicher Judenchriſten.

Dadurch, daß man die Bezeichnung „Synagoge" als techniſche nicht übernahm, hoben ſich die Chriſten auch terminologiſch ſcharf vom Judentum und ſeinen religiöſen Verſammlungen (namentlich in der Diaſpora) ab, nachdem die innere Trennung eingetreten war. Als „Kirche" und als „Kirchen" haben die Heidenchriſten die neue Religion von Anfang an kennen gelernt. Unter dieſem Wort (wie unter dem Wort „Brüder" und „Heilige") vermochten ſie ſich etwas zu denken, wenn auch nicht das, was man in Jeruſalem darunter verſtand. Ein autoritatives Element war urſprünglich im Begriff der Kirche nicht gegeben; aber jede geiſtige Größe, die ſich als ideal-reale Gemeinſchaft giebt, birgt ein ſolches von Anfang an in ſich: ſie iſt „vor" dem Einzelnen; ſie hat ihre Ueberlieferungen und Ordnungen, ihre beſonderen Kräfte und Organiſation. Dieſe ſind autoritativ; dazu: ſie trägt den Einzelnen und verſichert ihm zugleich den Inhalt, den ſie bezeugt. Schon Mt 18, 17 erſcheint ſogar die Einzelgemeinde als richterliche Autorität (ſ. darüber unten), und 1 Ti 3, 15 heißt es: *οἶκος θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*. „Ecclesia mater" findet ſich dann in der Litteratur des 2. Jahrhunderts öfters (Tertull. ad mart. 1: „domina ecclesia mater"). Am wichtigſten aber wurde es, daß Paulus (war er der erſte?) eine Chriſtus-Kirchenſpekulation eröffnete, der zwar die alte Vorſtellung vom Ehebunde Gottes mit ſeinem Volke zu Grunde liegt, die aber auch zeitgeſchichtliche Aionenvorſtellungen benutzen mußte (da Chriſtus nicht Gott ſelbſt, ſondern ein göttliches Weſen war). In dieſer Spekulation wurde die Kirche ein himmliſches und ein irdiſches Weſen zugleich und konnte an allen Ausſagen teil nehmen, die man über Chriſtus machte. Die Kirche iſt im Himmel; ſie iſt vor der Welt geſchaffen; ſie iſt die Eva des himmliſchen Adam; ſie iſt die Braut Chriſti, der Leib Chriſti; ſie iſt gewiſſermaßen Chriſtus ſelbſt, mit ihm und an ihm vom Himmel in dieſer Endzeit erſchienen. Was Tertullian in die Worte gefaßt hat: „In uno et altero Christus est, ecclesia vero Christus. ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras" (de paenit. 10), dieſes Ineinander erhabenſter Einfachheit und ausſchweifender Myſtik, das hat man mit größerer oder geringerer Klarheit in den weiteſten Kreiſen und faſt von Anfang an ſo vorgeſtellt. Es war tröſtlich, es war eine ernſte Verpflichtung, und es war ein überſchwenglicher Ge-

danke voll himmliſcher Kraft: der Chriſt hat als Mitglied der Kirche nicht nur ſein Bürgerrecht im Himmel, ſondern iſt auch ein Glied am Leibe Chriſti; aber auch die Verantwortung wuchs damit, und die ſtrahlende Krone konnte auch eine furchtbare Laſt ſein.

Die konkrete Natur der Gemeinſchaft kam in der *κοινωνία* (techniſch: ſ. AG 2, 42 und Ga 2, 9) und in den gemeinſchaftlichen Mahlzeiten zum Ausdruck. Die *κοινωνία* muß ſich über den ganzen Bereich des Lebens erſtreckt haben und machte die Bezeichnung „*ἀδελφοί*“ zur Wahrheit; die gemeinſchaftlichen Mahlzeiten beſiegelten dieſes Verhältnis. Daraus aber folgt weiter, daß unbeſchadet des Anſehens und der beſonderen Rechte der Zwölf und anderer Geiſtträger ideell bei der *ἐκκλησία* die Gewalt lag, und eine gewiſſe Gleichheit aller Mitglieder geherrſcht haben muß. Näheres wiſſen wir nicht, aber aus AG 15 ergiebt ſich, daß in großen Lebensfragen bei der *ἐκκλησία* (im Verein mit den Zwölfen reſp. den Apoſteln) die Entſcheidung lag. Wie dabei die „Synode“ d. h. die große Gemeindeverſammlung (d. h. eben die *ἐκκλησία* in einheitlicher und aktiver Darſtellung, ſehr irreführend „Apoſtelkonzil“ genannt) zu beurteilen iſt, ob ſie regelmäßig zuſammentrat, wie ſich innerhalb dieſer „Synode“ die Kompetenzen der Apoſtel (des Petrus) bezw. des Jakobus bezw. der Presbyter abgrenzten, endlich ob die jeruſalemiſche „Synode“ als ſtetige Einrichtung vorbildlich geweſen iſt für die heidenchriſtlichen „Synoden“ (d. h. urſprünglich die ſolennen Verſammlungen jeder einzelnen Gemeinde), wiſſen wir nicht ſicher. Wenn die Formeln, die Lukas braucht (15, 22: *ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ* und V. 28: *ἔδοξεν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν*), richtig und genau ſind, ſo fungierte die Synode ſo, daß ſie ſich dabei als Organ des hl. Geiſtes wußte (alſo Unfehlbarkeit!). Der Modus war dieſer, daß die Apoſtel und Presbyter ſich beſonders äußerten bezw. vorſchlugen, und die Gemeinde (*τὸ πλῆθος*: AG 4, 32; 6, 2. 5; 15, 12. 30 [in Antiochia]; [21, 22]; fehlt bei Paulus) zuſtimmte oder ablehnte.

4. Lehrer und Schüler (wenn auch das Bewußtſein um dieſes Verhältnis immer mehr abnahm) — eine anfangs faſt familienhaft zuſammenlebende Gemeinde — das wahre Israel, in deſſen Mitte der Herr demnächſt erſcheinen wird und dem alle Rechte und Ordnungen des Volkes Gottes zukommen — eine himmliſche Gemeinſchaft, die nur für eine kurze Spanne Zeit in dieſem Äon erſchienen iſt: alles das wogte von Anfang an ineinander. Reicher und komplizierter ausgeſtattet iſt wohl nie in der Religionsgeſchichte eine neue Gemeinſchaft aufgetreten! Auch die Rechtsbildung, die ſofort eintrat, zeigt ſchon in ihren embryonalen Stadien die kompliziertеſte Anlage. Die älteſte Gemeinde wußte ſich noch als jüdiſche d. h. ſie empfand ſich an die Autorität des Geſetzes und aller zeitgeſchichtlicher Ordnungen, die mit ihm zuſammenhingen, gebunden; aber im Konfliktsfalle ſah ſie ſich genötigt, ſich der Autorität des jeruſalemiſchen Gerichtshofs zu entziehen (AG 5, 29: *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις*); denn ſie mußte den Weiſungen des „Geiſtes“ und den Geboten Jeſu unbedingten Gehorſam leiſten. In und mit dieſer zweiten und dritten Autorität neben dem AT und den väterlichen Ordnungen war ferner noch eine Autorität der Zwölfe unter der Führung des Petrus als Lehrer und Regierer gegeben (ſ. o. sub 1), und dieſe muß auch in dem Recht dieſer Zwölfe auf ſolenne Sündenvergebung — unbeſchadet des allgemeinen Rechts und der allgemeinen Pflicht der Sündenvergebung — hervorgetreten ſein (Mt 16, 19; 18, 18; Jo 20, 23). Dieſe Gewalt, an und für ſich nicht rechtlicher Natur, wurde doch zu einer förmlichen richterlichen Funktion. Aus der dunklen Geſchichte AG 5, 1 ff. (Ananias und Sapphira) läßt ſich mit Wahrſcheinlichkeit entnehmen, daß Petrus als Haupt der Zwölf Strafgewalt ausgeübt bezw. den Strafvollzug des „Geiſtes“ bewirkt hat („Große Furcht“ in der Gemeinde, AG 5, 11). Aber auch die Gemeinde ſelbſt konnte Strafgewalt ausüben bis zum Bann, wenn die brüderliche Vermahnung unter vier Augen und dann vor Zeugen nichts gefruchtet hatte (dieſer Inſtanzenzug Mt 18, 15 ff.; er ſchließt: *εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης*). Neben dieſen Autoritäten, deren Zuſammenwirken uns dunkel iſt und unter denen Einzelne (Petrus, Johannes) noch eine beſondere Rolle ſpielten, gewannen ſchließlich noch die Verwandten Jeſu als Verwandte, vor allem Jakobus, eine gewiſſe Autorität (ſ. u.).

Die Transformation der Judenkirche und Synagoge in die Ekkleſia Gottes belaſtete und feſtigte die chriſtliche Gemeinde von Anfang an und gab ihr Rechtsordnungen. Rechtsordnungen erwuchſen ihr aber auch aus der Überzeugung, die meſſianiſche Gemeinde der Endzeit zu ſein; denn als ſolche mußte ſie ſich rein und heilig erhalten, was letztlich nur durch Strafen und Bann geſchehen konnte. Endlich mußte ſie neue Lebens- d. h. Rechtsordnungen ausbilden, weil ſie das geſamte Leben und Denken ihrer Gläubigen ſo-

wie das gesellschaftliche Verhältnis derselben zueinander mit Beschlag belegte und alles einer neuen und festen Ordnung, auch in ökonomischer Hinsicht, zu unterwerfen suchte. Für die neuen Lebensordnungen sollte die in der Familie herrschende Brüderlichkeit als die der messianischen Zeit am meisten entsprechende Lebensform vorbildlich sein; aber man würde sich, wie unsre Andeutungen zeigen, ein falsches Bild von den Zuständen der Gemeinde von Jerusalem in den ersten Jahren machen, wenn man sie sich etwa wie einen Verein kommunistischer Quäker vorstellen wollte. Etwas davon und von einem sanften pneumatischen Anarchismus war allerdings wohl vorhanden; aber mit ihm konkurrierten die gewaltigen, rechtsbildenden Kräfte der jüdischen Ordnungen, ferner das in der Verwirklichung begriffene messianische Reichsideal, weiter die Prärogative der „Zwölf" und die Gewalt der unfehlbaren Gemeinde. Dazu: zu der Autorität des ATs trat die Autorität der Herrnworte, denen man Gebot um Gebot entnahm. Das waren alles absolute Autoritäten, die die freie Bewegung des Einzelnen und auch die Selbstständigkeit und „Gleichheit" in engen Grenzen hielten.

5. Außer den Zwölfen und den Aposteln gab es aber an der Seite der letzteren von früher Zeit her in der Gemeinde auch noch berufsmäßige Propheten und Lehrer (nicht von Anfang an; Jesus sagt: Ihr sollt euch nicht Lehrer heißen lassen). Wann und wie die Trias entstanden ist, wissen wir nicht. Ohne Anlehnung an Jüdisches wird sie sich nicht entwickelt haben (Näheres s. in meiner Ausgabe der „Apostellehre" und in meiner Missionsgeschichte I², S. 267 ff.). Paulus sagt 1 Ko 12, 28: *οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους* (vgl. Eph 4, 11 und die „Apostellehre"). Diese drei Stände bilden eine Einheit, weil sie alle mit dem *λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* betraut sind. Neben den Aposteln als Missionaren mit besonderen Standespflichten — je zwei wandern zusammen, s. Mc 6, 7; Lc 10, 1; Petrus und Johannes; Barnabas und Paulus; (Judas und Silas); Barnabas und Markus; Paulus und Silas; Timotheus und Silas (AG 17, 14); Timotheus und Erast (19, 22); daß Paulus mehr und mehr als Einzelner missioniert, ist für seine Sonderstellung charakteristisch — stehen die Propheten. Sie sind teils in einer einzelnen Gemeinde wirksam, teils gehen sie auch in andere Gemeinden (Mt 10, 41; AG 11, 27 ff.; 21, 10) und haben ebenfalls ihre Standespflichten. Die Lehrer scheinen an einen Ort gebunden gewesen zu sein, so daß die Propheten zwischen ihnen und den Aposteln eine Mittelstellung einnehmen (Apostel und Propheten in der Apostellehre c. 11 und sonst; Propheten und Lehrer l. c. 15; AG 13, 1 f. und sonst). Charismatische Personen sind sie alle, d. h. ihr Beruf ruht auf einer Geistesmitteilung und gilt ideell der ganzen Kirche. Aber der charismatische Charakter schließt nicht aus, daß ihr Mandat von der Gemeinde anerkannt bezw. erprobt sein muß. Auch der Apostel scheint für jeden Missionszug einen besonderen Auftrag nötig gehabt zu haben. Erlischt der Auftrag, so ist er „Lehrer" bezw. „Prophet" — so scheint es wenigstens am Anfang gewesen zu sein. Streng genommen ist er Apostel auch nur für die, für die er ein Mandat empfangen hat (s. 1 Ko 9, 2; Ga 2; Rö 11, 13: *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς, ἐθνῶν ἀπόστολος*. Klassische Stelle AG 13, 1 f.: *ἦσαν ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι* (folgen fünf Namen, unter ihnen Barnabas und Saulus). *λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς· τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν*. Im Unterschied von der üblichen Exegese bin ich geneigt, als Subjekt zu *λειτουργούντων* etc. die antiochenische Gemeinde zu supplieren. Schroffe Subjektswechsel sind bei Lukas sehr häufig, und Barnabas und Paulus können sich doch nicht selbst ausgesondert haben. Über die Geschichte der Apostel, Propheten und Lehrer s. unten.

6. Die Bestellung zum Dienst an der Gemeinde erfolgte nach vorhergehendem Gebet und Fasten durch Handauflegung (AG 6, 6; 13, 3; 1 Ti 4, 14; 2 Ti 1, 6; 1 Ti 5, 22). Wie man zu ihr kam, braucht man nicht zu fragen, da es sich um die Fortführung eines jüdischen Ritus handelt. Daß man in der Handauflegung die Verleihung des zum Amte nötigen Charismas sah — nicht bloß einen symbolischen Akt —, ist aus den Timotheusstellen deutlich, und daß diese erst eine spätere Vorstellung ausdrücken, ist unwahrscheinlich. Die Handauflegung war also gewiß „sakramental"; aber welche beibehaltenen oder neu geschaffenen Riten waren in einer Gemeinde nicht sakramental, die den sich sinnenfällig bethätigenden heiligen Geist in ihrer Mitte hatte? Zur Handauflegung waren die Zwölf berechtigt (s. AG 6, 6, wo der schroffe Subjektswechsel bemerkenswert), aber auch die

Einzelgemeinde, die die Handauflegung durch ihre Presbyter vollzog (1 Ti 4, 14), ferner die Apostel und berufsmäßigen Missionare (1 Ti 5, 22; 2 Ti 1, 6); auch konnten Apostel und Gemeinde zusammenwirken. Wie alt die Vorstellung von der Übertragung der Amtsgewalt des Ordinators auf den Ordinanden und der Gedanke der Succession ist, wissen wir nicht.

7. Über die Stellung der Mutterkirche Jerusalem im Kreise der jüdischen Töchtergemeinden ist es nicht leicht ein Urteil zu gewinnen, weil die Zahl der einschlagenden ältesten Quellenstellen spärlich ist, weil man nicht weiß, ob man jüngere Stellen hier herbeiziehen darf und weil man schwer unterscheiden kann, was der Gemeinde in Jerusalem als Jerusalem und was ihr als Sitz der Zwölfe (also eigentlich nur diesen) gebührt. Vor Übertreibungen muß man sich jedenfalls hüten; denn an mehreren Stellen, wo man die Erwähnung der Gemeinde von Jerusalem erwarten müßte, wenn ihre Bedeutung eine so durchschlagende und absorptive gewesen wäre, findet man ganz unbefangen die Gemeinden von Judäa genannt (s. Ga 1, 22; 1 Th 2, 14; AG 11, 1. 29; 15, 1). Paulus nennt das „obere" Jerusalem „unsere Mutter" (Ga 4, 26), nicht aber die Gemeinde von Jerusalem, und die Behauptung, der Name *οἱ ἅγιοι* habe in spezifischer Weise an dieser Gemeinde gehaftet, läßt sich nicht halten. Andererseits ist Jerusalem den palästinensischen Christen „die heilige Stadt" (Mt 4, 5; 27, 53), und es lag in natürlichen Verhältnissen begründet, daß die Gemeinde daselbst als das eigentliche Centrum und als Ausgangspunkt der Christenheit angesehen wurde (auch von Paulus). Die auffallende Konfirmation der samaritanischen Gemeinden durch Petrus und Johannes hat nichts mit der Bedeutung Jerusalems zu thun, sondern ist das Ende einer Kontroverse über die Samariterbekehrung, deren Recht, wie die Evangelien zeigen, zuerst umstritten war und die auch nicht von einem der Zwölfe, sondern von einem hellenistischen Siebenmann unternommen worden ist. Dagegen bleibt es bedeutsam, daß die Kirche von Jerusalem den Barnabas entsendet, um die heidenchristliche Schöpfung in Antiochia zu kontrollieren (AG 11, 22 f.), daß Silas und Judas dorthin gesandt werden (AG 15, 22. 32 f.), daß Petrus dorthin geht (Ga 2, 11) und Abgesandte des Jakobus (Ga 2, 12), ferner daß auch sonst jerusalemische Christen (die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*) die Diaspora kontrollierten, und endlich, daß auf dem sog. Apostelkonzil — eine höchst ungenaue Bezeichnung — die Gemeinde von Jerusalem augenscheinlich für alle judäischen Gemeinden die Verhandlungen führt. Damit ist das Verhalten des Paulus Jerusalem gegenüber zu vergleichen, nicht nur seine Sorge für die Kollekte, sondern auch seine Sorge, die Anerkennung der Gemeinde zu erhalten. Gewiß nahm diese Gemeinde eine Sonderstellung ein, aber daß die anderen Gemeinden, auch die Judäas, ihr gegenüber ganz unselbstständig waren, darf man nicht schließen. Merkwürdig ist, daß die Christen in Galiläa so ganz zurücktreten. Es müssen sich in Erwartung des Eintritts des messianischen Reichs in den 50 Tagen nach Ostern die meisten in Jerusalem gesammelt haben. Dann ist die Überlieferung, daß es 120 waren, ein Beweis, wie wenig zahlreich die entschiedenen Anhänger Jesu waren. Zu den großen und rasch sich folgenden Übergängen in der Urgeschichte der Kirche, die stets eine neue Evolution bedeuteten und in aller Religionsgeschichte einzigartig sind, gehört als erster der Übergang von Kapernaum, Chorazin und Bethsaida nach Jerusalem. Schon durch ihn rissen Traditionen ab und wurden Legenden geschaffen; denn das ist die unvermeidliche Folge jedes Wechsels. Kann man sich eine stärkere Übermalung denken als die, welche in der judäischen Kindheitsgeschichte und in der Versetzung der ersten Erscheinungen des Erhöhten aus Galiläa nach Jerusalem gegeben ist!

8. Die Apostelgeschichte (c. 6) erzählt, daß in Jerusalem nach einer gewissen Zeit angeblich auf Antrag der Zwölf von der Gemeinde sieben Männer gewählt und von den „Aposteln" zum „Dienen an den Tischen" bestellt worden seien, um die Klagen der Hellenisten (d. h. der in Jerusalem wohnenden Diasporajuden) über Vernachlässigung ihrer Witwen bei den Unterstützungen zu beseitigen. Da diese sieben Männer sämtlich griechische Namen tragen, so gehörten sie wahrscheinlich selbst zu den Hellenisten. Wurden sie nur zur Pflege der hellenistischen Witwen eingesetzt oder aller Witwen? Hatten die Zwölf bisher selbst diese Thätigkeit ausgeübt (daß ihre Regierung sich auch auf die ökonomische Verwaltung bezog, ist die wahrscheinlich richtige Meinung des Lukas; denn die freiwilligen Gaben werden „zu ihren Füßen" niedergelegt, s. AG 4, 35. 37) oder machte sich jetzt erst ein besonderer „Tischdienst" notwendig? Diese Fragen bleiben unbeantwortet; aber viel empfindlicher als diese Lücke ist es, daß die Sieben als „Tischdiener" sofort wieder verschwinden, dagegen einer von ihnen, „Stephanus" als großer Wunderthäter und Disputant hervortritt, der die erste Verfolgung entfesselt und der erste Märtyrer wird, ein

anderer ebenfalls als Wunderthäter und als Apoſtel (Evangeliſt) das Evangelium nach Samaria und Philiſtäa trägt, um ſich dann — wie es ſcheint definitiv — in Cäſarea niederzulaſſen (AG 8, 40; 21, 8. 9). Unter ſolchen Umſtänden iſt es ganz unmöglich, die wirkliche Natur des Amts dieſer Sieben feſtzuſtellen („Diakonen" im ſpäteren Sinn waren ſie jedenfalls nicht; denn der Diakonat iſt kein ſelbſtſtändiges Amt), und der Kombination bleibt der weiteſte Spielraum; man kann „Biſchöfe" in ihnen ſehen, aber auch die Möglichkeit beſteht und liegt viel näher, in ihnen helleniſtiſche Rivalen der Zwölfe zu erblicken, die die Autorität der Zwölfe letztlich nicht erſchüttert, aber die chriſtliche Sache mächtig gefördert haben, weil ſie ſich im Geiſte Jeſu gegen den Tempel wandten und weil ſie die Samariter- und ihre Anhänger die Heidenmiſſion begannen. Dieſe Auffaſſung hat eine gewiſſe Stütze an der merkwürdigen Thatſache, daß die von Stephanus entfeſſelte Verfolgung die Zwölf nicht betroffen (AG 8, 1) und daß ſowohl Paulus als auch die jeruſalemiſche Tradition über Stephanus geſchwiegen hat. Non liquet.

9. Nach einer alten gutbezeugten Tradition, zu der ſich AG 12 fügt, ſind die Zwölf 12 Jahre in Jeruſalem verblieben; dann hat ſie die Verfolgung des Herodes, in welcher der Zebedäide Jakobus fiel, zerſtreut, und ſie ſind nur noch zeitweilig nach Jeruſalem zurückgekehrt. Schon vorher aber hatten ſie von Jeruſalem aus in Judäa als Miſſionare gewirkt bezw. die Miſſion anderer konfirmiert (ſ. Petrus und Johannes in Samarien, Petrus in Philiſtäa). In Jeruſalem erfolgte nun eine totale Veränderung der Verfaſſung. An die Stelle der das Meſſiasreich im voraus darſtellenden Regierung der Zwölf traten Jakobus, der Bruder des Herrn, und Presbyter (die Apoſtelgeſchichte markiert den Umſchwung nicht, ſetzt ihn aber voraus, ſ. 12, 17; 11, 30; 15, 2. 4. 6. 22. 23; 21, 18). Die Quelle Q nimmt auf dieſen Umſchwung nirgends Rückſicht. Er bezeichnet die erſte Depotenzierung des Pneumatiſch-Meſſianiſchen und iſt ſchwerlich ohne eine tiefe Kriſis erfolgt; aber wir wiſſen nichts Näheres. Doch iſt ſoviel gewiß, daß zeitweiſe noch in Jeruſalem anweſende Mitglieder des Zwölferkollegiums (Petrus und Johannes) ihre Autorität nicht eingebüßt hatten (Ga 2; AG 15; in AG 11, 30 iſt nur von den Presbytern, in AG 15 von den Apoſteln und Presbytern, in AG 21 von Jakobus und den Presbytern die Rede). Die neue Verfaſſung muß in dreifacher Hinſicht gewürdigt werden: 1. läßt ſie die Verwandten Jeſu hervortreten (nach Jakobus' Tode wurde der Vetter Jeſu Simeon in Jeruſalem gewählt [nach Euseb. II, 11 von den noch lebenden Apoſteln, ferner von Jüngern und Verwandten Jeſu]; auch andere Verwandte Jeſu traten in paläſtinenſiſchen Gemeinden an die Spitze; die Verwandten Jeſu heißen *δεσπόσυνοι*; die alte judenchriſtliche, jeruſalemiſche Biſchofsliſte mit ihren vielen Namen iſt vielleicht auch eine Liſte von Verwandten Jeſu; Hegeſipp, Julius Afrik., ſ. Zahn, Forſch. VI, S. 225 ff.); 2. läßt ſie das pneumatiſch-meſſianiſche Element verſchwinden; 3. kann ſie nur als eine Nachbildung der herrſchenden jüdiſchen Verfaſſung verſtanden werden und bezeichnet alſo ihr gegenüber eine ſcharfe Abſage. Hier iſt demnach im Vergleich mit dem erſten Zuſtande alles neu: man richtet ſich ein und ſucht und rezipiert natürlich geſchichtliche Ordnungen. Der Rekurs auf die Verwandten Jeſu bezeichnet unzweifelhaft (mindeſtens in einer Hinſicht) einen Erſatz der Zwölf, mag der Grund in ihrem allmählichen Abſterben oder in der ausſchließlichen Apoſtelthätigkeit, der ſie ſich nun widmeten, mag er daneben noch (oder lediglich?) in uns unbekannten Vorgängen und Spannungen (man könnte die Siebenmänner als die älteren Rivalen der Zwölf, die Verwandten Jeſu als die jüngeren Rivalen betrachten; aber zu ſolchen Betrachtungen reichen die Quellen nicht ſicher aus) oder lediglich in einem ſtrikten Verbot, das den Zwölfen den Aufenthalt in Jeruſalem unterſagte, gelegen haben. Daß man aber grade die Verwandten Jeſu in den Vordergrund ſchob, kann nicht nur die Folge der Hochſchätzung des Jakobus („des Gerechten") und ſeines allgemeinen Anſehens geweſen ſein, ſondern es muß hier das Motiv geſpielt haben, daß die natürliche Verwandtſchaft mit Jeſus dieſen Davididen ein Recht auf die Regierung verleihe. Wir haben hier alſo den Gedanken des Chalifats zu erkennen; angeſichts desſelben iſt die bald eintretende Iſolierung der Kirche von Jeruſalem und der z. Z. Hadrians erfolgende Untergang der Judenkirche daſelbſt als ein Glück zu preiſen. Die neue Verfaſſung in Jeruſalem mit Jakobus an der Spitze und Presbytern — Zwölf? ſ. Zahn S. 297 not. — muß ſo verſtanden werden, daß Jakobus dem Hohenprieſter entſpricht (ſ. Hegeſipp bei Euseb. II, 23, 6: *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια [τῶν ἁγίων] εἰσιέναι*) und die Presbyter dem Synedrium (ſ. Schürer, Geſchichte des jüd. Volks II³, S. 189 ff. 176 ff.). Vielleicht hatten die anderen chriſtlichen Gemeinden in Paläſtina die Älteſtenverfaſſung ſchon früher, und das mag auch auf Jeruſalem eingewirkt haben. Aber Jakobus als Oberſter hatte eine einzigartige Stellung über allen.

Sein Thron wurde noch zu Euſebius' Zeit gezeigt (h. e. VII, 19), und auch die heidenchriſtliche Überlieferung (nicht nur Judenchriſten) nennen ihn den erſten, von Chriſtus ſelbſt und den Apoſteln(!) eingeſetzten Biſchof von Jeruſalem (Euseb., l. c.). Unzweifelhaft übten er und ſeine Nachfolger eine monarchiſche Gewalt aus, und daß er ſtatt Petrus im Hebräerevangelium als der erſte erſcheint, der den Auferſtandenen geſehen hat, iſt ein ſicherer Beweis dafür, daß eine Spannung zwiſchen Petrus und Jakobus beſtanden hat, die für weite Kreiſe mit der Überordnung des letzteren endete (hatte ſich Petrus durch ſein Eintreten für die Heidenmiſſion diskreditiert?). Aber daß Jakobus den Titel „Biſchof" geführt hat, muß man — da der Titel im Bereich des Judentums nicht vorkommt — doch ſtark bezweifeln, obgleich die heiden- und judenchriſtliche Tradition ihn ſo nennen. Die Überſchwenglichkeiten der letzteren in einer ſpäteren Periode (Hom. und Recogn.) ſind mit Vorſicht aufzunehmen. Hier erſcheint Jakobus nicht nur als von Chriſtus ſelbſt eingeſetzter Biſchof, ſondern ſein Epiſkopat erſtreckt ſich auch über die ganze jüdiſche Chriſtenheit und, da dieſer die Heidenchriſten einverleibt ſind, über die geſamte Chriſtenheit. Jakobus iſt der Herr und Biſchof der heiligen Kirche und der Herr und Biſchof der Biſchöfe (Recogn. IV, 35). „Er iſt der Papſt der ebionitiſchen Phantaſie". Dieſe läßt die Zwölfe und Petrus friedlich neben ihm beſtehen — jene die Apoſtel (Miſſionare), er der Oberbiſchof —, aber auch Petrus, das Haupt der Apoſtel, iſt verpflichtet, dem Oberbiſchof „Jahresberichte über ſeine Thätigkeit zu ſenden und ſich ſeiner prüfenden Oberaufſicht zu unterſtellen" (Recogn. I, 17. 72; IX, 29; Ep. Petri ad Jacob. 1, 3; Ep. Clem. ad Jacob. 19; Diamart. Jac. 1—4; Hom. I, 20; XI, 35). Die Frage, ob er Biſchof geheißen hat, iſt eine relativ untergeordnete, wenn es feſtſteht, daß er als regierender Monarch gewaltet und mindeſtens die Kompetenzen beſeſſen hat, die nachmals der monarchiſche Biſchof auf heidenchriſtlichem Gebiet beſaß. Der Gedanke und die Verwirklichung eines monarchiſchen Amts iſt alſo auf judenchriſtlichem Gebiet und in Bezug auf Jakobus zuerſt entſtanden (Mt 16, 18 iſt vielleicht ein Proteſt der dem Jakobus nicht hörigen paläſtinenſiſchen Chriſten gegen dieſen; aber die Stelle kann auch anders verſtanden werden), und es kann ſehr wohl ſein, ja es iſt wahrſcheinlich, daß damit etwas wie ein Univerſalepiſkopat (wenn auch ohne dieſen Namen) ins Auge gefaßt war. Aber ob dies auf das heidenchriſtliche Gebiet hinübergewirkt und dort die Bildung des monarchiſchen Epiſkopats befördert hat, iſt fraglich (ſ. u.). Daß man aber das Amt des Jakobus nicht nur auf eine Einſetzung durch die Apoſtel, ſondern ſogar auf eine direkte Einſetzung Chriſti zurückgeführt hat, iſt ein Beweis dafür, was in jenen Zeiten an Legenden möglich geweſen iſt. Hegeſipp (bei Euseb., h. e. II, 23, 4) ſagt freilich noch: *διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων Ἰάκωβος*, aber Euſebius ſchreibt (§ 1) *πρὸς τῶν ἀποστόλων*, und die Einſetzung wird möglichſt weit hinaufgeſchoben, bis zur Himmelfahrt Jeſu (urſprünglich ganz allgemein: nach der Himmelfahrt). Leider vermögen wir die wichtige Frage, ob und in welchem Maße eine Rezeption im Sinne einer förmlichen Übertragung der altteſtamentlichen Verfaſſungsordnungen auf die chriſtliche Gemeinde durch die neue Verfaſſung beabſichtigt war, nicht zu beantworten.

10. Die Verfaſſung der judenchriſtlichen Gemeinden weiter noch zu verfolgen, erübrigt ſich und iſt auch bei der Spärlichkeit der Quellen kaum möglich. In Jeruſalem blieb der monarchiſche „Epiſkopat" beſtehen, nachdem die dortige Gemeinde als judenchriſtliche erloſchen war und eine heidenchriſtliche ſich an ihre Stelle zu ſetzen begann. In Bezug auf die Ebioniten, die er ſchildert, ſagt Epiphanius (h. 30, 18): *πρεσβυτέρους οὗτοι ἔχουσι καὶ ἀρχισυναγώγους* (dazu der oben beſprochene Zuſatz: *συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν*). Intereſſant iſt, daß Epiphanius von einer judenchriſtlichen Sekte, den Elkeſaiten, erzählt, ſie verehre zwei Schweſtern, Abkömmlinge des Stifters „*ἀντὶ θεῶν*", *ὧν καὶ τὰ πτύσματα καὶ τὰ ἄλλα τοῦ σώματος ὑπὲρ ἀπεφέροντο πρὸς ἀλέξησιν νοσημάτων* (h. 19, 2). Alſo auch hier ſpielt die leibliche Verwandtſchaft eine wichtige Rolle!

11. Es iſt paradox, aber doch eine Thatſache, daß vor dem großen Kriege nur ſtoßweiſe Verfolgungen ſeitens der jüdiſchen Obrigkeit und des jüdiſchen Volkes (der einzelnen Synagogen) vorgekommen ſind (Mt 10 cum parall.; Jo 16, 2) und die Organiſation der Gemeinden ſich zu behaupten vermochte. Die in c. 1—5 der Apoſtelgeſchichte erzählten Verfolgungen der Zwölfe blieben noch ohne weitergehende Wirkungen. Die Stephanusverfolgung galt nicht den Apoſteln und kann daher auch nicht alle jeruſalemiſchen Chriſten außer ihnen betroffen haben (gegen AG 8, 1). Erſt die Verfolgung unter Herodes im J. 42 griff ſchärfer ein; aber es gelang dem Jakobus, deſſen exemplariſche Frömmigkeit und Geſetzestreue auch von den Juden bewundert wurde, die Gemeinden

Jerusalems und Judäas vor einer Katastrophe zu schützen und ihre Organisation zu erhalten. Wenn das väterliche Gesetz treu beobachtet und der Tempel respektiert wurde, fiel der Hauptanlaß zu Verfolgungen weg. Selbst gegen Paulus schritt man in Jerusalem nur ein, weil man ihn beschuldigte, Heiden in den Tempel geführt zu haben (AG 21, 27 ff.). Eine Agitation im großen Stil von Jerusalem aus gegen die christliche Bewegung ist bis zu der Zeit, da Paulus die Stadt Rom betrat, nicht unternommen worden (AG 28, 21 f.) — vielleicht weil äußerlich alles viel unbedeutender war, als es uns erscheint (daher auch das Schweigen des Josephus) und die jüdische Obrigkeit mit Dutzenden von Sekten zu schaffen hatte. Die Hinrichtung des Jakobus und der große Krieg beendeten diesen Zustand. Als das Judentum und das jüdische Christentum sich wieder sammelten, trat jenes diesem als erbitterter Feind gegenüber. Justin erzählt uns (Dialog 17), daß von Jerusalem „erwählte Männer" in die ganze Diaspora geschickt worden seien, um die Christen als Atheisten und Frevler zu denunzieren. Simeon, der Nachfolger des Jakobus, wurde ebenfalls Märtyrer, und Barkochba verhängte über das Bekenntnis zu Jesus die furchtbarsten Strafen (Justin, Apol. I, 31). Durch die zweite Zerstörung Jerusalems unter Hadrian verlor das jüdische Christentum definitiv seinen Zentralsitz und damit aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Zentrale der Organisation. Es gab nunmehr nur noch einzelne Gemeinden und Gruppen von solchen.

12. Auf das heidenchristliche Gebiet übergehend, müssen wir einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken. A priori ist zu erwarten, daß die Kompliziertheit der verfassungsbegründenden Elemente, die schon auf judenchristlichem Gebiet von Anfang an groß war, hier noch gesteigert erscheinen wird; denn direkt oder indirekt, stärker oder schwächer wirkte von jenem Gebiet das meiste auf dieses hinüber, aber neue Bedingungen traten noch hinzu. Man hat also zunächst für die Verfassungsgeschichte der Heidenkirchen das meiste von dem in Ansatz zu bringen, was in Bezug auf die der Judenkirchen ermittelt worden ist. Dazu kommen die besonderen Organisationen in dem Reiche: die Art der Familienorganisation, die freien Vereine, die Mysterien- und Kultvereine, die Verfassung der Schulen, die Stadtverfassung, die Provinzialverfassung und die Reichsverfassung. Sie alle müssen von einem bestimmten Punkte an auf die Kirchenverfassung eingewirkt haben; denn es ist eine unverbrüchliche Regel der Verfassungsgeschichte jeder neu aufstrebenden und sich entwickelnden größeren öffentlichen Gemeinschaft, daß sie nicht nur nicht indifferent bleiben kann gegenüber den Gemeinschaften, die sie vorfindet, sondern daß sie auch, latent oder offen mit ihnen rivalisierend, ihnen ein Element nach dem anderen nachbildet und damit zugleich zu entziehen sucht. Aber auch damit sind die Bedingungen noch nicht erschöpft, unter denen die heidenchristliche Kirchenverfassung sich gebildet hat. Vielmehr steht bei dem großen Umfang des Materials, das wir hier besitzen, zu erwarten, daß sich auf diesem Boden Spannungen deutlich beobachten lassen werden, die wir auf dem judenchristlichen nicht oder so gut wie nicht beobachtet haben, weil die Quellen zu spärlich sind. Da ist erstlich die Spannung, die in der Geschichte einer jeden größeren Organisation eine ungeheure Rolle spielt, zwischen einer Evolution vom Ganzen zum Teil und einer Summation der Teile zum Ganzen. Das Ganze ist immer schon vorhanden: also müssen die Teile ihm gegenüber unselbstständig bleiben. Das Ganze ist andererseits Produkt der Teile: also kann und soll es nicht vielmehr als eine „Idee" sein. Zentralorganisation und Lokalorganisation sind in stetem Streit wider einander, eben weil beide sich fordern, und der Tod der einen auch den Verfall der anderen nach sich ziehen muß. Man kann die ganze Verfassungsgeschichte der Kirche im Rahmen des Widerstreits dieser beiden Mächte zur Darstellung bringen. Da ist zweitens die Spannung von „Geist" und Amt, von Charisma und Rechtsordnung, die Spannung der Pneumatiker und der Beamten, der persönlichen Träger und Virtuosen der Religion einerseits und der berufsmäßigen Repräsentanten andererseits. Jene können Spiritualen, Propheten, Asketen, Mönche, auch Lehrer und Theologen sein und heißen, und diese Presbyter, Bischöfe, Superintendenten, Päpste. Die Spannung ist letztlich immer die gleiche, und ebenso ist es dieselbe Spannung, die sich in dem Gegensatz von Geist und Buchstabe, religiöser Freiheit und Bekenntnis ausspricht. Auch in dem Rahmen des Widerstreits zwischen Geist und Amt kann die ganze Verfassungsgeschichte der Kirche zur Darstellung gebracht werden. Da ist endlich die Spannung von Laien und Klerus, von Demokratie und Aristokratie (Monarchie), die vielfach mit der vorigen verschlungen, doch ihre besondere Eigenart besitzt.

Als Elemente, die von Anfang an als Faktoren der Organisation wirksam gewesen sein müssen, kann man 1. die Autorität der Geistträger als *λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (Apostel, Propheten und Lehrer), 2. die Autorität der „Alten" gegenüber den

„Jungen", 3. die Adminiſtrations- und Exekutivgewalt gewählter Beamten unterſcheiden. Die erſten gehören dem religiöſen Gebiet im eigentlichen Sinne an, die zweiten haben ihr Feld in der ſittlichen Erziehung und der Disziplin, die dritten in der Verwaltung und von einem beſtimmten Momente an auch im Kultus.

Ferner iſt bei Unterſuchungen über den Urſprung altkirchlicher Verfaſſungsformen daran zu erinnern, daß es auf jüdiſchem und auf griechiſchem Gebiet einige wichtige Elemente und Formen gab, die ſich ſehr ähnlich waren und ſogar im Titel zuſammentrafen, ferner daß eine neue Gemeinſchaft auch ſpontan Organiſationen und Ämter hervorbringt, die mit ſchon vorhandenen ſich decken. Unter ſolchen Umſtänden iſt es häufig nicht möglich, mit Sicherheit zu ſagen, woher die betreffende Einrichtung gekommen iſt, ob ſie eine Analogiebildung nach jüdiſchem oder nach griechiſchem Muſter war oder ob ihr Originalität zukommt.

Endlich iſt daran zu erinnern, daß bei geſchickter Behandlung die Quellen, ſeien ſie auch noch ſo ſpärlich, auf jede Rechtsfrage Antwort geben, die man an ſie ſtellt, da man ja auch ihr Schweigen benutzen kann und dazu durch formaliſtiſche Kombinationen und Ausſpinnungen immer neues Material zu gewinnen vermag. Aber eben dieſe Methode, die Todfeindin der geſchichtskritiſchen, hat bereits das größte Unheil auf den Gebieten des alten Kirchenrechts und der urſprünglichen Kirchenverfaſſung angerichtet. Beide haben durch das Zuviel-Wiſſen-Wollen (vgl. z. B. die jüngſte große Monographie von Leder, 1905) und die kanoniſtiſche Methode mehr gelitten als durch oberflächliche Behandlung. Auch Rückſchlüſſe von ſpäteren Zuſtänden und Ordnungen auf die früheſten ſind auf dieſem Gebiet nur mit großer Vorſicht geſtattet; das Recht zu ihnen iſt in jedem einzelnen Fall, auch wenn es ſich um dieſelben termini technici handelt, erſt zu erweiſen.

13. Die chriſtlichen Gemeinden in der Diaſpora, die pauliniſchen und die anderen, haben ſich entweder durch Abſpaltung aus den Synagogen entwickelt oder doch ſo, daß jüdiſche Proſelyten ihren urſprünglichen Kern gebildet haben. In beiden Fällen mußte die Synagoge mit ihrer Verfaſſung nachwirken, mag dieſe Nachwirkung auch in ſolchen Gemeinden bald abgenommen haben, in denen die „echten" Heiden nach kurzer Zeit die überwiegende Mehrzahl bildeten. Aber auch dann war die regelmäßige Verleſung des ATs nicht die einzige Reminiscenz an die Synagoge. Ferner, ſolange die neue Gemeinde noch klein war und familienhaft zuſammenhalten konnte, muß die erſte Organiſation noch ganz von den beſonderen Umſtänden abhängig geweſen ſein, unter denen die Gemeinde entſtanden war. Die Apoſtelgeſchichte legt es an manchen Stellen nahe, daß am Anfang auch Frauen eine bedeutende Rolle in der Organiſation geſpielt haben, und die Pauluſsbriefe beſtätigen das (Priscilla in Korinth, Epheſus, Rom; Lydia, Euodias und Syntyche [*συνήθλησάν μοι*] in Philippi, Phöbe in Kenchreä [*προστάτις*] u. a.).

Im allgemeinen empfängt man aus den Gemeindebriefen des Paulus das übereinſtimmende Bild einer gleichmäßigen Selbſtſtändigkeit der einzelnen Gemeinde (ſ. die Nachweiſe bei Weizſäcker, Apoſt. Zeitalter) und gewinnt zugleich den ſicheren Eindruck, daß die lokalen Ehrenperſonen und Amtsträger — wer und was ſie immer geweſen ſein mögen — damals nur eine beſcheidene Rolle geſpielt haben können. Die Gemeinden ſtehen unter dem Worte Gottes (bezw. des Herrn) und unter der väterlichen Zucht des Apoſtels, der ſie begründet hat; aber ſofern der Geiſt ſie regiert, iſt dieſer Geiſt der Gemeinde als ganzer und als einer Einheit geſchenkt, und auch die Amts- und Ehrenperſonen ſtehen als Glieder in dieſer Einheit und nicht über ihr. Das folgt aus der Natur der Gemeinden, die nicht nur den Namen (*ἐκκλησία*) mit der Geſamtgemeinde Gottes teilen, ſondern von denen jede einzelne auch ihr geſchloſſenes Abbild und ihre Auswirkung iſt (das Ganze iſt in dem Teil; nicht nur iſt der Teil in dem Ganzen). Ideell giebt es alſo, ſo paradox das ſcheinen mag, überhaupt keinen Unterſchied zwiſchen Geſamtgemeinde und Einzelgemeinde — alles, was oben sub 3 von der Kirche geſagt iſt, gilt auch hier —, aber faktiſch konnte natürlich dieſer Unterſchied nicht aufgehoben werden, machte ſich vielmehr immer ſtärker geltend. Die ideelle Einheit der beiden liegt in dem Wirken des Geiſtes und ſpricht ſich z. B. noch ſehr deutlich aus, wenn die römiſche Gemeinde von ihrem nach Korinth gerichteten Briefe ſagt, er ſei von ihr „durch den heiligen Geiſt" geſchrieben (c. 63, ganz wie AG 15) und von ſeinem Inhalte behauptet, er ſei von Chriſtus durch ſie kundgetan (c. 59). Auch die Art, wie Paulus den Fall des Blutſchänders in Korinth behandelt wiſſen will, iſt hier charakteriſtiſch: die mit dem Apoſtel vereinigte Gemeindeverſammlung iſt kompetent und darf auf „die Kraft unſeres Herrn Jeſus" rechnen (von beſonderen Befugniſſen lokaler Amtsträger iſt dabei nicht die Rede). Endlich ſei als auf einen beſonders bedeutſamer Beleg für das ideelle Weſen der Einzelgemeinde auf die

Terminologie hingewieſen: *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα τὴν πόλιν* (ſ. 1 Pt 1, 1; 1, 17; 2, 11; Hbr 11, 13; I Clem. 1, 1; Polyc. ep. 1, 1; Smyrn. ep. ad Philom. init., Dionys. Cor. bei Euseb. IV, 23; Ep. Lugd. l. c. V, 1; II Clem. 5 ꝛc. und Lightfoots Note zu Clemens, l. c.), aus der ſich der Terminus „Parochie" (Apoll. bei Euseb. V, 18: *ἡ ἰδία παροικία αὐτὸν ὅθεν ἦν οὐκ ἐδέξατο.* Ep. Smyn. ad Philom.: *πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας [καὶ καθολικῆς] ἐκκλησίας παροικίαις*) entwickelt hat. Die Chriſtenheit in jeder einzelnen Stadt iſt nicht nur *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, ſondern ſie gehört wie dieſe eigentlich in den Himmel; hier auf Erden iſt ſie nur in der Fremde und tranſitoriſch. Sie iſt alſo eine himmliſche Größe d. h. im Grunde nicht Einzelgemeinde, ſondern Erſcheinung des Ganzen in dem Teil. Dieſe Betrachtung, die — auch für den einzelnen Chriſten — beſonders eindrucksvoll bei Hermas (Sim. I u. ſonſt) ausgeprägt iſt, iſt noch dem Irenäus (IV, 30, 2 f.) und namentlich dem Clemens Alexandrinus und Origenes ganz geläufig. Der Letztere richtet ſeine Aufmerkſamkeit dabei auch darauf, daß es in den Städten zwei Arten von *ἐκκλησίαι* giebt, die profanen und die chriſtlichen (der Name *ἐκκλησία* für die letzteren hat augenſcheinlich ſeinen Urſprung nach nichts mit den profan-ſtädtiſchen *ἐκκλησίαι* zu thun; es iſt hier einer der zahlreichen Fälle zufälliger, aber dann für die Entwickelung nicht bedeutungsloſer Übereinſtimmungen zu erkennen); Orig. c. Cels. III, 29: *αἱ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαι, συνεξεταζόμεναι ταῖς ὧν παροικοῦσι δήμων ἐκκλησίαις, ὡς φωστῆρές εἰσιν ἐν κόσμῳ*, ibid. 30: *ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ* [man beachte den Zuſatz, wie er ſchon im 1. Clemensbrief ſteht] *παροικούσας ἐκκλησίας τῶν καθ' ἑκάστην πόλιν δήμων.*

Was man die pneumatiſche Demokratie innerhalb der ganzen Kirche und darum auch der Einzelgemeinde cum grano salis nennen kann, tritt ſehr deutlich in der Art, wie Paulus ſich in den Briefen an die Gemeinden richtet, zu Tage. Prinzipiell hat er jede von ihnen als ein in ſich gleichartiges Ganze vor Augen, ſie ſelbſt Subjekt und Objekt aller Bethätigungen. An ein verantwortliches lokales Amt über der Gemeinde denkt und wendet er ſich zunächſt nicht, vielmehr iſt die Gemeinde überall als ganze verantwortlich, und die Verſchiedenheiten in ihr begründen nicht eine Über- und Unterordnung, ſondern ein organiſches Zuſammenwirken, in welchem jeder Teil gleich wichtig iſt. Dies iſt auch eine Folge der contemplatio partis sub specie totius, die bei Paulus noch durch die Betrachtung jedes einzelnen Chriſten als eines Freien mächtig unterſtützt wird. Man darf auch fragen, ob nicht die Entſtehung der ſog. „katholiſchen" Brieflitteratur von hier aus zu begreifen iſt. Es giebt Briefe mit ſpezieller Adreſſe, die katholiſch gemeint ſind (z. B. die ſieben Briefe in der Apokalypſe); es giebt Briefe mit katholiſcher Adreſſe, die ſich doch zunächſt an einen beſtimmten Kreis gerichtet haben müſſen (Jakobus-, Judasbrief); es giebt Briefe, die zugleich eine partikulare und eine katholiſche Adreſſe haben (Ep. Smyrn. ad Philom.); es giebt endlich abſichtlich adreſſenloſe oder mit einer bloßen Scheinadreſſe ausgeſtattete Schriftſtücke, die ſich doch zunächſt auf eine beſtimmte Gemeinde beziehen (Hermas; ep. Barn.). Dieſe Seltſamkeiten ſowie der ſchnelle Austauſch, die Sammlung und das allgemeine Anſehen von Briefen trotz ihrer lokalen Adreſſen bleiben unerklärt, wenn nicht die Einzelgemeinde die Geſamtkirche vertreten konnte und wenn nicht, mindeſtens ideell, der Gemeinde als Gemeinde und als einer in ſich gleichartigen Schöpfung die geiſtliche Souveränetät zukam. In letzterer Hinſicht iſt u. a. auch noch bemerkenswert, daß noch im 2. Jahrhundert die Gemeinden Briefe wechſeln, ohne daß in ihnen irgend ein Amt erwähnt wird. Die Gemeinde ſchreibt an die Gemeinde, als gäbe es keine Biſchöfe und keine Presbyter.

14. Die Entwickelung geht zunächſt vom Ganzen zum Teil. Darum ſpielen der Geiſt und der Apoſtel (auch der Prophet und Lehrer) eine ſo große Rolle; denn der Apoſtel gehört der Geſamtkirche an. Von hier aus geſehen war alles Miſſion, mußte alles in Fluß bleiben (bis das nahe Ende kommt), mußte alles, was ſich lokal geſtaltete und ſtabilierte, eben nur in den Kauf genommen werden, weil es eigentlich ſchon ein fremdes Element hineinbrachte, das durch die Fiktion der Identität mit dem Univerſalen doch nicht ganz beſeitigt werden konnte. Von hier aus geſehen, wundert man ſich, daß wir in älteſter Zeit nichts von Verſuchen hören, die Bekehrten aus den lokalen Verhältniſſen und aus der von ihnen her drohenden Verweltlichung herauszuziehen und irgendwo zu ſammeln, am Beſten in der Wüſte. Achtet man aber darauf, daß ſich die Chriſtusjünger ganz zuerſt thatſächlich in Jeruſalem geſammelt haben und daß wir wieder ſeit der Mitte des 2. Jahrhunderts von Unternehmungen dieſer Art — nun aber wird die Wüſte oder das Land gewählt — hören (vgl. die urſprüngliche Abſicht der phrygiſchen Propheten, ferner die Fälle aus Pontus und Syrien, welche Hippolyt im Danielkommentar erzählt, dann

die Einzelfälle der *ἀσκηταὶ μονάζοντες* bis zum Mönchtum), so kann darüber schwerlich ein Zweifel sein, daß in der Zeit zwischen 35 und 150 nicht mangelnder Argwohn gegenüber dem Lokalen mit seiner unvermeidlichen Weltlichkeit, auch nicht mangelnde asketisch-sittliche Kraft solche Versuche hintertrieben hat, sondern die Überzeugung, daß bei der Nähe des Weltendes sich dergleichen nicht mehr lohnt. Die eschatologische Stimmung ist hier wie anderswo, ganz wider ihre Absichten, eine konservativ wirkende Macht gewesen; ihr hat es die lokale Organisation hauptsächlich zu verdanken, daß sie sich überhaupt in der Christenheit zu entwickeln vermochte, wobei vorbehalten bleiben mag, daß Paulus auch eine Höhe und Innerlichkeit der Betrachtung gewonnen und in Geltung gesetzt hat, die das Gegebene, also auch die lokale Zuständlichkeit, als eine Gottesordnung hinnahm.

Was Paulus als Apostel (so zu sagen als Mandatar der pneumatischen Gesamtgemeinde) der von ihm gestifteten Einzelgemeinde gegenüber in Anspruch nimmt, ist nicht wenig. Er ist der Pädagog und der Vater zugleich; er verflucht jeden, der seinen Kindern ein anderes Evangelium bringt, und er kann verlangen, daß jede seiner Gemeinden die Ordnungen respektiert und aufrecht erhält, wie er sie in allen Gemeinden begründet und pflegt. 1 Ko 4, 17: *καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω*, 7, 17: *οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι*, 14, 37: *ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή* (ist es zufällig, daß Paulus seine apostolische Autorität in der Gemeinde am stärksten geltend macht, die als die demokratischste erscheint?). Andrerseits und unbeschadet dessen setzt er voraus, daß der Geist die Gemeinde leitet. In dieser Hinsicht ist 1 Ko 12—14 der deutlichste Beweis seiner Anschauung und der wirklichen Zustände. Die Charismen bestimmen alles.

15. Das Wenige, was man daneben von lokalen Gewalten erfährt, ist sehr verschieden. In Bezug auf die lykaonischen Gemeinden sagt Lukas (AG 14, 23), Paulus und Barnabas hätten *κατ' ἐκκλησίαν* dort unter Gebet und Fasten Presbyter eingesetzt, und ebenso erzählt er (AG 20, 17. 28), Paulus habe die Presbyter der Gemeinde von Ephesus berufen und sie ermahnt, auf die Herde acht zu haben, in welcher *ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου* [man beachte, daß auch hier die Einzelgemeinde Darstellung der Gesamtgemeinde ist und daß sich Lukas daher in Bezug auf die Lokalorganisation genau so ausdrückt, wie Paulus 1 Ko 12, 28 in Bezug auf die Gesamtorganisation]. In dem 1. Thessalonicherbrief bittet er die Gemeinde, zu erkennen *τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς* und sie um ihres Werkes willen liebend besonders hoch zu halten (c. 5, 12 f.). Die folgenden Verse scheinen sich dann an eben diese Vorsteher zu richten („Ermahnt die Unordentlichen, tröstet die Kleinmütigen", u. s. w.); aber sicher ist das nicht, und man erkennt auch nicht, von welchem Satze an der Apostel sich wieder an die Gesamtheit richtet. Im Galaterbrief ist ein lokales Amt überhaupt nicht erwähnt (doch s. den allgemeinen Satz 6, 6: *κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*), und auch nicht in den so umfangreichen Korintherbriefen. Hier ist selbst dort, wo es sich um die Aufrechterhaltung der gehörigen Ordnung und des Anstandes in den Versammlungen handelt, und bei einem halben Dutzend ähnlicher Gelegenheiten, wo man die Appellation an ein lokales Amt sicher erwartet, ein solches nicht genannt. Neben den Aposteln, Propheten und Lehrern sind nur in der Gemeinde wirksame Charismen (I, 12, 28 f.) aufgeführt, unter ihnen *ἀντιλήμψεις* und *κυβερνήσεις*. Ihre Inhaber erscheinen somit nicht in der relativen Überordnung über der Gemeinde wie jene *λόγον λαλοῦντες*. Immerhin ist aber die Unterscheidung einer hilfleistenden, also diakonalen Funktion und einer leitenden von Wichtigkeit. Im Römerbrief steht es ähnlich. Die Organisierung des Leibes der Gemeinde kommt lediglich durch Charismen zu stande; unter ihnen wird nacheinander genannt die Prophetie, die Diakonie, der Lehrende, der Tröstende, der Mitteilende, der Vorstehende (*ὁ προϊστάμενος*, wie in I Thess.), der in Barmherzigkeit Thätige. Hier ist also sogar der Prophet und Lehrer unterschiedslos eingeordnet [auf den Wechsel von der Thätigkeit und Person ist schwerlich Gewicht zu legen]; zu beachten aber ist, daß auch hier neben dem Lehren Diakonie und Vorsteherschaft unterschieden sind (12, 6 ff.). Sonst wird noch in dem Brief eine gewisse Phöbe *διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς* genannt, die da *προστάτις πολλῶν καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ* geworden sei (16, 1), ferner werden Hausgemeinden in Rom unterschieden (16, 3 ff.). Im Kolosserbrief wird der Gemeinde aufgetragen, dem Archippus zu sagen: *βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς*. Aus dem Philemonbrief

(V. 2) ſieht man, daß Archippus, dem hier eine Note zu teil wird, zur Hausgemeinde des Philemon gehörte, die man nicht mit der ganzen Koloſſergemeinde identifizieren darf. Aber ſeine *διακονία* kann ſich nur auf die ganze Gemeinde beziehen, und wenn ihn Paulus (Philem. 2) ſeinen und des Timotheus *συνστρατιώτης* nennt, ſo muß ſie erheblich geweſen ſein; aber worin ſie beſtand, bleibt dunkel; denn *διακονία* kann einen ganz allgemeinen Sinn haben, ſo daß man auch die Wortverwaltung darunter verſtehen kann, aber auch den ſpeziellen Sinn der dienenden Hilfleiſtung. Bemerkenswert aber iſt, daß dem Archippus die *διακονία* in einem feierlich-kultiſchen Akt übertragen worden iſt; denn nur das können die Worte *ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ* beſagen. Es iſt alſo AG 14, 23 zu vergleichen. In dem ſog. Epheſerbrief (einem Zirkularſchreiben nach Laodicea und anderen kleinaſiatiſchen Gemeinden) erſcheint die Geſamtgemeinde auf dem Grunde der Apoſtel und Propheten auferbaut, denen das Geheimnis Chriſti offenbart iſt (2, 20; 3, 5). Es wird aber bei der Schilderung des Beſitzes der Geſamtgemeinde (4, 11) auch eines lokalen Amtes gedacht und dasſelbe mit den Apoſteln, Propheten und Lehrern verknüpft. Wie zu erwarten, findet es — die *ποιμένες* — ſeine Stelle neben den Lehrern, die ja in der Regel einer Gemeinde angehörten. Die Hinzufügung von „Evangeliſten" zu Apoſteln und Propheten erklärt ſich aus einem uns nicht ganz durchſichtigen Motiv, welches die Differenzierung des Apoſtolats veranlaßt hat, obgleich derſelbe auch nach Paulus nicht auf die Zwölfe beſchränkt iſt („Evangeliſten" finden ſich im NT noch AG 21, 8 [Wirſtück] und 2 Ti 4, 5; dazu ſ. Euseb., h. e. III, 37; Apoſt. Kirchenordnung c. 19; Tertull., de praeser. 4; de corona 9; Hippol., de antichr. 56). „Evangeliſten" können nur ſolche Miſſionare ſein, die aus irgend welchem Grunde auf den Ehrentitel „Apoſtel" keinen Anſpruch hatten. Die Gemeinden, an welche der Epheſerbrief gerichtet iſt, waren nicht von Paulus gegründet, ſondern wahrſcheinlich von Glaubensboten, die von ihm abhängig waren. In dieſer Abhängigkeit bezw. in der bloß lokalen Miſſionswirkſamkeit dieſer Männer mag es begründet ſein, daß ſie den Titel „Apoſtel" nicht erhielten. Der Philipperbrief iſt dadurch ausgezeichnet, daß hier der Adreſſe (*πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χρ. Ἰ. τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις*) die Worte hinzugefügt ſind: *σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*. Man beachte, daß ſie nicht gleichwertig neben der Gemeinde ſtehen, daß der Artikel fehlt, und daß eine Zweiteilung gegeben iſt. Wer ſie ſind und warum ſie genannt ſind, kann man mit Wahrſcheinlichkeit aus dem Inhalt des Briefes ableſen. Der Brief iſt ein Dankſchreiben für die Spenden, welche die Gemeinde dem Apoſtel wiederholt und ſoeben wieder geſchickt hat. Die Annahme liegt nahe, daß eben deshalb „Biſchöfe und Diakonen" genannt ſind. Daraus folgt, daß ſie an der Aufbringung und Überſendung der Spenden beſonders beteiligt waren, und daß dies zu ihrem Amte gehörte. Die Zweiteilung unterſtützt dieſe Annahme; denn „*διάκονοι*" an zweiter Stelle und ohne einen die Dienſtleiſtung näher bezeichnenden Genetiv kann nur Dienende im eigentlichen Sinne, alſo Diener im Verwaltungsdienſte bezeichnen. Dann aber müſſen „*ἐπίσκοποι*" neben dieſen Ausführenden führende Adminiſtrativbeamte ſein. Das Wort als Funktions- oder Amtsbezeichnung iſt ſeinem Urſprung und Inhalte nach ſo vieldeutig, wie die Bezeichnung *οἱ πρεσβύτεροι*. „Presbyter" kann einfach den Alten gegenüber dem Jungen bezeichnen; es kann ein Ehrentitel ſein (durch welchen ſowohl perſönliche Vorzüge als die Eigenſchaften, eine ältere, autoritative Periode zu repräſentieren [= Traditionszeuge] markiert werden); es kann aber auch das gewählte und förmlich eingeſetzte Mitglied eines Rates [Gerusia] bezeichnen. Der Gebrauch des Worts in ſeinen verſchiedenen Bedeutungen innerhalb der chriſtlichen Gemeinden kann aus der Synagoge oder aus den ſtädtiſchen Verfaſſungen ſtammen oder ſpontan entſtanden ſein. Ebenſo können die Epiſkopen aus der LXX ſtammen; ſie können den ſtädtiſchen Verwaltungen nachgebildet, ſie können aber auch ſpontan entſtanden ſein. Immer bedeutet das Wort einen Aufſeher, Kurator, Superintendenten; aber worauf ſich die Aufſicht bezieht, darüber enthält es nichts. Es können Seelen ſein (dann iſt das Wort = *ποιμένες* [ſ. 1 Pt 2, 25: *τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν*, AG 20, 28 (ſ. o.): *ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν*, I Clem. 59, 3: *τὸν παντὸς πνεύματος κτίστην καὶ ἐπίσκοπον*] und gleichbedeutend mit *προστάτης τῶν ψυχῶν ἡμῶν*, l. c. 61, 3); es können aber auch Gebäude, ökonomiſche Angelegenheiten und dergl. ſein, oder dieſes und jenes zugleich. Der fehlende Artikel an unſerer Stelle läßt vermuten, daß die philippiſchen Biſchöfe und Diakonen für Paulus nicht als beſtimmte Einzelne, ſondern als Gruppe in Betracht kamen.

Mit dieſen Stellen iſt das Material, welches wir in Bezug auf die älteſte Periode der Heidenkirchen (lokale Ämter anlangend) beſitzen, erſchöpft. Man könnte nur noch

hinzufügen, daß die korinthiſche Kriſis, wie ſie aus dem 2. Korintherbriefe hervorgeht, ſich als ein Verſuch der Gemeinde darſtellt, ſich der Obedienz des Apoſtels zu entziehen. Aber eine Spannung zwiſchen der lokalen Organiſation und der univerſal-apoſtoliſchen iſt hier mindeſtens nicht das primäre geweſen, ſondern unter dem Einfluß der überhohen Apoſtel hat ſich innerhalb der durch Cliquenweſen gefährdeten Gemeinde eine Clique gegen den Apoſtel erhoben und drohte die ganze Gemeinde für ſich zu gewinnen. Alle Cliquen gruppierten ſich aber um apoſtoliſche Männer (richtige Auffaſſung der Lage in I Clem. 47), d. h. die noch beſtehende lokale Unſelbſtſtändigkeit der Gemeinde iſt ganz deutlich.

Das zuſammengeſtellte Material iſt weder einſtimmig noch erlaubt es direkte Schlüſſe auf die Entſtehung der einheitlichen Gemeindeverfaſſung, wie wir ſie in der nachhadrianiſchen Zeit faſt überall finden. Wir müſſen alſo zuſehen, ob ſich aus den Urkunden der mittleren Zeit (Veſpaſian bis Hadrian) Beobachtungen gewinnen laſſen, welche ein Licht nach rückwärts und vorwärts werfen.

16. Ganz altertümlich, als hätte es Paulus geſchrieben, lautet 1 Pt 4, 10f.: *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ· εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός.* An den Charismen, die die Organiſation begründen, nehmen alle, jeder in beſtimmter Weiſe, teil; das Charisma ſoll bei jedem zu einer Diakonia werden; ſolches Dienen hat ſeine wichtigſte Darſtellung in dem Wortdienſt einerſeits und dem Dienſt im engeren Sinne (dem Helfen) andererſeits (man beachte, daß der Spielraum des *διακονοῦντες* ein weiterer iſt als der des *διακονεῖ*). Aber in demſelben Brief wendet ſich der Verfaſſer, indem er ſich ſelbſt Sympresbyter nennt, an die Presbyter (5, 1f.). Einerſeits ſtellt er ſie (V. 5) den Jungen (*νεώτεροι*) gegenüber, d. h. einfach der jüngeren Generation in der Gemeinde (anders AG 5, 6. 10: hier bezeichnen *οἱ νεώτεροι* [*οἱ νεανίσκοι*] eine Gruppe junger Leute im jeruſalemiſchen Gemeindedienſt, von der wir ſonſt nichts wiſſen), andererſeits aber zeigt er durch ſeine Ermahnung, daß dieſe Presbyter keineswegs alle Älteren umfaſſen, ſondern Amtsträger ſind, deren Zahl alſo auch beſchränkt ſein muß. Seine Ermahnung lautet: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἑκουσίως, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως, μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων* (*κλήρων* kann nur Synonym zu *ποίμνιον* ſein, bedeutet alſo die Gebiete und Gruppen innerhalb der Gemeinde) *ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου· καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.* Ihr Amt iſt die Thätigkeit eines Hirten, der von der Heerde leben darf, der ſie gezwungen, eigennützig und herriſch oder willig, in herzlicher Freudigkeit und vorbildlich regieren kann, und der einſt einen beſonderen Lohn erwarten kann. Daß bei einem ſo ſtark entwickelten lokalen Amt doch noch die Betrachtung c. 4, 10f. in Kraft bleibt, iſt beſonders wichtig. Presbyter (*οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας*) werden auch Ja 5, 14 genannt; ſie ſollen in Krankheitsfällen gerufen werden und den Kranken mit Gebet und einer Ölſalbung behandeln. Außerdem werden in c. 3, 1 die Leſer gewarnt, ſich nicht zu dem verantwortungsvollen Lehramt zu drängen. Leider weiß man nicht, wohin der Brief gehört. Im Hebräerbrief, der wahrſcheinlich nach Rom gerichtet iſt, fehlen Presbyter, aber Amtsträger fehlen nicht. Sie heißen in dieſem Briefe konſtant *ἡγούμενοι*, was nicht ein Titel, ſondern ein allgemeiner Ausdruck iſt (vgl. AG 15, 22, wo die Propheten Silas und Judas ſo genannt ſind, und Lc 22, 26, wo der *ἡγούμενος* dem *διακονῶν* gegenüberſteht). An der Hauptſtelle 13, 17 ſind unzweifelhaft verantwortungsvolle Hirten gemeint (*πείθεσθε τοῖς ἡγουμένοις ὑμῶν καὶ ὑπείκετε· αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ὡς λόγον ἀποδώσοντες· ἵνα μετὰ χαρᾶς τοῦτο ποιῶσιν καὶ μὴ στενάζοντες*); eben dieſelben, wenn auch ein weiterer Kreis, ſind 13, 24 zu verſtehen. Dagegen muß es fraglich bleiben, ob nicht 13, 7 unter den entſchlafenen *ἡγούμενοι*, deren die Adreſſaten gedenken ſollen, *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν* — Apoſtel bezw. Petrus und Paulus zu verſtehen ſind. In der unter dem Namen des Johannes ſtehenden Litteratur erſcheinen in der Apokalypſe bei der großen Thronviſion Gottes (c. 4) 24 Presbyter neben ihm ſitzend (vielleicht bedeutſam für die Gemeindeverfaſſung); aber in den ſieben Briefen kommt zwar eine Prophetin in Thyatira vor (2, 20), von einem Gemeindeamt jedoch iſt nirgendwo die Rede, und die Engel der Gemeinde dürfen nicht als Biſchöfe genommen werden, wofür ſie auch in der älteren Zeit niemand erklärt hat. Wichtig aber iſt die Stellung des Schreibenden, des Johannes. Er erſcheint tatſächlich als der Superintendent dieſer Gemeinden, obgleich er ſich als Bruder (1, 9) bezeichnet. Sonſt kann man nur noch auf die Vorſtellung von den 12 Apoſteln

in dem Buche (21, 14) als den 12 Grundſteinen, von den Apoſteln und Propheten (18, 20), ferner auf die in Epheſus eingedrungenen falſchen Apoſtel (2, 2) und auf den Vorleſer hinweiſen (1, 3), der in jeder Gemeinde vorausgeſetzt wird (ſ. Mc 13, 14; Mt 24, 15). Der Verfaſſer der drei Briefe, der in dem zweiten und dritten ſich *ὁ πρεσβύτερος* nennt, erſcheint in ihnen ebenfalls als Superintendent. Das iſt in I, 2, 12 ff. erkennbar, ganz deutlich aber im dritten Brief (ſ. TU XV, 3, 1897). Der Verfaſſer waltet wie ein Haupt über einer größeren Anzahl von Gemeinden und regiert ſie durch ſeine Abgeſandten und durch Briefe; zugleich aber leitet er durch eben dieſe Abgeſandten eine Heidenmiſſion. In beiden Beziehungen aber erfährt er in einer Gemeinde einen ſtarken Widerſpruch, der ſich bis zur Abweiſung der Briefe und jener Miſſionare und bis zur Exkommunikation des Anhangs, den dieſe in der Gemeinde gefunden haben, geſteigert hat. Da der Widerſpruch von einem Manne ausgeht, der (III, 9) als *ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν* [scil. der Kirche, in der er ſteht] bezeichnet wird und der den Bann ausübt, ſo ſteht hier offenbar der lokale Hirte (oder einer der lokalen Hirten; denn der Adreſſat des Briefs und der in dem Schreiben V. 12 genannte Demetrius ſcheinen ſeine Kollegen zu ſein) im Kampf mit dem die Rechte eines General- und Miſſionsſuperintendenten in Anſpruch nehmenden Verfaſſer. Wir haben alſo hier das Beiſpiel eines flagranten Zuſammenſtoßes der durch den Presbyter repräſentierten pneumatiſchen Univerſal- und Miſſionsorganiſation mit der lokalen Organiſation. (Hierzu iſt die Schilderung der Stellung und Thätigkeit des Johannes bei Clemens Alex., Quis dives 42 zu vergleichen: *ἐπειδὴ . . . μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπῆει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων*, gleich darauf iſt von dem *καθεστὼς ἐπίσκοπος* einer Stadt die Rede). Im Johannesevangelium endlich werden die Apoſtel vor Überhebung in ihrem Amte gewarnt (13, 13 ff.), aber, wie es ſcheint, nicht vor Überhebung über die Gemeinde, ſondern vor Überhebung untereinander und gegenüber ihrem Meiſter Chriſtus. Sonſt iſt nur noch die Stelle bemerkenswert (21, 15 ff.), in der dem Petrus in feierlicher Weiſe das allgemeine Hirtenamt übertragen wird. Mt 16, 18 iſt dazu zu vergleichen.

In den Paſtoralbriefen erſcheinen Timotheus und Titus als Stellvertreter des Apoſtels während ſeiner Abweſenheit, ſoweit Stellvertretung hier möglich iſt. Sie ſollen auf die rechte Lehre ſehen (gegenüber Irrlehren), *προσέχειν τ. ἀναγνώσει, τ. παρακλήσει, τ. διδασκαλίᾳ* (I, 4, 13), ſollen Beamte umſichtig einſetzen und die Gemeinde bezw. die Gemeinden als Superintendenten pflegen. Nach II, 2 ff. ſoll Timotheus die Lehre, die er vom Apoſtel überliefert erhalten hat (*διὰ πολλῶν μαρτύρων*), zuverläſſigen Männern, die geſchickte Lehrer zu werden verſprechen, weiter überliefern; er ſelbſt ſoll ſich aber als geiſtlicher Krieger nicht in weltliche Händel miſchen, um ſo weniger, als er berechtigt iſt, von ſeinem Amte zu leben (wie der Apoſtel ſelbſt, ſ. 1 Ko 9, 7). Nach dem Titusbrief werden neben „Alten" (Bejahrten, *πρεσβύται*) und bejahrten Frauen, deren Standespflichten gegenüber den jungen Männern und Frauen (*αἱ νέαι, οἱ νεώτεροι*) faſt wie Amtspflichten erſcheinen (2, 2 ff.), beſondere Presbyter erwähnt, die Titus auf der Inſel *κατὰ πόλιν* einſetzen (*καθιστάναι*) ſoll (1, 5 ff.). Nachdem die ihnen nötigen Qualitäten aufgezählt ſind (darunter *ἀνέγκλητος* und *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*), wird fortgefahren: *δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμος*, und nun folgt noch eine Fülle von Qualitäten. So wie der z. T. tautologiſche Text lautet, erſcheint der Biſchof als identiſch mit dem Presbyter, muß alſo auch pluraliſch verſtanden werden; aber es fragt ſich, ob die V. 7—9 nicht eine Interpolation ſind (V. 6 ſchließt mit *ἀνυπότακτα*, und V. 10 beginnt mit *ἀνυπότακτοι*). In dieſem Falle iſt die Verordnung wahrſcheinlich auf einen monarchiſchen Biſchof zu deuten. Im erſten Timotheusbrief werden „Alte" (Bejahrte, hier aber *πρεσβύτεροι*), bejahrte Frauen, junge Männer und junge Frauen, wie im Titusbrief, als beſondere Gemeindeſtände unterſchieden (5, 1 f.), dazu Witwen und ſolche Witwen, denen eine Gemeindefunktion übertragen iſt (5, 9 f.) und die ihren Unterhalt aus der Gemeindekaſſe empfangen (5, 16). Außerdem haben aber die Gemeinden eingeſetzte Presbyter, und in Bezug auf die guten (*καλῶς προεστῶτες*), namentlich aber auf die lehrfähigen, wird angeordnet, daß ſie eine doppelte Ration erhalten ſollen (5, 17). Auch ſoll eine Klage gegen ſie nur angenommen werden, wenn zwei oder drei Zeugen vorhanden ſind (5, 19). Außer dieſen Anordnungen ſteht aber (3, 1—13) noch ein langer Abſchnitt, der von den Qualitäten des Biſchofs und der Diakonen handelt und mit den Worten eingeleitet iſt: *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ* (man kann und darf alſo das Biſchofsamt erſtreben). Unter den Qualitäten des Biſchofs, die mit den im

Titusbrief geforderten faſt identiſch ſind, iſt neben *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ* beſonders *φιλόξενος, διδακτικός, ἀφιλάργυρος, τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προιστάμενος* und die Forderung, auch bei den Heiden ein gutes Zeugnis zu haben, hervorzuheben. Die Qualitäten der Diakonen ſind denen des Biſchofs ähnlich (ob 3, 11 auf die Frauen der Diakone geht oder auf die Diakoniſſen?). Es ſteht mit dieſem Abſchnitt wie mit dem parallelen des Titusbriefes. Wahrſcheinlich iſt er interpoliert (c. 3, 14 ſchließt an 2, 15 an); in dieſem Fall iſt er auf einen monarchiſchen Biſchof mit ſeinen Diakonen zu deuten (V. 2 *ὁ ἐπίσκοπος*, V. 8 *διάκονοι*). Iſt er nicht interpoliert, ſo iſt der Biſchof = die Biſchöfe = die eingeſetzten Presbyter.

Aus dem erſten Clemensbrief empfangen wir endlich eine nicht nur beiläufige, vielmehr abſichtliche, zuſammenhängende und umfangreiche Kunde über Verfaſſungsverhältniſſe. Daß der Brief ein Gemeindeſchreiben iſt, aus Rom ſtammt und ſicher datiert werden kann, macht ſeine Mitteilungen um ſo wertvoller. Aber die Konſtatierung thatſächlicher Verhältniſſe iſt mit geſchichtlichen Urteilen und einer Theorie verbunden, die nicht gleich ſicher ſind. Anlaß des Briefes iſt die Erhebung eines Teils der korinthiſchen Gemeinde (der „Jüngeren"), auf Anſtiften weniger Rädelsführer gegen die anderen; die Erhebung hat bereits zur Abſetzung von untadeligen Gemeindebeamten geführt, die von den Römern mißbilligt wird. Thatſächlich iſt folgendes: a) Die Gemeinde zerfällt in Presbyteroi und „Junge"; jenen gebührt Ehrerbietung (1, 3; 3, 3; 21, 6). b) Von dieſen Presbytern (als Bejahrten) ſind „die Leitenden" (*ἡγούμενοι, προηγούμενοι*: 1, 3; 21, 6; in älteſter Zeit für die römiſche Gemeinde auch ſonſt nachweisbare Geſamtbezeichnung aller Leitenden, ſ. oben Hbr u. Hermas, Vis. II, 2; III, 9) zu unterſcheiden, denen Gehorſam gebührt. c) Unter dieſen Leitenden faßt der Brief von c. 40 an ſolche ins Auge, die den Gottesdienſt zu leiten hatten, ſei es, weil dem Verf. dies als das Wichtigſte erſchien, ſei es, weil ſich der Streit um die Kultusordnung gedreht hat. Dieſe Leitenden nennt der Verf. dreimal „Biſchöfe und Diakonen", ihr Amt „*ἐπισκοπή*" (42, 4 f.; 44, 1. 4). d) Es ſind eingeſetzte (*καθιστάνειν* 42, 4. 5; 43, 1; 44, 2 f.; 54, 2) Beamte, die als ſeit vielen Jahren bei allen wohlbezeugte (44, 3) und ſchließlich feierlich geprüfte Männer (44, 2) von erleſenen Männern unter der Zuſtimmung der ganzen Kirche (44, 3) eingeſetzt worden ſind. e) Ihre Funktion der *ἐπισκοπή* iſt ganz weſentlich oder primär kultiſcher Dienſt (*προσφέρειν τὰ δῶρα* 44, 4, *προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι* 40, 2, *προσφορὰς ποιεῖν* 40, 4; *λειτουργία* in c. 44 abwechſelnd mit *ἐπισκοπή* gebraucht). f) Dieſe Beamten, von denen jüngſt ein Teil abgeſetzt worden iſt, führen 44, 5 auch den Titel „Presbyter" (die Stelle entſcheidet, weil ſie die verſtorbenen Vorgänger der abgeſetzten Biſchöfe und Diakonen „*προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι*" nennt; nicht entſcheidet 47, 6 und 57, 1, weil hier *οἱ πρεσβύτεροι* die Bejahrten [wie 1, 3; 3, 3; 21, 6] bezeichnen kann), und 54, 2 ſind ſie unter den *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* mindeſtens einbegriffen. g) Trotz der hohen Bedeutung der Amtsperſonen liegt ideell und letztlich die Gewalt bei der Herde ſelbſt (*τὸ ποίμνιον*, ſ. 16, 1; 44, 3; 54, 2; 57, 2), bezw. dem *πλῆθος* (54, 1: *ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους*). h) Die Exiſtenz eines monarchiſchen Biſchofs für Korinth iſt ausgeſchloſſen. i) Der Verf. des Briefs ſchreibt im Namen der römiſchen Gemeinde und verläßt dieſe Haltung niemals; die römiſche Gemeinde ſendet auch nicht Perſonen nach Korinth, die ſie als Kleriker bezeichnet, ſondern als *ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν* (63, 6). Dies ſind die thatſächlichen Verhältniſſe; es folgt aus ihnen, daß die Biſchöfe und Diakonen, die ſtets zuſammen genannt werden und deren gemeinſame Funktion *ἐπισκοπή* oder *λειτουργία* heißt, als *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* wahrſcheinlich zu den *ἡγούμενοι* gehören; aber keineswegs folgt, daß dieſe Kultusbeamten allein die *ἡγούμενοι* ſind, vielmehr können noch andere, nicht genannte Gruppen zu dieſen gehören (nicht einmal das iſt ſicher, daß alle *καθεσταμένοι πρεσβύτεροι* Biſchöfe oder Diakonen ſind). Außer dem Dargeſtellten bringt die römiſche Gemeinde in ihrem Brief aber noch eine Theorie und geſchichtliche Behauptungen in Bezug auf das Kultusamt. Erſtlich bringt ſie c. 40 ff. die Theorie, daß die altteſtamentlichen Kultuseinrichtungen, alſo auch die beſtimmten Ordnungen: Hoherprieſter, Prieſter, Leviten, Laien, vorbildlich für die chriſtliche Gemeinde ſeien (Hoherprieſter = Chriſtus, Prieſter = Biſchöfe, Leviten = Diakonen) — fraglich iſt, ob im Sinne des Verf. der Terminus „*ὁ λαϊκός*" dem Vorbild angehört oder dem chriſtlichen Nachbild. Da ſich aber *ὁ λαϊκός* in der LXX nicht findet, ſo iſt letzteres wahrſcheinlich; Näheres über Laien und Klerus ſ. u. —; damit iſt der verhängnisvolle erſte Schritt vollzogen, das Weſen des kirchlichen Amts nach dem jüdiſchen zu deuten (eine gewiſſe Vorbereitung liegt in 1 Ko 9, 9 und 1 Ti 5, 18). Das

war etwas Neues — zumal da hervorgehoben wird 41, 3, daß die Verletzung der Kultusgeſetze im AT den Tod nach ſich ziehe!! —, und die römiſche Gemeinde iſt ſich auch mit Stolz bewußt, daß ihr eine neue Erkenntnis geſchenkt ſei (41, 4: *ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως, τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ*). Zweitens behauptet ſie, die Einſetzung von Biſchöfen und Diakonen ſei — mit eben dieſen Amtsbezeichnungen — im AT geweisſagt, indem ſie (42, 5) die jeſajaniſchen Worte: *δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ* alſo verfälſcht: *καταστήσω* [dies iſt auch term. techn., ſ. o.] *τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει*. Drittens erzählt ſie, die Apoſtel, die ebenſo von Chriſtus geſandt ſeien wie Chriſtus von Gott, hätten als Miſſionare überall ihre Erſtbekehrten nach geiſtlicher Prüfung (vgl. 1 Ti 3, 10) als Biſchöfe und Diakonen (*τῶν μελλόντων πιστεύειν*) eingeſetzt. Endlich behauptet ſie, „unſere" Apoſtel (hier vielleicht nicht die Zwölf, ſondern Petrus und Paulus, ſ. c. 5) hätten durch Offenbarung Jeſu Chriſti vorausgeſehen, daß ſich Streit um das *ὄνομα* der *ἐπισκοπή* erheben werde; deshalb hätten ſie ſich nicht nur mit jener Einſetzung begnügt, ſondern auch die Anordnung hinzugefügt, daß nach dem Abſcheiden der erſten Beamten andere erprobte Männer ihren Dienſt übernehmen ſollten. Wie man ſieht, iſt hier von apoſtoliſch-biſchöflicher Succeſſion nicht die Rede (überhaupt von nicht Succeſſion); wohl aber wird die Fortdauer des Amts — der Streit muß ſich alſo darum gedreht haben, ob das Amt überhaupt fortbeſtehen ſoll; es war alſo kein Streit um den monarchiſchen Epiſkopat, ob er ſein oder werden ſolle; denn dieſer Epiſkopat ſtand überhaupt nicht zur Frage — auf apoſtoliſche Anordnung zurückgeführt. Wer die Beamten einzuſetzen hat, darüber war ebenſowenig Streit wie über die Natur des Amts.

Der Clemensbrief läßt für die römiſche Gemeinde (nicht für die korinthiſche) immerhin die entfernte Möglichkeit offen, daß dort ein monarchiſcher Biſchof exiſtierte, und daß eben der Schreiber des Briefs der monarchiſche Biſchof iſt (in dieſem Falle müßte man freilich annehmen, daß die römiſche Gemeinde von ihren eigenen Verfaſſungsverhältniſſen abſieht und ſich in die ganz andersartigen korinthiſchen verſetzt, was natürlich ganz unwahrſcheinlich iſt). Allein dieſe Möglichkeit wird durch Hermas ausgeſchloſſen, der ebenfalls in Rom geſchrieben hat und deſſen Werk ſucceſſive im Lauf des erſten Drittels des 2. Jahrhunderts entſtanden iſt. Es iſt nicht viel, was Hermas zur Verfaſſungsgeſchichte bietet, und das Wenige iſt auch nicht durchweg deutlich, aber einiges iſt doch von hohem Belang. a) Hermas denkt im Unterſchied von Clemens in erſter Linie an die Geſamt- und nicht an die Lokalgemeinde. Deshalb ſchiebt er die Apoſtel und Lehrer in den Vordergrund, die nach Sim. IX, 15. 16. 17. 25 einer vergangenen Generation angehören, von denen aber nach Vis. III, 5 und Mand. IV, 3 noch etliche leben. Die Propheten erwähnt er bei dieſen kirchengrundlegenden Betrachtungen nicht (Sim IX, 15 ſind die altteſtamentlichen gemeint); warum, iſt ſchwer zu ſagen (ſ. Miſſion und Ausbreitung I ³, S. 284 ff.), da er ſich Mand. XI ſehr eingehend mit den wahren und falſchen Propheten beſchäftigt und ſelbſt Prophet iſt. b) In Vis. III, 5 verknüpft er die Geſamtorganiſation mit der lokalen (wie im Epheſerbrief) und bildet nun die Reihe *ἀπόστολοι, ἐπίσκοποι, διδάσκαλοι, διάκονοι*, d. h. die lokale Organiſation iſt ihm in den Biſchöfen und Diakonen gegeben; er ſtellt jene aber, um ſie zu ehren, vor die Lehrer. Die Zuſammenſtellung „Biſchöfe und Diakone" findet ſich (aus zufälligem, aber erſichtlichem Grunde umgekehrt geordnet) noch einmal Sim. IX, 26. 27. Ihre vornehmſte Aufgabe iſt als uneigennützige Männer, die Witwen und Waiſen zu pflegen ſowie die Armen; ihr Dienſt heißt *διακονία* und *λειτουργία*. c) In Vis. II, 2, 6 werden die *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* ermahnt, ihre Wege in Gerechtigkeit zu berichtigen — man kann unter ihnen (ſ. I Clem.) nur jede Art von Leitenden verſtehen —, und in Vis. III, 9, 7 erhalten ſie noch eine verſchärfte Mahnung; zugleich aber werden ihnen die *πρωτοκαθεδρῖται* ausdrücklich hinzugefügt. Wer dieſe ſind, iſt leider nicht angegeben (nach Mand. XI, 1 ſitzt der Pſeudoprophet auf der Kathedra, und nach Mand. XI, 12 ſtrebt er nach der *πρωτοκαθεδρία*). Man wird dem Ausdruck, da er neben dem ſo allgemeinen Ausdruck *οἱ προηγούμενοι* ſteht, eine weite Bedeutung geben müſſen (höhniſch iſt er nicht): alle ſind gemeint, die, ſei es als Propheten oder Lehrer oder in einer verwandten Eigenſchaft, dem *πλῆθος* (Mand. XI, 9) als Belehrende gegenüberſtehen. Ob der Verf. nur das Streben nach der *πρωτοκαθεδρία* verurteilt oder den Gedanken einer *πρωτοκαθεδρία* ſelbſt, iſt nicht ganz klar; indeſſen iſt erſteres wahrſcheinlicher und wird auch nicht durch Sim. VIII, 7, 4 widerlegt; denn auch hier ſpricht der Verf. ſeine Mißbilligung nicht gegen die *πρωτεῖα* als ſolche aus, ſondern gegen die, *οἳ ἔχουσι ζῆλόν τινα ἐν ἀλλήλοις*

περὶ πρωτείων καὶ περὶ δόξης τινός· πάντες οὗτοι μῶροί εἰσιν, ἐν ἀλλήλοις ἔχοντες ζῆλον περὶ πρωτείων. Immerhin iſt in Rückſicht auf den kommenden monarchiſchen Epiſkopat die Thatſache des ζῆλος περὶ πρωτείων wichtig (vgl. 3 Jo 3: ὁ φιλοπρωτεύων), und nichts hindert, die Streitenden unter den ἐπίσκοποι zu ſuchen. d) An zwei Stellen iſt von Presbytern die Rede: in Vis. II, 4, 2 fragt die Kirche den Hermas, ob er ein gewiſſes Büchlein ſchon den Presbytern gegeben habe. Auf ſeine Verneinung hin wird ihm geſagt, daß er es in dieſer Stadt μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας leſen ſolle, und in Vis. III, 1 wird er in einem ſymboliſchen Vorgang belehrt, daß es noch würdigere Perſonen in der Kirche gebe als die Presbyter, nämlich die Märtyrer. Leider läßt ſich nach dieſen kurzen Worten ſchlechterdings nicht feſtſtellen, wie ſich die Presbyter zu den Biſchöfen und Diakonen verhalten (dasſelbe gilt von den einmal genannten ποιμένες, die für die Schafe verantwortlich ſind, Sim. IX, 31, 6, wer ſind ſie? Presbyter oder Biſchöfe?). Wo die Einen genannt ſind, fehlen die anderen. Augenſcheinlich gehören die πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας ſo ausſchließlich der Einzelgemeinde an, daß er ſie dort nicht brauchen kann, wo er der Geſamtkirche oder der Einzelgemeinde als Projektion der Geſamtkirche gedenkt. Aber mehr läßt ſich nicht ſagen. Das Verhältnis beider Gruppen bleibt dunkel. e) Schließlich gedenkt Hermas, wo er von der Verbreitung jenes Büchleins (ſ. o.) ſpricht, eines Clemens und einer Grapte. Jener ſoll das Büchlein εἰς τὰς ἔξω πόλεις ſchicken; denn das ſei ſein Auftrag (ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται), dieſe ſoll aus demſelben die Witwen und Waiſen ermahnen. Gemeint iſt wahrſcheinlich der Schreiber des erſten Clemensbriefes; aber auch wenn man in dem Begründungsſatz eine für Clemens nicht nur ad hoc beſtehende, ſondern ſtändige Beauftragung erkennt, kann man in ihm ſchlechterdings nicht einen monarchiſchen Biſchof erkennen, ſondern nur einen Beamten (Presbyter? Biſchof?) für die Korreſpondenz. Die Exiſtenz eines monarchiſchen Biſchofs iſt ſowohl durch den Plural οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας (in der einen Gemeinde Rom) wie auch durch den Plural ἐπίσκοποι ausgeſchloſſen.

Die „Apoſtellehre" hat es, wie Hermas, faſt durchweg mit der Geſamtkirche und mit der Einzelgemeinde als ihrer Auswirkung zu tun. Eben deshalb beſchäftigt ſie ſich ſo eingehend mit dem Wirken der Apoſtel, Propheten und Lehrer, deren Wirken ſie noch vorausſetzt, wenn ſie auch ſchon Anordnungen trifft für den Fall, daß Propheten und Lehrer der Einzelgemeinde fehlen (9 und 10, 1—6 im Vergleich mit 10, 7; 13, 4; 15, 1). Die Hochſchätzung dieſer λόγον λαλοῦντες iſt eine ungeheure (ſie ſollen wie der Herr geehrt werden; ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν, 4, 1; den Propheten zu kritiſieren, iſt eine unvergebbare Sünde 11, 7). Obgleich der Stand der Propheten ſchon ſchwere Anzeichen von Korruption bietet (11, 7—12), ſo ändert das nichts an der ihnen gebührenden Hochſchätzung und an den materiellen Leiſtungen, die die Gemeinde ihnen (ſogar vor den Armen, 11, 4) ſchuldet; denn — ſo ſchreibt der Verf. (13, 3) — „die Propheten ſind eure Hohenprieſter". Zum zweiten Male begegnet uns hier der Rekurs auf das altteſtamentliche Prieſteramt (ſ. o. bei I Clem.). In c. 14 kommt der Verf. auf den Sonntagsgottesdienſt und die feierliche θυσία. In dieſem Zuſammenhang ſagt er (15): χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων· μὴ οὖν ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Dieſe Worte ſind beſonders koſtbar: 1. Faſſen ſie Biſchöfe und Diakonen enge zuſammen — von Presbytern iſt weder hier noch überhaupt im Buch die Rede —, 2. laſſen ſie durch die Verknüpfung dieſer Perſonen mit der θυσία ihre Funktion primär als kultiſche erſcheinen (ſ. I Clem.), 3. beſtimmen ſie ihre Qualitäten ſo, daß man erkennt, daß ihre Funktionen ſich auch auf perſönliches Wirken und auf Finanzſachen beziehen, 4. beſagen ſie, daß dieſe Beamte (im Unterſchied von Apoſteln, Propheten und Lehrern) von der Gemeinde beſtellte ſind, 5. lehren ſie, daß das λόγον λαλεῖν an ſich nicht zu ihren Funktionen gehört, daß aber dieſe λειτουργία (bei dem Mangel von Propheten und Lehrern) auf ſie überzugehen anfängt, 6. endlich zeigen ſie, daß an ſich ein großer Abſtand zwiſchen Propheten und Lehrern einerſeits und Biſchöfen und Diakonen andererſeits beſteht, daß man ſich aber vor Unterſchätzung dieſer (als gewählter Beamter) hüten ſoll, da ſie nunmehr den Dienſt jener, nämlich die Wortverwaltung, leiſten.

Der Polykarpbrief iſt an die Gemeinde zu Philippi adreſſiert. Welche Verfaſſung er für Smyrna an die Hand giebt, darüber ſ. ſpäter. In Philippi ſetzt er keinen monarchiſchen Biſchof voraus, ſondern eine kollegiale Verwaltung. Ermahnt werden zuerſt

die Männer (4, 1), dann die Weiber (4, 2), dann die Witwen (4, 3), dann die Diakonen (5, 2), dann die *νεώτεροι* (5, 3), dann die Jungfrauen (5, 3 c), dann die *πρεσβύτεροι* (6). Bei den *νεώτεροι* heißt es, daß sie den Presbytern und Diakonen *ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ* gehorsam sein sollen. Hier müßte der monarchische Bischof genannt sein, wenn es einen solchen in Philippi gegeben hätte. Aber auch die an die Presbyter gerichteten Mahnungen schließen ihn aus; denn diese werden als eine kollegiale Einheit vorgestellt, zugleich aber in den Forderungen, die an sie gestellt werden, als der Stand, der in fast allen denkbaren Beziehungen die Fürsorge und Verwaltung hat; denn reichhaltiger und vielseitiger ist keine der auch auf uns gekommenen Qualitäten-Zusammenstellung für Gemeindebeamte als diese (nur der Gottesdienst, nicht aber die Finanzverwaltung fehlt). Höchst auffallend aber ist, daß sie nicht „Bischöfe" heißen, bezw. daß der Name „Bischöfe" überhaupt in dem ganzen Brief fehlt (s. dagegen den Brief des Paulus an die Philipper). Man könnte versucht sein anzunehmen, daß die Ermahnung an die Bischöfe vor der an die Diakonen ausgefallen sei, da die Voranstellung dieser höchst auffallend ist; aber eine andere Erklärung liegt näher: dadurch, daß Polykarp nach den Diakonen von den *νεώτεροι* gehandelt hat, hat er sich veranlaßt gesehen (vgl. 1 Pt., I Clem.), alle Ermahnungen, die er nun noch den Leitenden geben will, unter den Gesamttitel „*οἱ πρεσβύτεροι*" zu stellen (man beachte auch, daß er die Ermahnungen an die Diakonen und die an die *νεώτεροι* je mit *ὁμοίως* einleitet, dann aber einfach mit *καὶ οἱ πρεσβύτεροι* fortfährt). Das Fehlen der Bischöfe ist also zufällig: sie stecken, zusammen mit den Bejahrten und den Ehrenpersonen überhaupt, in den *πρεσβύτεροι*. Ein bestimmter Presbyter (Valens) wird c. 11 genannt; er hat einer aus Habsucht stammenden Verfehlung wegen seine Stelle verloren („qui presbyter factus est aliquando apud vos"). Bestimmteres über die Verfassung ergiebt sich daraus nicht. Doch ist es nicht gleichgiltig, daß ein mit der ökonomischen Verwaltung betrauter Beamter — denn das muß man nach der Art seiner Verfehlung annehmen — hier „Presbyter" genannt wird.

Hiermit sind die wichtigsten Quellenstellen aus der Zeit von Vespasian bis Hadrian, mit Ausnahme der Ignatiusbriefe, erschöpft.

17. Unmittelbar nach der Zeit, in welche dieses bunte und keineswegs einstimmige Material gehört, nämlich in der Zeit des Pius und Markus, ist der monarchische Episkopat samt der bestimmten Organisation, die sich ihm anschließt, überall in der Kirche, soweit unsere Kunde reicht, zu konstatieren, ja für Antiochien und Asien ist er durch die Ignatiusbriefe bereits für die Zeit um 115 zu erweisen. Das geschichtliche Problem, welches sich daraus ergiebt, ist groß und schwer zu lösen; denn in dem oben mitgeteilten Material weist kaum ein Zug direkt auf die monarchische Verfassung. Bei Ignatius ist diese also gestaltet: an der Spitze jeder Gemeinde (mit Ausnahme der römischen, an die er schreibt) steht ein Bischof, der diesen und keinen anderen Namen führt. Er ist der wirkliche Monarch der Gemeinde, wie es scheint, in jeder denkbaren Beziehung. In erster Linie aber ist er Leiter des Gottesdienstes und der Versammlungen, und erste Pflicht eines jeden Christen ist, sich dort ihm anzuschließen und jeden Winkelgottesdienst zu vermeiden. Nicht minder aber muß man auf sein Wort, seine Lehre, hören. Überhaupt: „Nichts wider den Bischof, nichts ohne den Bischof", das ist das A und O der Briefe. Unter und neben ihm steht ein Kollegium von Presbytern (*τὸ πρεσβυτήριον, οἱ πρεσβύτεροι*) als Ratsversammlung mit besonderen Ehrensitzen in der Gemeinde. Sie scheinen nicht als Einzelne, sondern eben nur als Ratsversammlung zu fungieren (aber ihre Kompetenzen sind überhaupt kaum gestreift) und führen keinen anderen Namen als „die Presbyter" (ihre Zahl ist nicht angegeben). Endlich folgen die Diakonen (unbestimmte Zahl), die kein Kollegium bilden, sondern als Einzelne in Betracht kommen. Sie sind die ausführenden Organe des Bischofs im Gottesdienst und in der Gemeindeverwaltung und stehen ihm deshalb besonders nahe (also die auch sonst beobachtete Affinität von Bischof und Diakon). Die „Theorie", die Ignatius aus dieser Ordnung macht, scheint ihr Wesen und ihre Würde bei oberflächlicher Betrachtung exorbitant zu steigern; in Wahrheit schwächt sie sie oder offenbart vielmehr, daß die ganze Einrichtung tatsächlich nicht etwas so Erhabenes und rechtlich Festbegründetes ist, wie er glauben machen will. Zunächst wurzelt die Theorie noch immer in der Betrachtung, nach welcher die Einzelgemeinde Projektion der Gesamtgemeinde ist. Von hier aus erklärt es sich, daß konstant proklamiert wird, der Bischof stehe in der Einzelgemeinde an Stelle Gottes, bezw. Christi, die Presbyter aber an der Stelle der Apostel. Diese Behauptung besagt rechtlich gar nichts; sie würde etwas — und zwar viel — besagen, wenn es vom Bischof hieße, er stünde an Stelle der Apostel und setze ihr Amt fort. Allein das sagt Ignatius nicht. Was er

ſagt, iſt zwar nicht einfach Rhetorik — denn es liegt ihm die alte Konzeption des Ineinander von Geſamt- und Lokalgemeinde zu Grunde —, iſt aber eine Betrachtung, aus der ſich rechtliche Kompetenzen nicht ergeben. Sodann iſt nicht ſicher erſichtlich, wie viel von dieſer Verfaſſung wirklich ſchon in Aſien eingebürgert war und wie viel bloß antiocheniſch iſt. Gewiß iſt freilich, daß die aſiatiſchen Gemeinden, an die Ignatius ſchreibt, in mindeſtens einer Hinſicht eine monarchiſche Spitze hatten ſowie Presbyter und Diakonen, ferner daß der an der Spitze Stehende ein verhältnismäßig junger Mann ſein konnte (Magn. 3), alſo dem Alter nach nicht zu den Presbytern zu gehören brauchte. Allein wie ſehr man bereits irren würde, wenn man auf Grund der Ignatiusbriefe für Aſien die ſcharfe terminologiſche Unterſcheidung „der Biſchof, die Presbyter" annehmen wollte, davon überführen die auf Aſien bezüglichen Urkunden bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts (namentlich Irenäus). Sie zeigen im Widerſpruch zu Ignatius, daß die monarchiſchen Biſchöfe auch noch immer „Presbyter der Kirche" genannt wurden. Dann aber iſt es auch weiter fraglich, ob Ignatius wirklich in den aſiatiſchen Gemeinden bereits die Monarchie eines Einzelnen in jeder Beziehung durchgeführt fand. Was er zu ſeiner Freude auch dort durchgeführt ſah, war, daß einer, der den Namen „Biſchof" führte [ob nur er?], den Gottesdienſt leitete. Daran hat er mit ſeinen Ermahnungen und Spekulationen angeknüpft. Ob aber nicht die Presbyter thatſächlich noch in ganz anderer Weiſe an der Leitung der Gemeinde beteiligt waren, als es nach ſeinen Worten erſcheint, darf man mit Fug fragen. Über wirkliche Kompetenzen rechtlicher Art ſchweigt er ja vollkommen. Das Problem iſt alſo nicht ſo groß, wie man bei der erſten Betrachtung glauben mußte. Für Antiochien freilich, weil für Ignatius ſelbſt, müſſen wir den monarchiſchen Epiſkopat im ſtrengen Sinn annehmen. Aber was wiſſen wir von der Gemeinde in Antiochien und den ſyriſchen Gemeinden? Der antiocheniſche Epiſkopat kann eine Nachbildung der jeruſalemiſchen Monarchie (Jakobus, Simeon) ſein (ſo Zahn), aber er kann ſich auch — was mir wahrſcheinlicher iſt — aus beſonderen Bedingungen entwickelt haben, von denen wir ſchlechterdings keine Kunde beſitzen. Die alte antiocheniſche Biſchofsliſte knüpft an Petrus an und nennt als Vorgänger des Ignatius den Euodius (ſ. meine Chronologie I, S. 70 ff.). Das Problem, ſoweit es lösbar iſt, iſt überhaupt nur für die zwiſchen Phrygien und Rom liegenden Gebiete vorhanden; denn nur aus dieſen ſtammt das oben zuſammengeſtellte Material. Auch Ägypten muß ausgeſchaltet werden; denn Angaben über die Gemeindeverfaſſung daſelbſt vor dem Ende des 2. Jahrhunderts fehlen uns.

Wie iſt nun das Material aus der Zeit vor Pius im Lichte der Thatſache zu beurteilen, daß jene Gebiete ſeit der Zeit der Antonine monarchiſche Biſchöfe beſitzen? (für Rom macht es die Exiſtenz einer Biſchofsliſte aus der Zeit des Soter [ſ. Chronol. a. a. O.] und die ausdrückliche Bezeichnung des Anicet als des Biſchofs in einer faſt zeitgenöſſiſchen Urkunde gewiß, daß der monarchiſche Epiſkopat nicht nach c. 150 hervorgetreten iſt; der Muratoriſche Fragmentiſt wird alſo im Rechte ſein, wenn er ſchon den Pius als den Biſchof bezeichnet; der Abſchluß des „Hirten" muß dann aber ſpäteſtens um 140 erfolgt ſein. Für Korinth bezeugt Hegeſipp in der Zeit Anicets den Biſchof Primus, bei Euseb., h. e. IV, 22; monarchiſche Biſchöfe in den griechiſchen und aſiatiſchen Städten ſowie auf Creta werden von Dionyſius Cor., Polykrates u. a. bei Euseb. IV, 23 ff. bezeugt, ꝛc. ꝛc.). Sicher ſind m. E. folgende Punkte: 1. Bis über den Anfang des 2. Jahrhunderts hinaus hatte die Organiſation der Einzelgemeinde überhaupt nicht die Erheblichkeit, die ihr ſpäter zukam. Man fühlte ſich als Chriſt der Geſamtkirche angehörig und empfand die Zugehörigkeit zur Einzelgemeinde, da ſie etwas Stabiliertes, Irdiſches iſt, faſt als etwas Nichtſein-ſollendes, was man dadurch aufhob, daß man die Einzelgemeinde als „die in dieſer Stadt als Paröke wohnende ἐκκλησία τοῦ θεοῦ" auffaßte. Bei dieſer Betrachtung ſtand die Regierung durch den Geiſt, ſtand die ganze Gemeinde der Erwählten, ſtanden endlich die Charismen im Vordergrund, die alles organiſierten, irdiſch-rechtliche Autoritäten zumeiſt nicht aufkommen und auch die κυβερνήσεις als Ausfluß des Geiſtes (wie die Gloſſolalie) erſcheinen ließen. 2. Die Geſamtgemeinde iſt ſtreng monarchiſch regiert; denn ſie hat Chriſtus zum Hirten und Biſchof; ſie baut ſich ferner auf dem untrüglichen Worte Gottes auf, und dieſes iſt als Lehre der Apoſtel in lebendigen Trägern und Zeugen vorhanden, nämlich in den Apoſteln (Propheten und Lehrern), unter denen die Zwölf in der Vorſtellung der Heidenkirchen eine womöglich noch wachſende Bedeutung erhielten, während das geiſtliche Gewohnheitsrecht in den Kirchen aus der Praxis des Paulus und der wirklichen Heidenmiſſionare entſtand. 3. Die demokratiſche Gleichheit, die auf dem Boden der Charismen und in einem engen Bruderbunde gegeben war, konnte dazu verführen, gewiſſe

freie Formen der profanen Kultvereine zu rezipieren; aber von ernsten Christen ist das gewiß nicht geschehen, und selbst unreife konnten sie nicht absichtlich rezipieren, sondern sie waren nur mehr oder weniger wehrlos gegenüber ihrem Einströmen. Man muß also die Hypothesen, alte christliche Einrichtungen auf die Kultvereine zurückzuführen, mit höchster Vorsicht aufnehmen; späteren Zuständen gegenüber ist dieser Rekurs mehr am Platze. 4. Von Anfang an war für das innere Leben der Lokalgemeinden der natürliche Unterschied von Presbyteri und Neoteri maßgebend; zu ersteren gehörten auch alle, deren Verdienste Ehrerbietung und Dank erheischten (auch Apostel konnten „Presbyter" heißen). Wo die Verhältnisse nicht so lagen, daß die Missionare alles Weitere der Sorge eines Patersfamilias oder den hervorragendsten Erstbekehrten oder den „Alten" überlassen konnten (wie selten mag das thunlich gewesen sein, zumal wo die Bekehrung mit relativ großen Zahlen einsetzte!), da wurden Beamte (in der Regel die Erstbekehrten) eingesetzt, wahrscheinlich immer unter Handauflegung, aber sonst gewiß nicht überall nach dem gleichen Modus. Daß der missionierende Apostel einsetzte, mag die Regel gewesen sein; aber wie verschieden mußte sich die Sache gestalten, wenn der Geist den Anstoß gab; auch Propheten, auch die Gemeinde konnte ihn erbitten und befragen, und daß der Gemeinde niemand aufgedrängt wurde, dafür spricht noch die Praxis der späteren Zeit. Die Beamten — stets sind es mehrere — hatten auch nicht überall den gleichen Namen und zunächst überhaupt nicht einen festen. Sowohl dort, wo die Synagoge vorbildlich war, als auch dort, wo sich die neue Ordnung nur als Festigung der natürlichen (Alte — Junge) darstellte, als auch dort, wo etwa die Stadtverfassung vorgeschwebt haben mag, bot sich der Name „Presbyter" von selbst. Durch Handauflegung eingesetzte „Alte" waren diese Alten — bald in der Menge der Alten verschwindend, bald aus ihr hervortretend. Auch „Hirten" hießen sie (denn nichts lag näher als dieses Bild) und Vorsteher (*οἱ προϊστάμενοι*), ein Name, der im Grunde kein Amt bezeichnet, sondern eine thatsächliche Funktion. Ihre Gewalt sollte ganz wesentlich auf ihrem Vorbild beruhen (1 Pt 5), war also nicht rechtlicher Natur. 5. Die Funktionen dieser Presbyter waren, so lange die Erbauung durch das Wort der freien Bethätigung des Geistes überlassen werden konnte (in manchen Gemeinden mag sich aber der Geist von Anfang an in dieser Hinsicht nur sehr spärlich gezeigt haben), diakonaler Natur. Hier aber ist eine Diakonie im weiteren und im engeren Sinne zu unterscheiden. Im weiteren Sinn umfaßt sie schlechthin allen Dienst, der nicht Wortdienst ist (auch dieser heißt unter Umständen „Diakonia"; doch kann davon hier abgesehen werden), also alles, worauf sich nur irgend Pflege, Zucht und Vorsteherschaft beziehen kann; im engeren Sinn umfaßt sie die beiden nahe verbundenen Gebiete der Fürsorge für die Armen und der Dienstleistung in der Gemeindeversammlung. Sowohl in dieser wie in jener Hinsicht kommen frühe für die Presbyter die Bezeichnungen „Bischöfe" und „Diakone" auf (wie für den erhöhten Christus in seinem Wirken für Gesamtgemeinde), so jedoch, daß die Presbyter in Hinsicht auf die Diakonie im weiteren Sinn nur am Anfang und selten Bischöfe genannt worden sind (auch bildete sich auf dem Gebiete der allgemeinen Diakonie keine Zweiteiligkeit in höherer und niederer Funktion aus). Dagegen werden die Bezeichnungen mehr und mehr zur Regel für die Presbyter, welche für die Diakonie im engeren Sinne bestellt waren, d. h. für die Armenfürsorge und die Dienstleistung in der Gemeindeversammlung (man sollte bei dem Umfang der Bezeichnung „*ἐπίσκοπος*" das Umgekehrte erwarten, aber dem ist nicht so). Dabei entwickelte sich aber bald die Praxis, daß man die Beamten, die auf diesen Gebieten nur ausführende, aber nicht führende waren (die Zweiteilung ergab sich hier mit zwingender Notwendigkeit), nicht mehr zu den „Presbytern" rechnete (in I Clem. zählen sie, merkwürdig genug, noch zu ihnen), aber ihnen den Namen „*διάκονος*" ließ. Damit trat eine Depotenzierung dieses alten Ehrennamens ein (auf die ein Pflaster zu legen noch Ignatius sich bemüht): der „Diakon" wurde wirklich nur ein Dienender, während er anfangs höher gestanden haben muß. Es folgt aus dieser Darlegung, daß in allerfrühester Zeit hier und dort Presbyter und Episkopen zusammengefallen sind, so daß jeder bestellte Presbyter auch Episkopus hieß. Aber siegreich und rasch setzte sich der Sprachgebrauch durch, daß nur die in der Armenfürsorge und in der Gemeindeversammlung thätigen und führenden Beamten „Bischöfe" hießen (ohne den Namen „Presbyter" und den Platz im Kollegium zu verlieren). Dieser Sieg — *ἐπίσκοπος* ist ein hoher Name und hat wohl ursprünglich mit dem profan-städtischen *ἐπίσκοποι* nichts zu thun, sondern nur mit dem Episkopus Christus; später mag man Analogien gezogen haben, und diese mögen hier und dort von Wichtigkeit geworden sein, doch nachzuweisen ist es nicht — ist offenbar ein Beweis von der steigenden Bedeutung der Armenpflege und des Dienstes in der Gemeindeversamm-

lung, der mehr und mehr zur Leitung des ſich ſtabiliſierenden Gottesdienſtes wurde. Vollends aber mußte ſich die Funktion der Biſchöfe und Diakonen (namentlich aber der erſteren) aus der der Presbyter überhaupt herausheben, wenn beim Fehlen von Propheten und Lehrern die Funktion der Erbauung durchs Wort (*τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λαλεῖν*) und anderes, was jene Geiſtträger bisher gethan hatten, nunmehr auf ſie überging. Zwar am Anfang und in manchen Gemeinden gewiß längere Zeit hindurch konnte jeder Presbyter mit dieſer Funktion betraut werden, und z. B. der 1. Timotheusbrief faßt lehrfähige Presbyter ins Auge. Aber wie die Zeugniſſe der Didache und des Hermas zeigen, müſſen in ſteigendem Maße die Funktionen der Apoſtel, Propheten und Lehrer auf die Biſchöfe (und Diakone) übergegangen ſein, was ja auch das Natürliche war, da ſie die Dienſtleiſtung in der ſolennen Gemeindeverſammlung hatten, die mehr und mehr eine Kultverſammlung wurde. Die Didache ſagt, daß die Biſchöfe und Diakonen der Gemeinde den Dienſt der Propheten und Lehrer leiſten, und Hermas rückt ſie an die Apoſtel und Lehrer heran; beide aber ſchweigen in dieſem Zuſammenhang von den Presbytern. In und mit dieſer Entwickelung mußte aber notwendig ein bedeutender Teil der hohen Wertſchätzung jener pneumatiſchen Lehrer auf die Biſchöfe übergehen. Die Didache ſagt das mit dürren Worten: „ſie ſind eure Geehrten zuſammen mit den Propheten und Lehrern“. Welche Folgen das für die Biſchöfe gehabt hat, nachdem ſie monarchiſche Biſchöfe geworden waren und in Biſchofsſynoden zuſammentraten, wird ſpäter zu zeigen ſein. 6. Der hier nachgewieſene Gang der Dinge wird einem großen Teil des oben zuſammengeſtellten Materials gerecht und klärt, wie nicht erſt gezeigt zu werden braucht, den komplexen Sprachgebrauch von Presbyter, Biſchof, Diakon ſowie die Affinität von Biſchöfen und Diakonen auf. Zuerſt im Clemensbrief nun wird dieſe gewordene Ordnung der Lokalgemeinde auf das altteſtl. Vorbild und auf apoſtoliſche geſetzliche Anordnung zurückgeführt (Letzteres hat an den Thatſachen einen gewiſſen Anhalt, iſt aber als „Gebot“ der Apoſtel eine verhängnisvolle Fiktion). Sie erhält dadurch den Charakter des Rechts, des geiſtlichen und ſozuſagen des profanen zugleich. Was Clemens unter dieſen Charakter ſtellt, iſt das Amt als Kultusamt (und in ſeiner Zweiteiligkeit), damit zugleich die Notwendigkeit (daher auch die notwendige Fortſetzung) des Amts und die Unabſetzbarkeit ſeiner Inhaber, wenn ſie ſich tadellos führen, behauptend. Ob Clemens auch ein Intereſſe daran gehabt hat, alle Funktionen der Presbyter — alſo auch die, welche außerhalb des Kultus liegen — ebenſo zu ſtabilieren, läßt ſich direkt nicht feſtſtellen, aber indirekt ergiebt es ſich mit Notwendigkeit; denn die Gemeinde hat die Alten zu ehren und den „Leitenden“ zu gehorchen; auch wählt ſie nicht direkt, ſondern die Beamten werden — wenigſtens in Rom — beſtellt (*καθιστάναι*) von *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* (d. h. eben von den Leitenden); der Gemeinde kommt hier nur das *συνευδοκεῖν* zu. So gewiß es nun nicht gleichgültig iſt, daß unſeres Wiſſens zuerſt die römiſche Gemeinde dies als geſetzlich apoſtoliſche Anordnung gefordert hat, ſo koloſſal hat hier Sohm übertrieben, wenn er im Clemensbrief den großen Sündenfall der Entſtehung des Kirchenrechts ſieht und von der Verbreitung des Briefs die Verbreitung der neuen Anſchauung ableitet. In Korinth muß die Majorität der Gemeinde bereits weſentlich ähnlich gedacht haben und für die Notwendigkeit des Amts und die Unabſetzbarkeit ſeiner Inhaber mindeſtens disponiert geweſen ſein, und ein einzelner Brief kann überhaupt nicht eine ſolche Wirkung haben, wie ſie Sohm dieſem Schreiben beilegt. Aber richtig iſt: die Lokalgemeinde, eine bisher der pneumatiſchen Geſamtgemeinde enhypoſtatiſch eingefügte Größe, wird nun erſt eine auf ſich ſelber, oder vielmehr auf ihren Kultusbeamten ruhende Größe, und nun erſt giebt es ein Kirchenrecht im eigentlichen Sinne, weil der pneumatiſche Faktor und die Geſamtekkleſia ausgeſchaltet iſt. Der Umſchwung der Betrachtung (Legalität, Apoſtolicität der Verfaſſung der Einzelgemeinde), wie er in Rom nachweisbar, hat ſich um dieſe Zeit oder bald überall vollzogen (aber bei Ignatius iſt der monarchiſche Epiſkopat früher als dieſer Umſchwung). 7. Für die Frage nach dem Urſprung des monarchiſchen Amtes iſt von hoher Bedeutung, daß ſich dasſelbe auf dem Boden des Organiſationsfaktors entwickelt hat, der durch die Kultusbeamten (die zugleich die ökonomiſchen Verhältniſſe unter ſich hatten und die Armenpflege) gegeben war, und daß dieſe Kultusbeamten (Biſchöfe und Diakonen) ſchon von Paulus (Phi) genannt ſind, Clemens nicht nur ihre Einſetzung auf die Apoſtel zurückführt, ſondern auch von einer apoſtoliſchen Anordnung in Bezug auf die bleibende Notwendigkeit einer ſolchen *ἐπισκοπή* weiß, und Hermas ſie mit den Apoſteln und Lehrern, die Didache ſie mit den Propheten und Lehrern verbindet (von dem Amt der Presbyter wird Ähnliches nicht geſagt). Da wir faſt von jeder direkten Kunde, den Urſprung der Monarchie des Biſchofs betreffend, verlaſſen ſind, ſind wir auf Hypotheſen angewieſen. Bei dieſen muß man des

Wortes von Salmon eingedenk ſein: „Wenn die urſprüngliche Kirchenverfaſſung nicht die gleiche war wie in der Zeit des Irenäus, ſo muß ſie zum wenigſten einer inneren Entwickelung bis zur ſpäteren Form fähig geweſen ſein, und zwar in der Form ruhiger, allmählicher Änderungen, hervorgerufen durch Urſachen allgemeiner Natur". Dieſe Forderung haben wir bisher eingehalten; es iſt dieſelbe, die man auch in Bezug auf die richtige Darſtellung der Entſtehung des NTs und der apoſtoliſchen Glaubensregel zu ſtellen hat.

a) Wahrſcheinlich hat es, wo die Monarchie des leitenden Apoſtels (Propheten oder Lehrers) in einer Lokalgemeinde wegfiel, von Anfang an eine Art von formloſer Monarchie gegeben, d. h. das Kollegium der leitenden Presbyter bedurfte wie alle Kollegien eines Vorſitzenden und die Gemeinde bedurfte eines Exekutivbeamten. Naturgemäß fiel dieſe Funktion dem zu, der am meiſten leiſtete, alſo nicht einem gewöhnlichen Presbyter, ſondern einem Presbyter-Biſchof. b) Als der Gottesdienſt ſtehende Formen anzunehmen anfing und ein Ritual ſich entwickelte und feſtigte, war es natürlich, daß die Leitung mehr und mehr in die Hände eines Einzelnen kam. Juſtin unterſcheidet beim Gottesdienſt (um d. J. 150) den einen *προεστώς* und mehrere *διάκονοι* (Apol. I, 65. 67). Dasſelbe gilt für die ſo wichtige Finanzverwaltung; auch ſie bedurfte, wenn Ordnung ſein ſollte, eines Vorſtehers (Juſtin I, 67: *τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις ... καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται*). Zu Juſtins Zeit mögen die Vorſteher im Gottesdienſt noch gewechſelt haben, aber daß man jedesmal einen brauchte, war das Wichtige. c) Auch der Verkehr nach außen verlangte einen Repräſentanten und Geſchäftsführer der Gemeinde, wie es in Rom ſchon am Ende des 1. Jahrhunderts Clemens war, der nicht nur den Brief nach Korinth im Namen der römiſchen Gemeinde verfaßt hat, ſondern von deſſen Thätigkeit auswärtigen Gemeinden gegenüber auch Hermas erzählt. d) Man wird aber in dieſem Zuſammenhang auch noch einen beſonderen Nachdruck auf die Lehre und auf die Bewahrung der Gemeinden vor den gnoſtiſchen Irrlehrern durch einen autoritativen Lehrer legen dürfen. Wir ſahen oben, daß die Lehrfunktion und Lehrautorität der Apoſtel und pneumatiſchen Lehrer allmählich auf die Biſchöfe überging. An ſich involviert das nicht die Monarchie, und auch den im 2. und 3. Jahrhundert ſo häufigen Beziehungen auf die *καθέδρα* und die *πρωτοκαθεδρία* kann man ſie nicht entnehmen; denn noch Origenes ſchreibt (in Matth. XVI, 22): *οἱ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι*; aber doch liegt es in der Natur der Sache, daß die cathedra (auch *προεδρία*) mehr und mehr der Beſitz eines Lehrers wird. Teilung der Verantwortlichkeit führt leicht zur Auflöſung derſelben; nur einer kann ſie voll übernehmen (dies gilt auch von der Bewahrung nach außen: man vgl. was Dionyſius Cor. bei Euseb. IV, 23 von der Bedeutung des monarchiſchen Biſchofs in Athen in einer Verfolgungszeit berichtet). Zumal aber wenn die geiſtliche Belehrung hauptſächlich in den Gottesdienſt fiel, mußte die monarchiſche Entwickelung desſelben auch auf die Monarchie des Biſchofs als des Lehrers einwirken (man vgl. wie Ignatius dieſe Funktion des Biſchofs betont). e) Die Aufſtellung von Biſchofsliſten (ſeit dem letzten Viertel des 2. Jahrh.: in Rom, Antiochien, Korinth [Euseb. IV, 23, 3 etc.] ꝛc.) wäre eine freche Fälſchung, die auch gar nicht hätte gelingen können, wenn nicht von frühen Zeiten an im Presbyterkollegium ſo mancher Gemeinden Einer als primus inter pares hervorgetreten wäre (in dem Sinne, wie Clemens im römiſchen Schreiben nach Korinth als Verfaſſer hervortritt). Eben deshalb iſt es ganz unmöglich zu ſagen, wann der monarchiſche Epiſkopat begonnen hat. Er hat ſich in Differentialen entwickelt auf Grund eines Anſatzes, dem die Qualität der Monarchie gewiß noch nicht zukam. Er iſt natürlich erſt wirklich da, wo nicht mehrere in einer Gemeinde, ſondern nur noch einer „Biſchof" heißt. f) Die Entwickelung zur Monarchie konnte auch darum niemals als ein Bruch mit der Vergangenheit erſcheinen, weil in vielen Angelegenheiten der Biſchof nach wie vor als Sympresbyter zuſammen mit dem Presbyterkollegium fungierte. Wie es von Marcion heißt (Epiphan. 42, 2), daß er vor die Presbyter in Rom getreten ſei, ſo heißt es von Noëtus, daß er von den Presbytern in Smyrna gerichtet worden ſei (Hippol. c. Noët. 1), und der Name „Presbyter" blieb den Biſchöfen noch eine ſehr lange Zeit hindurch (ſ. o.) und konſervierte ſich noch darüber hinaus in der Praxis der Biſchöfe, ihre Presbyter als Sympresbyter und Kollegen anzureden. Die Entwickelung zur Monarchie, die in dieſen Momenten enthalten iſt, war Jahrzehnte hindurch durch den allgemeinen kollegialen Charakter des Amtes aufgehalten. Sie mußte aber in vielen Gemeinden befördert werden durch die Erinnerung an das, was einſt der Stifter, der

Miſſionar (Apoſtel), ihnen geweſen war und was man ähnlich feſtzuhalten wünſchen mußte (auch das kam noch immer vor, daß der Miſſionar zum Biſchof wurde; ſ. Orig. in Num. hom. XI, 4: „sicut in aliqua civitate, ubi nondum Christiani nati sunt, si accedat aliquis et docere incipiat, laboret, instruat, adducat ad fidem, et ipse postmodum iis, quos docuit, princeps et episcopus fiat") ſowie durch die erſtrebte Analogie mit der Geſamtkirche, die an Chriſtus ihr Haupt und ihren biſchöflichen Monarchen beſaß. Solange aber die Idee der Geſamtkirche durch einen ſie repräſentierenden apoſtoliſchen Mann noch eine Realität war, hielt dieſe Realität den Abſchluß der Lokalgemeinde zur vollen Souveränetät nieder (wirkte alſo poſitiv und negativ zugleich); denn der monarchiſche Biſchof iſt der Exponent der in ſich geſchloſſenen und ſouveränen Einzelgemeinde. Die Kämpfe in dieſer Hinſicht, die nicht gefehlt haben können (ſ. ſchon Paulus und die korinthiſche Gemeinde), werden durch den III. Johannesbrief hell beleuchtet. Daß der *φιλοπρωτεύων Διοτρέφης* ſogar den Bann übt (*ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει*), iſt beſonders charakteriſtiſch; denn ſtärker konnte er ſeine Abſicht — Herr im Hauſe zu ſein und zugleich ſein Haus gegen die durch „den Presbyter" Johannes repräſentierte Geſamtkirche ſelbſtſtändig zu ſtellen — nicht ausdrücken. Die Gegenbeſtrebungen aber des kollegialen Amtes gegen die Monarchie müßten wir lediglich poſtulieren — denn auch im Hirten des Hermas kann man ſie nur unſicher konſtatieren (die Fälle, wo man ſich um das ſchon beſtehende Biſchofsamt zankt, gehören natürlich nicht hierher: Thebutis, Valentin) —, könnten wir ſie nicht auch noch in ſpäterer Zeit, namentlich in Karthago z. B. Cyprians, noch nachweiſen.

Dies iſt, was ſich über die allmähliche Entſtehung des monarchiſchen Epiſkopats vermuten läßt; Genaueres vermögen wir leider nicht zu ermitteln. Wie dieſes Amt geworden iſt, iſt es eine originale Schöpfung — primär wohl auf dem Boden der ſich immer mehr zur Kultverſammlung entwickelnden lokalen Gemeindeverſammlung —, eben weil es von allen Seiten Kräfte und Formen an ſich gezogen hat. Die von Hieronymus, Theodor u. a. vertretene Meinung, Presbyter und Biſchöfe ſeien urſprünglich identiſch geweſen, iſt nicht vollkommen richtig. Die Zeit, in der jeder Presbyter auch ein Biſchof war, war jedenfalls ſehr kurz, und wahrſcheinlich hat es Gemeinden gegeben, in der die volle Identität nie beſtanden hat. Eine ganz eigentümliche Theorie von dem Urſprung des monarchiſchen Epiſkopats hat Theodor (von Mopſv.) in ſeinem Kommentar zu 1 Ti vorgetragen. Die urſprüngliche Identität von Biſchöfen und Presbytern in Form des kollegialen und lokalen Gemeindeamts annehmend, führt er aus, die Ordinationsgewalt habe urſprünglich nicht bei ihnen gelegen, ſondern bei den Apoſteln. Die Apoſtel alſo (bezw. die von ihnen eingeſetzten Vertreter, wie Timotheus) ſeien von Anfang das für ganze Provinzen geweſen, was jetzt die Biſchöfe für eine einzelne Stadt ſeien (nämlich die Ordinatoren und Superintendenten). Es habe alſo von Anfang an ein monarchiſches Amt in der Kirche gegeben, an dem die Ordinationsgewalt haftete; aber nicht in jeder Gemeinde war es vorhanden, ſondern jede Provinz (bezw. mehrere zuſammen) hatten einen Monarchen, nämlich einen Apoſtel, bezw. einen von ihm eingeſetzten Vertreter. Als aber die Religion ſich immer mehr ausbreitete, die Apoſtel geſtorben waren und ihre Vertreter ſich nicht ſtark genug fühlten, wie Apoſtel zu fungieren und den Apoſtelnamen weiterzuführen, auch die Wundergaben vermiſſen ließen, da verteilten ſie die Aufgaben und Amtsnamen: den Namen „Presbyter" überließen ſie den Presbytern, den „Biſchof" wieſen ſie dem zu, der zu ordinieren befugt ſein ſollte, ſo daß er nun mit der Leitung des Ganzen betraut ſei. Dabei nimmt aber Theodor weiter an, daß ſolche Biſchöfe zunächſt nur wenig zahlreich geweſen ſeien — in einer Provinz zwei oder drei — und erſt allmählich jeder Platz einen Biſchof erhalten habe. Über dieſe letztere Behauptung ſ. u., ſie kann nur ſehr bedingt richtig ſein; aber auch die primäre Behauptung, die Entſtehung des monarchiſchen Epiſkopats wurzle ganz ausſchließlich in der Ordinationsgewalt, kann nicht beſtehen und iſt vom Standpunkt einer ſpäteren Zeit gewonnen. Wäre die Ordinationsgewalt die Kraft, die aus dem pluralen Amt ein monarchiſches gemacht hat, ſo müßte von Anfang an die Regel geherrſcht haben, daß immer nur einer (und zwar ein „Kleriker") einſetze und weihe. Das iſt aber nicht der Fall geweſen. Aus I Clem. 44 geht hervor, daß *ἐλλόγιμοι ἄνδρες* der Gemeinde den Wahlvorſchlag machten und augenſcheinlich auch den von der Gemeinde Approbierten einſetzten. Dasſelbe geht aus der Apoſt. KO. hervor. Die „Ordination" kann urſprünglich überhaupt nicht eine ſo wichtige Rolle geſpielt haben. Aber als ſie wichtiger wurde, mag auch ſie zur Entwickelung des monarchiſchen Amtes beigetragen haben.

18. Mit der Entwickelung des monarchiſchen Epiſkopats kommt auch die Tendenz,

alle Christen an einem Ort zu einer Gemeinde zu verbinden, zu ihrem Abschluß. Waren früher noch Hausgemeinden geduldet (ihr ursprüngliches Verhältnis zur örtlichen Gemeinde ist uns ganz dunkel), so hörten sie jetzt auf (eine Sondergemeinschaft scheint noch der Kreis gewesen zu sein, an den der Hebräerbrief gerichtet ist, s. Ztschr. f. NTl. Wissensch. I, 1900 S. 16 ff. und Schiele im Amer. Journ. of Theol. 1905 p. 290 ff.). Auch Versuche, mehrere selbstständige θίασοι in einer Stadt zu etablieren, mögen nicht gefehlt haben (s. die Ignatiusbriefe), aber sie wurden nun unterdrückt. Nicht ganz gewiß ist es, ob nicht noch nach der Zeit der Ausbildung des monarchischen Episkopats hin und her in einer Stadt zwei oder mehrere Bischöfe bezw. bischöfliche Gemeinden waren; aber wenn das auch in einigen Fällen vorgekommen sein mag (Narcissus und Alexander in Jerusalem bei Euseb. VI, 11; übrigens ein besonderer Fall), so muß die Zahl dieser Fälle sehr gering gewesen sein und vermag die allgemeine Signatur der Verfassungsverhältnisse nicht zu ändern. Nicht durchsichtig ist das Verhältnis der „Schulen" (διδασκαλεῖα) zu der Ortsgemeinde (s. meine Missionsgesch. I², S. 300 ff. 372 f.). Nachdem das pneumatische Lehrertum allmählich in das profane übergegangen war, bildeten sich Schulen, die man einerseits — um die Apologetik und Polemik kräftig zu führen — nicht missen konnte, und die doch andererseits eine Gefahr (durch ihre Selbstständigkeit und durch die Wissenschaft) waren. Was wir wissen (Justins Schule, Tatians, Rhodons, Theodotus', Praxeas', Epigonus' und Kleomenes' Schulen in Rom, Übergang der theodotianischen Schule in Rom in eine Gemeinde — das ist der interessanteste Fall dieser Art, den wir kennen —, die Katechetenschule in Alexandrien; Hippolyt nennt höhnend die zu Kallist in Rom haltenden Christen, d. h. die Majorität der Gemeinde, eine „Schule", und ebenso nennt Rhodon bei Euseb. V, 13 die marcionitische Kirche „διδασκαλεῖον"; die verschiedenen gnostischen Schulen, die z. T. anfangs gewiß innerhalb der Gemeinde gestanden haben; die Schule Lucians neben der Kirche in Antiochien), reicht keineswegs aus, um ein Bild zu gewinnen; denn über die Thatsache der Existenz dieser Schulen hinaus erfahren wir sehr wenig (Nach den Acta Justini sagt Justin, er kenne keinen andern Zusammenkunftsort in Rom als den, wo er seine Schule halte). Jemand könnte versuchen zu zeigen, daß in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts die Gefahr für die Kirche generell bestanden habe, sich überhaupt in „Schulen" aufzulösen. Ein anderer könnte es unternehmen nachzuweisen, daß hier und dort absichtlich auch das vulgäre Christentum den Charakter von philosophischen Schulen angenommen habe, um so Freiheit zu gewinnen und sich gegen den Staat und die feindselige Gesellschaft zu schützen (daß Einzelne so verfahren sind, unterliegt schwerlich einem Zweifel, s. meine Missionsgesch. I², S. 307). Beide würden Beachtenswertes anzuführen vermögen, aber zu einem Beweis würde es nicht reichen. Soviel ist indes gewiß, daß die „Schulen" eine gewisse Gefahr für die einheitliche bischöfliche Gemeindeorganisation bedeutet haben (Demetrius und Origenes!), daß es der Bischofskirche aber bereits am Anfang des 3. Jahrhunderts gelungen ist, die Hauptgefahren zu beschwören. Was sich neben und außer der Bischofsgemeinde an einem Ort als christliche Gemeinschaft aufthat und leben wollte, wurde als αἵρεσις (1 Ko 11, 19; Ga 5, 20; 2 Pt 2, 1; αἱρετικός schon Ti 3, 10; die Juden nannten die Christenheit eine αἵρεσις s. AG 24, 5. 14; 28, 22) gebrandmarkt. In jeder Stadt nur eine strenggeschlossene bischöfliche Gemeinde! Diese so einfache Ordnung hat sich als eine Organisation von außerordentlicher Stärke bewährt. Freilich nötigte sie die Gemeinde bald, ihre antiheidnische Exklusivität mit voller Schärfe auch gegen solche „Brüder" zu richten, die sich aus irgend einem Grunde dem Bischof und der Gemeinde nicht unterordnen wollten. Die traurige Leidenschaft der Ketzermacherei — schon bei den kirchlichen Christen des 2. Jahrhunderts — ist nicht nur eine Folge ihres Fanatismus für die wahre Lehre, sondern ebensosehr eine Folge ihrer geschlossenen Organisation und der hohen Prädikate, mit denen sie sich selbst als „Kirche Gottes" beehrten.

19. Wie in jeder Stadt nur eine Gemeinde sein sollte, so sollte, wenn irgend möglich, andererseits auch jeder noch so kleine Platz seine geschlossene bischöfliche Gemeinde haben. Daß dies die Regel gewesen ist — wenn sie auch anfangs und auch sonst nicht immer durchführbar war und später durch städtische Bischöfe, die ihr ursprüngliches Gebiet auf dem Lande nicht geschmälert sehen wollten, sowie durch andere Erwägungen durchkreuzt wurde —, habe ich (gegen Duchesne) Missionsgesch. I², S. 373 ff. gezeigt. Eine Bestätigung bietet die in c. 16 ff. der sog. apostolischen Kirchenordnung enthaltene Urkunde (TU II, 5 S. 7 ff.): „Wenn wenige Männer sind und an einem Ort sich keine zwölf Personen befinden, die in Bezug auf ein Bischofswahl stimmfähig sind, so soll man an die Nachbarkirchen, wo eine befestigte ist, schreiben, damit von dort drei aus-

erwählte Männer (vgl. die ἐλλόγιμοι ἄνδρες I Clem. 43) herbeikommen und ſorgfältig den, der würdig iſt, prüfen u. ſ. w." Die Urkunde iſt auch ſonſt intereſſant, weil ſie für den Biſchof den guten Ruf bei den Heiden fordert, die Eheloſigkeit wünſcht (wenn nicht ehelos, dann eines Weibes Mann) und ferner eine Bildung verlangt, die ihn befähigt, die Schriften auszulegen (natürlich muß er auch frei von Habſucht ſein, wie das ſtändig verlangt wird). Presbyter müſſen es mindeſtens zwei ſein (alſo dieſe Zahl genügte unter Umſtänden ſchon!), bejahrte Leute (für den Biſchof wird höheres Alter nicht verlangt), συμμύσται des Biſchofs. Diakonen ſollen es (mindeſtens) drei ſein (daß man in größeren Gemeinden die Zahl auf 7 beſchränkte, iſt erſt für das 3. Jahrhundert nachweisbar und wohl eine Folge des Anſchluſſes an die irrig auf Diakonen gedeutete Stelle AG 6). Chriſten auf dem Lande werden im 1. und 2. Jahrhundert erwähnt. Juſtin (Apol. I, 67) erzählt, daß ſie Sonntags in die Stadt zum Hauptgottesdienſt kamen. Über ihre Organiſation, ſoweit ſie nicht einfach Mitglieder der Stadtgemeinde waren, beſitzen wir erſt aus dem 3. und 4. Jahrhundert urkundliche Nachrichten.

20. Im 2. Jahrhundert ſtellt ſich der Unterſchied von Klerus und Laien allmählich feſt, der eine natürliche Folge der Entwickelung iſt, aber terminologiſch den Einfluß der jüdiſchen Unterſcheidung von Prieſtern und λαός aufweiſt. Ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται, heißt es ſchon I Clem. 40, 5. Hiernach lieſt man in der Apoſt. KO. 7: ὁ λαϊκὸς τοῖς λαϊκοῖς πράγμασι περιπειθέσθω ὑποτασσόμενος τοῖς παρεδρεύουσι τῷ θυσιαστηρίῳ. Clemens Alex. Strom. III, 12: κἂν πρεσβύτερος ᾖ κἂν διάκονος κἂν λαϊκός, V, 6: λαϊκὴ ἀπιστία. Bei Tertullian häufig, z. B. de fuga 11: „cum ipsi auctores, i. e. ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit etc."; de bapt. 17; de praescr. 41; de exhort. 7; de monog. 11; Hippolyt bei Euseb. V, 28, 12: ὑπὸ τοὺς πόδας οὐ μόνον τῶν ἐν κλήρῳ, ἀλλὰ καὶ τῶν λαϊκῶν. Ep. Clem. ad Jacob. 5: οὕτως ἑκάστῳ λαϊκῷ ἁμαρτία ἐστίν. Der Laie iſt Laie, weil er nicht durch die Ordination aus dem „Volk" herausgehoben iſt (ſ. u.).

Nach AG 1 iſt die erſte Wahl in der Gemeinde durchs Los (κλῆρος) erfolgt. Aber die Erzählung iſt ganz ſingulär (darum wohl geſchichtlich); von hier aus erklärt es ſich alſo nicht, daß „Klerus" techniſch geworden iſt. Ferner noch in 1 Pt 5, 3 iſt κλῆροι ſo gebraucht, daß man erkennt, das Wort könne damals noch nicht techniſch geweſen ſein (es bezeichnet an d. St. nicht Kleriker, wie einige Ausleger wollen, ſondern faſt das Gegenteil; denn es ſteht ſynonym zu ποίμνιον, ſ. o.). Ganz neutral iſt auch AG 17, 4: προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ. Den Urſprung des techniſchen Gebrauchs erkennt man in Stellen wie AG 1, 17 (τὸν κλῆρον τῆς διακονίας). Κλῆρος iſt das Los (im eigentlichen und im übertragenen Sinn), durch welches man etwas gewinnt, ſodann das Gewonnene (ein Anteil, ein Platz, ein Amt) ſelbſt, endlich bezeichnet es die Gruppe derer, die einen Anteil (ein Amt) erhalten haben. Die Einſchränkung auf die kirchlichen Beamten iſt in ihrem Werden erſt durch (Clemens Alex.), (Irenäus), Tertullian und Hippolyt bezeugt; noch in dem Brief von Lyon (Euseb. V, 1) wird mehrmals vom κλῆρος τῶν μαρτύρων geſprochen. Immerhin aber lehrt jene Bezeugung, daß ſpäteſtens um 180 die Unterſcheidung (Klerus und Laien) ſich auch terminologiſch einzubürgern begann. Clemens, Quis dives 42: κλήρῳ [hier noch nicht = Kleriker] ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων. Iren. I, 27, 1: ἐπὶ Ὑγίνου ἕνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος. III, 3, 2: τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης. III, 3, 3: τὸν τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρον ἔχει Ἐλεύθερος. Hippol. l. c.: οἱ ἐν κλήρῳ . . . οἱ λαϊκοί. Hippol., Philos. IX, 12: ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους (aber noch im allgemeinen Sinn c. Noët. 1: ἔκβλητος γένηται κλήρου ἁγίου). Tertull., de monog. 12: „Unde enim episcopi et clerus? . . . monogami in clerum . . . allectio in clerum . . . extollimur et inflamur adversus clerum". Teſtam. Levi 8: κλῆρος μέγας ὑπὲρ αὐτὸν οὐ γενήσεται. Daß Klerus rund = Kleriker iſt, läßt ſich alſo zuerſt für die römiſche Gemeinde feſtſtellen; denn Karthago hat ſeinen Sprachgebrauch von Rom. Dem griechiſchen κλῆρος entſpricht ſachlich der lateiniſche „ordo". Tertullian braucht das Wort in einem weiteren Sinn „(ordo ecclesiae") an mehreren Stellen, z. B. de monog. 11, aber in der Bedeutung „clerus" ſteht es de idolol. 7 (adlegantur in ordinem ecclesiasticum), de exhortat. 7 („ordo et plebs", „ordinis consessus", „ecclesiasticus ordo"), de exhort. 13 („ecclesiastici ordines"), de monog. 12 („ordo monogamorum" [ironiſch] . . . „ecclesiastici ordines"). Der Klerus (ordo) gründet ſich auf die „Ordination" (weiterer Gebrauch im Murat.

Fragment [„ordinatio ecclesiasticae disciplinae“] und bei Tertullian); das Wort begegnet in dem engeren Gebrauch zuerſt bei Tertull., de praescr. 41: „ordinationes haereticorum temerariae“. Noch Tertullian weiß, daß der Unterſchied von Klerus und Laien nicht auf Chriſtus oder die Apoſtel zurückgeht, ſondern eine (ſpätere) kirchliche Einrichtung iſt; de exhort. 7: „Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum [das auf beſonderen Plätzen ſitzende Presbyterkollegium] sanctificatus“. Zu dieſem „honor“ vgl. das „*οἱ τετιμημένοι*“ in Didache 15, die *διπλὴ τιμή* in 1 Ti 5, 17, die „*τετιμημένη λειτουργία* I Clem. 44, 6 und die *τιμὴ ἡ καθήκουσα* l. c. 1, 3; dazu Clem., Strom. VI, 14, 107: *τετιμημένοι κριταί τε καὶ διοικηταί* (von den kirchlichen Beamten), Ign. ad Smyrn. 9, 1: *ὁ τιμῶν ἐπίσκοπον ὑπὸ θεοῦ τετίμηται* etc. Zu dem „ordo“ gehörten nicht nur Biſchöfe, Presbyter und Diakonen, ſondern alle, welche eine Ordination empfingen (Tertull., de praescr. 41), alſo z. B. auch die Lektoren und die angeſtellten Witwen (über die niederen Weihen ſ. u.). Alle Kleriker heißen bei Tertullian (de fuga 11) auch „auctores“; doch iſt dieſes Wort ſo wenig techniſch geworden wie „*ἡγούμενοι*“ (aber ſ. in Beziehung auf letzteres den klöſterlichen Sprachgebrauch im Orient).

21. Das folgenſchwerſte Prädikat, welches die oberen kirchlichen Beamten erhielten, war die Amtsbezeichnung „Prieſter“. Die Anfänge fallen noch in unſere Periode. Welchen Wert man urſprünglich auf das allgemeine Prieſtertum gelegt hat im Gegenſatz zu einem prieſterlichen Stand (bei Juden und Heiden), wie ſtark man es noch im 2. Jahrhundert dem Heidentum gegenüber ausgeſpielt und wie heftig es Tertullian als Montaniſt verteidigt hat („nonne et laici sacerdotes sumus?“), iſt bekannt. Aus Tertullian (de exhort. 7) geht aber auch hervor, daß die Konſequenzen des Gedankens des allgemeinen Prieſtertums in ſeinen Tagen z. T. noch fortbeſtanden („ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus“; vgl. de bapt. 17, de monog. 7). Das beſondere Prieſtertum iſt nicht aus dem direkten Einfluß des ATs, noch weniger als Entlehnung aus der jüdiſchen Prieſterverfaſſung abzuleiten (anders vielleicht in Jeruſalem; ſ. o. über Jakobus; dunkel iſt die Notiz des Polykrates bei Euseb. V, 24, 3 über den kleinaſiatiſchen Johannes: *ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς*; war er nicht von Hauſe aus ein jüdiſcher Prieſter, der die Tracht beibehielt?). Auch daß der Clemensbrief die Biſchöfe und Diakonen mit den Prieſtern und Leviten vergleicht und die Didache die Propheten als die Hohenprieſter bezeichnet (ſ. o.), entſcheidet noch nicht, ſo bedeutſam es iſt. Endlich die Thatſache, daß in gnoſtiſchen Sekten (ſ. u. über die Marcianer) ſchon in der Mitte des 2. Jahrhunderts ein Prieſtertum ausgebildet iſt, das in ſeinem theurgiſchen Charakter deutlich heidniſchen Einfluß aufweiſt, iſt für die kirchliche Entwickelung irrelevant; denn die große Kirche folgte im 2. Jahrhundert in ſolchen Dingen weder den Gnoſtikern noch den Heiden. Die Wurzel des ſpezifiſchen kirchlichen Prieſtertums iſt vielmehr das ſpezifiſche Opfer, wie es ſich in der Auffaſſung vom Abendmahl entwickelte (ſekundär ſind auch die ſich kriſtalliſierenden Vorſtellungen von Sakramenten zu beachten). Dieſe Entwickelung beginnt ſchon frühe (ſ. das *προσφέρειν τὰ δῶρα* I Clem. 44 und vor allem die *θυσία* in Didache 14; dazu ſind dann die einſchlagenden Stellen bei Irenäus zu vergleichen). Von hier aus ſtellte ſich der Begriff des *θυσιαστήριον* ein, wenn auch zunächſt als Tropus, aber ſich allmählich im Sinne vom „Altar“ verfeſtigend (vgl. die apoſt. KO. 2. 7 und Wieland, Mensa und Confessio, 1906). Damit konvergiert der Grundſatz, den ſchon Ignatius ausgeſprochen hat (ad Smyrn. 8): *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ*. Der kirchliche Prieſter erſcheint zuerſt bei Tertullian, und zwar nennt er den Biſchof „summus sacerdos“ (de bapt. 17), woraus folgt, daß damals auch ſchon die Presbyter als Prieſter aufgefaßt wurden, vgl. de exhortat. 7: „sacerdotalis ordo“, 11; de pud. 1. 21; de monog. 7. 12: „disciplina sacerdotalis; aber ſchon früher de praescr. 29. 41: „sacerdotalia munera“; de virg. vel. 9: „sacerdotale officium“; Scorp. 7: „sacerdos“). Ebenſo Hippol., Philos. praef: *ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας καὶ διδασκαλίας*. Der Orient folgt etwas ſpäter. Daß nun die altteſtl. Prieſtergeſetzgebung herangezogen wurde und daß andererſeits auch die Analogien mit den heidniſchen Prieſtertümern für die weitere Entwickelung wichtig werden mußten, iſt ſelbſtverſtändlich. Wichtig iſt, daß auf die Diakonen der prieſterliche Charakter nicht übertragen worden iſt (nach I Clem. 40 ff. hätte man es erwarten können), während die Presbyter — weil ſie „das Opfer“ leiten durften — ihn erhielten. Damit traten die Presbyter den Biſchöfen wieder (und dauernd) ſehr nahe, nachdem die Monarchie des Biſchofs eine Kluft

zwiſchen ihm und ihnen befeſtigt hatte und Gefahr für ſie beſtand, ſogar unter die Diakonen zu kommen. Der Prieſtercharakter bannte dieſe Gefahr für immer, wenn auch hin und her Diakonen den faktiſch größeren Einfluß, den ſie beſaßen, auf Koſten der Presbyter geltend zu machen ſuchten und in ihre Grenzen zurückgewieſen werden mußten. Aber auch dadurch blieben die Presbyter den Biſchöfen nahe, daß ſie, wie die Prieſterkompetenz, ſo die disziplinäre und richterliche Kompetenz behalten (hier aber unter der Oberleitung der Biſchöfe und mehr und mehr nur als ihre Delegierte). Die theoretiſche und ſtatutariſche Ausbildung der Abſolutionsgewalt als einer klerikal-richterlichen Gewalt, vice Christi, im ſtrengen Sinn fällt erſt ins 3. Jahrhundert (Cyprian) und machte erſt damals der neben ihr beſtehenden pneumatiſch-richterlichen Gewalt der Märtyrer, Konfeſſoren, Asketen und Viſionäre ein Ende. Aber ſchon lange war ſie neben dieſer einhergegangen, und die Prieſter haben ſie neben den Biſchöfen ſtets auch feſthalten können — aus dem einfachen Grunde, weil ein Einzelner phyſiſch dieſer Laſt nicht gewachſen war.

22. Die Feſtſtellung des monarchiſchen Epiſkopats fixierte auch die klerikalen Stufen und Kompetenzen. Was der Biſchof, was der Presbyter, was der Diakon iſt und zu bedeuten hat, ſtand gegen Ende des 2. Jahrhunderts feſt, und die noch andauernde Vermiſchung in einigen gnoſtiſchen Kirchen wurde als ein Zeichen ihrer Illegitimität beurteilt (Tertull., de praeser. 41). Der Biſchof iſt, eben weil Monarch in der Gemeinde, in jeder Beziehung ihr Haupt und Funktionär. Er vertritt die Gemeinde vor Gott (beim Opfer und Gebet), vor den Schweſtergemeinden (durch Briefe und durch die Aufnahme der aus fremden Gemeinden Kommenden) und vor der Außenwelt, und er vertritt Gott und Chriſtus der Gemeinde gegenüber, indem er die Sakramente ſpendet und lehrt. Es iſt daher überflüſſig, ja unmöglich, die Rechte und Funktionen des Biſchofs aufzuzählen, da ſie gewiſſermaßen ſchrankenlos ſind. Die wichtigſten ſind bereits in der Darſtellung zum Ausdruck gekommen. Aber ein Attribut von ganz beſonderem Gewicht kündigt ſich im Abendland bereits am Ende des 2. Jahrhunderts ganz deutlich an, das iſt das Attribut der apoſtoliſchen Succeſſion der Biſchöfe. Vorſtellungen von Succeſſionen waren in jener Epoche der Kultur etwas ganz geläufiges, und zwar in der Form myſtiſcher Vorſtellungen und als Rechtsfiktionen. Es liegt ihnen aber auch eine höchſt reale Beobachtung zu Grunde, ſofern es kaum etwas Verbürgenderes und Feſteres (für die oberflächliche Vorſtellung) giebt, als die Kette regelmäßiger Nachfolgerſchaften in einem Amt oder Beruf oder bei der Überlieferung einer Schullehre, die wie ein Depoſitum gilt. Notwendig bilden ſich hier Gewohnheiten, Zwänge und Zwangsvorſtellungen aus, die ſowohl auf die Außenſtehenden, als auch auf die Träger des Amtes, bezw. des Depoſitum einwirken und ihnen mit einer Art von character indelebilis die Stimmung und das Anſehen verleihen, als ſei jener erſte, von dem die ganze Kette ausging, gleichſam in ihnen inkarniert. Und wo man ſo lebhaft und ſtrikt nicht empfindet und urteilt, da ſcheint doch durch die Kette mindeſtens die Garantie gegeben zu ſein — freilich ein großer Irrtum, denn dem umbildenden Wirken der Zeit vermag ſich nichts Lebendiges zu entziehen! —, daß hier alles unverändert bewahrt ſei. Alles Autoritative ſtellte ſich damals in Succeſſionen dar, die die materielle Prüfung des von der Autorität Gewollten unnötig machten und verboten. Eben darauf kam es aber an. Die römiſche Verfaſſung und das Recht ruhten auf Succeſſionen, und die Schulphiloſophien des Zeitalters nicht minder. Aber auch das Judentum hatte ſeine Succeſſionen. Lange bevor der Gedanke der apoſtoliſchen Succeſſion der Biſchöfe erfaßt war, hatte man auch ſchon in der Kirche Succeſſionen nämlich die Succeſſion der *διδάσκαλοι*, die einſt *μαθηταί* älterer *διδάσκαλοι* (bis hinauf zu den Apoſteln) geweſen waren, und die Succeſſion der Propheten (im montaniſtiſchen Kampf ſpielt das eine Rolle, ſ. mein Lehrbuch der Dogmengeſch. I³, S. 395). Wie unvermeidlich der Gedanke der Succeſſion beim Beſitz eines Lehrdepoſitums war, zeigen aus älteſter Zeit die Paſtoralbriefe einerſeits (ſ. z. B. 2 Ti 2, 2: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι*), die gnoſtiſchen Sekten andererſeits, die auf die *διαδοχαί* ihrer Lehrer bis zu den Apoſteln hinauf das größte Gewicht legten (zahlreiche Stellen, ſ. beſ. Ptol. ep. ad Floram bei Epiph. h. 33, 7: *ἡ ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν*). Unter ſolchen Umſtänden iſt es verwegen, die apoſtoliſche Succeſſion der Biſchöfe auf die Beeinfluſſung durch römiſch-rechtliche Gedanken zurückzuführen (Tſchirn, Ztſchr. f. KG. XII, S. 220—231), mögen ſie immerhin als ein ſtarkes Nebenmoment mitgewirkt haben. War der *ὀρθὸς λόγος θεοῦ* die Hauptſache in der Kirche, auf der ſich alles auferbaute, und waren die monarchiſchen Biſchöfe zu despotiſchen Führern und Lehrern (Übergang der Lehrfunktion auf ſie, ſ. o.) geworden, ſo braucht man nicht erſt zu fragen,

woher und warum der Succeſſionsgedanke auf ſie übertragen worden iſt. Er mußte ſich von ſelbſt einſtellen, und auch die Thatſache, daß er ſehr bald ausſchließlich nur an den Biſchöfen haftete und alle anderen Succeſſionen dahinſchwanden, verlangt keine Erklärung; denn ſie iſt nur ein Spezialfall in der allgemeinen Entwickelung des Epiſkopates, der alle anderen Rivalen beſiegt. Eine Erklärung fordert lediglich die Beobachtung, daß der Apoſtolat in der Form des Zwölfapoſtolats hier als das Fundament der Succeſſionskette eingeführt iſt. Dieſe Einführung ſetzt das Abſterben des allgemeinen Apoſtolats und zugleich die durch den gnoſtiſchen Kampf abgezwungene Nötigung voraus, alles in der Kirche auf die Augenzeugen zurückzuführen und den apoſtoliſchen Beweisapparat mit der zu beweiſenden Sache (die Anbetung des gekreuzigten und auferſtandenen Gottmenſchen) zu verknüpfen (Näheres über die Entwickelung der Vorſtellungen vom Zwölf-Apoſtolat ſ. in meinem Lehrbuch der Dogmengeſchichte, Bd I). Die Theſe, daß die Biſchöfe per successionem die evangeliſche Wahrheit als Charisma von den Apoſteln empfangen haben, daß ſie deshalb als Lehrer in ihrem Geſamtzeugnis den Apoſtolat (nämlich der Zwölf, Paulus läuft nur mit) darſtellen und daß nur auf dieſe Weiſe die veritas in ecclesiis custoditur, hätte ſich vielleicht auch ohne den gnoſtiſchen Kampf eingeſtellt; ſie hat ſich aber faktiſch infolge dieſes Kampfes entwickelt. Sie begegnet uns zuerſt bei Irenäus (III, 2, 2; III, 3, 1. 4; III, 4, 1; IV, 26, 2. 5; IV, 33, 8) und Tertull. (de praesc. etc.). Die Theſe blieb aber — abgeſehen davon, daß ſie ſich auffallend langſam durchgeſetzt hat — inſofern noch lange eine ſchillernde, als der einzelne Biſchof ſie nicht ohne weiteres für ſich geltend machen konnte. Selbſt die biſchöflichen Inhaber von Apoſtelſtühlen, obgleich ſie ein immer größeres Gewicht erhielten, konnten nicht als einzelne ſagen: „Ich bin ein untrüglicher apoſtoliſcher Lehrer, weil Inhaber eines apoſtoliſchen Stuhls“; ſie konnten vielmehr ihre Apoſtolicität und Untrüglichkeit nur im Zuſammenhang und in Übereinſtimmung mit allen Biſchöfen geltend machen.

Vorſtufen (über das bereits Entwickelte hinaus) hatte — wie jedes kirchliche, ſcheinbar ganz neue Organiſationselement — auch dieſe Apoſtolicität der Biſchöfe. Sie liegen in der Zuordnung der *ποιμένες* zu den Apoſteln, Propheten und Lehrern im Epheſerbrief, in der Zuordnung der *ἐπίσκοποι* zu den *ἀπόστολοι* im Hermas, und in der Thatſache, daß das Lehren, welches früher die Apoſtel und Lehrer geübt hatten, erſt auf die Biſchöfe, dann auf den Biſchof überging (wenn man bei dem allen das weitere Faktum im Auge behält, daß die Hochſchätzung der ganzen Gruppe der alten *λόγον λαλοῦντες* in der Erinnerung allmählich auf die Zwölf allein übertragen wurde). Die Vorſtufen liegen aber auch in den Perſönlichkeiten einzelner Biſchöfe, deren Tugend und Kraft ihnen ein apoſtoliſches Anſehen verlieh, das dann auf den ganzen Stand übertragen wurde. Die Gemeinde von Smyrna beſchließt die Charakteriſtik ihres Biſchofs Polykarp mit den dankbaren und ſtolzen Worten: *μάρτυς Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος, ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας*. Wie groß ſein Anſehen war, geht daraus hervor, daß die Heiden in Smyrna meinten, die Chriſten würden nun den Gekreuzigten fahren laſſen und den verbrannten Polykarp verehren (ep. Smyrn. 17). Er war ihnen wie ein Apoſtel! Auch Lucian in ſeiner Schrift über Peregrinus Proteus berichtet von der außerordentlichen Verehrung der Chriſten in Bezug auf ihre Vorſteher. Daß die Biſchöfe apoſtoliſche Qualitäten erhielten, iſt alſo auch eine Folge ihrer vorzüglichen Bewährung.

Die Vorſtellung von der apoſtoliſchen Qualität der Biſchöfe hatte die notwendige Folge, daß die alte und z. T. richtige Überlieferung, die Apoſtel hätten die kirchlichen Beamten eingeſetzt, ſich nun ſo ſpezialiſierte, die Apoſtel (bezw. immer ein Apoſtel) hätten in den einzelnen Gemeinden die Biſchöfe eingeſetzt. Dies nahm man ſchon am Ende des 2. Jahrhunderts in Aſien, Rom und Lyon an und faßte demgemäß die Biſchofsliſten. Urſprünglich zählte man aber dabei den einſetzenden Apoſtel nicht als den erſten Biſchof (ſo findet man es noch in der alten römiſchen Biſchofsliſte bei Irenäus und hin und her auch ſpäter noch). Aber ſehr bald (ſchon um 220) fing man an, den Apoſtel ſelbſt als den erſten Biſchof anzuſehen und zu zählen. Das iſt ein Beweis, daß die Gleichung Apoſtel und Biſchof nunmehr perfekt geworden iſt (in Bezug auf das Lehramt in der Gemeinde).

Der Epiſkopat erhob ſich durch die Qualität des Apoſtolats, die ſeine Würde krönte, hoch über die Presbyter und brachte ſo an überragendem Anſehen ſofort wieder ein, was ihm durch die Gleichſtellung mit den Presbytern als Prieſtern (denn der terminus „Hoherprieſter“ für den Biſchof hat ſich nicht durchgeſetzt; er blieb merkwürdigerweiſe für Chriſtus reſerviert) verloren zu gehen drohte. Die Kompetenzen der Presbyter blieben

hohe, ſofern ſie als Kollegium fungierten; denn hier behauptete ſich die relative Gleichheit mit dem Biſchof. Leider wiſſen wir aber von der Thätigkeit der Presbyterkollegien faſt nichts. Dürfen wir uns ihr Wirken nach Art der Energie denken, die das Presbyterkollegium zur Zeit der Sedisvakanz nach dem Tode des Fabian in Rom entwickelt hat, ſo gewinnen wir eine hohe Vorſtellung; aber der Fall iſt wohl nicht zu verallgemeinern. Als Einzelne bedeuteten die Presbyter wahrſcheinlich wenig, wo es nur eine gottesdienſtliche Verſammlung an einem Ort gab, aber viel, wo es mehrere waren; denn dann leiteten ſie im Auftrag des Biſchofs den Gottesdienſt der Teilverſammlungen.

Die Diakonen — urſprünglich (nach I Tim., I Clem., Hermas und Didache) von den Epiſkopen wenig verſchieden — bleiben dem Biſchofe ſo nahe ſtehend wie einſt den Biſchöfen; ihre Thätigkeit und Kompetenzen ſind nun umſchrieben durch die dienende Hilfeleiſtung beim Gottesdienſt, bei der Armenpflege und der Seelſorge. Von disziplinären Funktionen können ihnen nur die niederen zugefallen ſein, mit richterlichen hatten ſie nichts zu thun. In Verfolgungszeiten war ihr Amt beſonders exponiert, da ſie ſich dem öffentlichen Wirken nicht zu entziehen vermochten. Die apoſtoliſche Kirchenordnung c. 6 ſagt: *οἱ καλῶς διακονήσαντες καὶ ἀμέμπτως τόπον ἑαυτοῖς περιποιοῦνται τὸν ποιμενικόν* (vgl. 1 Ti 3, 13). Man konnte alſo direkt vom Diakonat zum Epiſkopat aufſteigen. Die Nachricht iſt in Bezug auf die Zuſtände der ſpäteren Zeit wichtig, wo in einigen Gemeinden (Rom!) der Archidiakonat die ſicherſte Vorſtufe für den Epiſkopat geweſen iſt und nicht der Presbyterrat. Eine nachweisbare Vorgeſchichte beſitzt der Archidiakonat in dem 2. Jahrhundert nicht (noch weniger natürlich im erſten; AG 6 gehört nicht einmal ideell hierher); denn die einzige Stelle (Hegeſipp bei Euseb. IV, 22: *Ἄνίκητος, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος*), die man anführen kann, läßt verſchiedene Auslegungen zu. Doch iſt es überwiegend wahrſcheinlich, daß eine beſondere Affinität dieſes Diakons zu dem Biſchof hervorgehoben werden ſollte. Über die fortwirkende allgemeine Affinität von Biſchof und Diakon, die in der neuen Verfaſſung durch die zwiſchengeſchobenen Presbyter nur bedroht, aber nicht aufgehoben war, ſollte kein Streit ſein. Das Biſchofsamt hat bei ſeiner Entwickelung zur Monarchie ſowohl die Presbyter als auch die Diakonen depotenziert. Jenen entzog es die Vorſteherwürde; ſie ſind nun nicht mehr *οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι*. Dieſe drückte es völlig auf die Stufe von höheren Dienern herab.

Der ordo iſt abwärts bei der Stufe Diakonen noch nicht abgeſchloſſen. Zwar hat es im 2. Jahrhundert noch keinen geordneten clerus minor gegeben (ſ. über ihn meine Abhandlung über den Urſprung des Lektorats und der anderen niederen Weihen i. d. TU II, 5; „servus dei minoris loci“ bei Tertullian, de fug. 11, bezieht ſich nicht auf die niederen Weihen), und die Behauptung Abälards (ep. ad Hel. 7), die Kirche habe, wie allgemein bekannt, die ganze Stufenleiter des geiſtlichen Standes vom Thürhüter bis zum Biſchof von der Synagoge übernommen, iſt unrichtig; aber als die neue Ordnung mit dem Biſchof an der Spitze ſich entwickelt hatte, wurden dem ordo die viduae (vielleicht auch die virgines, bezw. die Jungfrauen unter den Witwen) ſowie in einigen Provinzen die Diakoniſſen (wir kennen ſie für das 2. Jahrhundert nur aus der ep. Plinii ad Traian.) und die Lektoren und Exorciſten hinzugeſellt. Für die Lektoren iſt das aus Juſtin, Tertullian, de praescr. 41, aus apoſt. Kirchenordnung 3, aus Rückſchlüſſen vom 3. und 4. Jahrhundert her und aus den Weihegebeten zu erweiſen, und da der Exorciſt lange Zeit hindurch mit dem Lektor zuſammengeht, ſo iſt es auch für dieſen gewiß. Die merkwürdige Zuſammenſtellung hat ihren Grund darin, daß beide urſprünglich als charismatiſche Perſonen galten (die Lektorfunktion bedingte nämlich eine gewiſſe Lehrfähigkeit). Da der ordo ſie, die noch beſtehenden, nicht ignorieren konnte, ſo mußte er ſie in ſich aufnehmen. Es war eine Art von Kapitulation. Wie er dieſe Funktionen ſpäter zu kleriſchen Ämtern umgebildet und mit anderen Stufen, die im 2. Jahrhundert ſchwerlich ſchon exiſtierten, kunſtvoll verknüpft hat, gehört nicht mehr hierher. Zu den Kapitulationen iſt es auch zu rechnen, daß ſich der ordo veranlaßt ſah, die Konfeſſoren in ſeine Mitte aufzunehmen, bezw. ihnen ein Amt zu geben. Die Spannung von Amtsträgern und Heroen iſt natürlich uralt (ſ. auch die Andeutungen bei Hermas). Tertullian ſagt de fuga 11, der geringe Bruder ſolle Konfeſſor werden, „ut maioris loci fieri possit, si quem gradum in persecutionis tolerantia ascenderit“. Hieran reihen ſich viele andere Zeugniſſe (namentlich für das Abendland). Derſelbe Tertullian. erzählt auch, Valentin habe Biſchof werden wollen, aber ein anderer ſei ihm ex praerogativa martyrii vorgezogen worden (adv. Valent. 4). Hippolyt (bei Euseb. V, 28) berichtet, daß der Konfeſſor Natalis in Rom zum Biſchof gewählt worden

sei. Bischöfe konnten sie natürlich nicht alle werden, aber daß sie, wenn sie seit der Mitte des Jahrhunderts in den Klerus aufgenommen wurden, fast ganz unten anfangen mußten, ist für die Höhe bezeichnend, auf der der Klerus damals stand.

Schon Clemens hat im Korintherbrief die Stufen des Amts mit den militärischen Rangstufen verglichen und so die Kirche mit einer großen Armee. Nachdem ein wirklicher Klerus geschaffen war, scheint das Bild, die Rangstufen betreffend, nicht mehr beliebt gewesen zu sein — vielleicht weil es zu zutreffend war. Gewiß, die Kirche war keine Armee, aber die Kleriker waren die Krieger Gottes — in diesem Sinn blieb das Bild stets in Kraft — und waren ein Offizierkorps von bewunderungswürdiger Disziplin und Festigkeit. Der Bischof war jedoch nicht nur dux, dominus, iudex und rex, sondern in erster Linie pastor, magister und sacerdos. *Σωτήρ* aber ist er m. W. nicht genannt worden, und das will viel sagen. Es gab also noch Grenzen!

Neben dieser Armee mußten allmählich die absterbenden alten Apostel, Propheten und Lehrer vollends verschwinden. Sie verschwanden in dieser Ordnung: zuerst die Apostel, aber dann auch die Evangelisten; sie gingen z. T. in den Stand wandernder Asketen über und haben als solche vielleicht eine Bedeutung für das werdende Mönchtum gehabt (s. namentlich die pseudoclementinischen Briefe de virginitate). Die Propheten folgten ihnen; sie sind in der großen montanistischen Krise untergegangen. Am längsten haben sich die Lehrer gehalten. Wir finden sie noch am Anfang des 3. Jahrhunderts als Gemeindelehrer in Phrygien und Isaurien (z. B. in Laranda, Ikonium und Synnada, s. Euseb., h. e. VI, 19, 18) sowie in ägyptischen Dörfern, wo sie sogar mit den Presbytern zusammen die Leiter der Gemeinden waren (Euseb. VII, 24, 6).

23. Die Eigenschaften, die man von den Klerikern verlangte, sind beiläufig schon zur Sprache gekommen. Nur nach einer Prüfung (*δοκιμάζειν*) konnten sie angestellt werden, und das Suffragium der Gemeindeversammlung darf auch noch zu dieser Prüfung gerechnet werden. Daß sie nur einmal verheiratet seien und ihr eigenes Hauswesen in Ordnung haben, wurde auch verlangt. Doch kann die Monogamie im Sinne eines strikten Verbots der successiven Polygamie nicht unverbrüchliches Gesetz gewesen sein; das lehren die Kämpfe Tertullians und Hippolyts. Vor der Anstellung von Neophyten wird öfters gewarnt. Unter den Tugenden, mit denen die Kleriker geschmückt sein sollten, wird die Gastfreundschaft, Uneigennützigkeit, Sanftmut und Nüchternheit besonders hervorgehoben (s. zu dem allen schon die Pastoralbriefe). Sehr wichtig ist der Grundsatz, der schon im 2. Timotheusbrief ausgesprochen ist, daß sich der kirchliche Beamte als Kriegsmann Gottes nicht in weltliche Händel verflechten soll. Damit wurde der Grund zu jener Abkehr von dem Weltlichen gelegt, der dem Klerus als besonderem Stand einen festen Halt gab und ihn von den Laien loslöste, s. meine „Militia Christi“ 1905. — Sofern es auch einen Gemeindedienst der Frauen gab, war er von dem der Männer streng getrennt (s. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche, 1902; von der Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche, 1905; L. Stöcker, Die Frau in der alten Kirche, 1907); eine merkwürdige Stelle darüber in der apost. Kirchenordnung c. 8.

Wo sich ein Stand mit besonderen Pflichten entwickelt, entwickeln sich auch Standesrechte. Das oberste Standesrecht der Kleriker war der Anspruch auf eine besondere Ehre und auf Gehorsam (I Clem.). Das zweite Standesrecht war das Recht, den Unterhalt aus dem Amte zu ziehen, d. h. von den Gemeindegliedern zu fordern (s. o., Paulus). Das dritte Standesrecht waren Ehrenplätze im Gottesdienst (für den Bischof und die Priester; sie saßen, während die anderen standen). Das vierte Standesrecht war, daß Anklagen gegen die Kleriker erschwert waren (s. o. I Tim.). Die Bedeutung des zweiten Standesrechts wurde dadurch noch erhöht, daß die Gemeindekasse ganz unter der Disposition des Bischofs stand (über eine dunkle Stelle, ein Aufsichtsrecht der Presbyter betreffend, s. zu Apost. KO. c. 2). Näheres über die Gemeindekasse und das Gemeindevermögen hier darzulegen, verbietet sich, weil die spärlichen Stellen, die wir aus dem 2. Jahrhundert besitzen, nur im Zusammenhang mit den Quellenstellen des 3. Jahrhunderts behandelt werden können. Feste Gehalte bezogen die einzelnen Kirchenbeamten so wenig wie der Bischof. Hippolyt beurteilt es als eine greuliche Neuerung, daß die schismatische Kirche der Theodotianer in Rom ihrem Bischof einen monatlichen Gehalt aussetzte (bei Euseb. V, 28). Überschlägt man die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse, so erscheint diese Maßregel wirklich als etwas sehr Ungehöriges und Übles (hat sich der Bischof, der Opferwilligkeit der Gemeinde mißtrauend, die Summe garantieren lassen?).

24. Die Kirche als Transformation der Judenkirche und der Synagoge erhielt eben

dadurch auch den Antrieb zu gewissen Rechtsbildungen sowie zu den Formen, in die sie die Rechtsbildungen faßte. Eine Rechtsbildung war aber, wie schon angedeutet, auch dadurch gegeben, daß die Kirche Beschlag auf das gesamte Leben und Denken ihrer Gläubigen legte (sowie auf ihr gesellschaftliches Verhältnis zueinander) und alles einer festen Ordnung zu unterwerfen suchte (vgl. z. B. die sog. „Haustafeln" in den paulinischen Briefen). Indessen sind dies nicht die stärksten Wurzeln der Rechtsbildung. Sie liegen auf einem anderen Boden (s. meine Abhandlung „Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche" in der „Kultur der Gegenwart" 1905). Die Kirche sah sich einem hochkultiviertem Staate gegenüber, zu dessen Rechte sie aber vom Anfang an ein eindeutiges Verhältnis nicht zu gewinnen vermochte. Hätte sie ihn in jeder Beziehung negiert, so wäre sie bald von ihm zertrümmert worden. Hätte sie einfach auf ihn eingehen können, so wäre es zu einer eigenen Rechtsbildung nur in sehr bescheidenem Umfang gekommen. Eben weil ihr Verhältnis zu ihm ein kompliziertes war, weil sie sich zugleich ihm unterordnete (Rö 13) und ihn bekämpfte (Jo-Apk, ꝛc.), ihn sich unbewußt zum Vorbild nahm und ihn negierte, kam es zu dauernden Rechtsbildungen in ihrer Mitte. Prinzipiell hat Sohm Recht: die Negation der Welt, die Überweltlichkeit, die brüderliche Gleichheit und das Bewußtsein charismatischer Leitung duldeten eigentlich überhaupt keine Rechtsbildung. Liest man z. B. Hermas, Simil. 1 f. und verwandte Stellen, so muß man zu dem Glauben kommen, diese Kirche verwerfe mit dem Privatbesitz überhaupt jede Rechtsordnung; aber nicht einmal bei Hermas ist es so gemeint — Besitz plus Almosengeben ergeben auch nach ihm einen erlaubten Zustand —, und die Mehrzahl der Christen erkannte die gewordenenen Rechte des Standes und Besitzes als gestattete Güter an (trotz aller Deklamationen gegen das von der Idololatria durchsetzte Saeculum) und bemühte sich sehr bald um eine schrittweise Verbesserung. Könnte man als grasfressendes und nacktes Tier in den Bergen leben, ruft Irenäus aus (IV, 30, 3) — nur dann wäre man berechtigt, mit dem Besitz auch allen Handel und Wandel und die staatlichen Ordnungen des Friedens, welche das Recht schafft, als Unrecht zu negieren; aber ein Ideal ist ihm das nicht!

Das kirchliche Recht (im weiteren Sinn) entstand also hauptsächlich aus der Notwendigkeit, für die Rechte und Rechtsordnungen, die im Staate galten und die man nicht anerkennen konnte, andere analoge zu substituieren und die, welche man anerkennen konnte, zu verbessern. Es entstand durchaus nicht als ein prinzipielles Unternehmen, sondern entwickelte sich langsam, so zu sagen von Fall zu Fall. In der ersteren Richtung ist schon Paulus thätig gewesen, wenn er es den Christen untersagt, vor den weltlichen Gerichten Recht zu suchen, und sie anweist, sich an befähigte christliche Brüder zu wenden (1 Ko 6). Aber die ganze Schöpfung der kirchlichen Verfassung mit ihren Beamten bis zur Entwickelung des monarchischen Episkopats in jeder Lokalgemeinde ist als eine Rechtsbildung aufzufassen, die entstanden ist, weil man die bestehende Verfassung mit ihren Beamten nur sehr bedingt und in engen Grenzen anzuerkennen vermochte. Die Kirche, von der Ordnung und Festigung des Hauses und der Bildung kleiner Gesinnungsgemeinschaften ausgehend, schreitet so bis zur städtischen Verfassung vor und schiebt sich allmählich in diese ein. Die lokale Organisation: der Bischof, das Presbyterkollegium, die Diakonen u. s. w. — wirkt sofort als Rivale der städtischen Verfassung, wenn sie auch wahrscheinlich ohne diese bewußte Absicht und nicht als Nachbildung entstanden ist. Aber daß sie der städtischen Verfassung so ähnlich wurde, ist doch kein bloßer Zufall. Auf dieser Linie ist die Entwickelung fortgeschritten zur Provinzialverfassung (s. u.) und weiter zur Reichsverfassung, immer halb negierend, halb zustimmend, aber eben deshalb durch Nachahmung oder Rezeption dieser Formen sie im und am Staate negierend — die sicherste Methode, um den Staat zugleich auszuhöhlen und zu unterminieren. Auf der anderen Linie aber (Verbesserung der sittlich-rechtlichen öffentlichen Ordnungen) geht die Kirche vielfach der staatlichen Rechtsentwickelung des 2.—4. Jahrhunderts (Sklavenrecht, Schutz der Ehe, Verschärfung der Ahndung der geschlechtlichen Sünden und Verbrechen, Armengesetzgebung, Ausgleich der Stände u. s. w.) voran und läßt ihn, seitdem sie selbst (Mitte des 3. Jahrh.) als große öffentliche Macht sich enthüllt hat, als rückständig erscheinen. Auch hier bringt also die Entwickelung des Rechts in der Kirche den Staat in eine Zwangslage, aus der er sich nur durch Anerkennung und Privilegierung der Kirche zu retten vermag. Das alles sieht man schon im 2. Jahrhundert sich anbahnen, in welchem die Kirche bereits so zu sagen die Stadt erobert hat, die Eroberung der Provinz beginnt und dem Kaiser und dem Reich durch ihre Apologeten mitteilt, daß ihnen nichts übrig bleiben wird, als sich die geistliche und sittliche Herrschaft der Kirche gefallen zu lassen.

In die Civilſtandsgeſetzgebung des Staates hat zuerſt der römiſche Biſchof Kalliſt ſcharf eingegriffen durch die Beſtimmung, die Hippolyt (Philos. IX, 12) ſo wiedergegeben hat: *Γυναῖξιν ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικία γε ἐκκαίοιντο ἀναξίᾳ ἢ ἑαυτῶν ἀξίαν μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν διὰ τὸ νομίμως γαμηθῆναι* [es handelte ſich alſo um vornehme chriſtliche Jungfrauen, die einen chriſtlichen Mann gleichen Standes nicht bekommen konnten, einen heidniſchen nicht nehmen, aber auch ihren Stand nicht durch eine Mesalliance verlieren ſollten], *ἔχειν ἕνα ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην, εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην.* Der Biſchof ſchafft alſo Ehen, die die Kirche anerkennt, während ſie vor dem ſtaatlichen Forum ungiltig ſind!

Das kirchliche Recht (im engeren Sinn) = ius ecclesiasticum (ſ. meine Abh. i. d. Sitz.-Ber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiſſ. 1903, 26. Febr.) geht in ſeinen Anfängen auch ſchon in das 2. Jahrhundert zurück. Die Vorſtellung, daß die Kirche „iura" bezw. ein „ius" beſitze, iſt älter als der hierarchiſche Kirchenbegriff; ſie iſt u. W. zuerſt von Tertullian auf verſchiedene Funktionen der Kirche, vor allem aber auf die potestas clavium angewendet worden. Dieſe iſt der Kirche von Chriſtus gegeben. Die ſpezifiſche Vorſtellung eines „ius ecclesiae" iſt an der Schlüſſelgewalt erwachſen, und die Ausbildung des Bußverfahrens, welches dem Prozeßverfahren verwandt iſt, hat naturgemäß dieſe Vorſtellung zur Entwickelung gebracht und gekräftigt (die Prieſter erſcheinen als iudices; alſo verfahren ſie nach einem „ius"). In Afrika ſowohl wie in Rom iſt die potestas ligandi et absolvendi das ius der Kirche und wird auch ſo genannt (Tertullian, de pudic. 21). Außerdem braucht Tertullian das Wort „ius" „iura" von der Kirche, weil ihr genoſſenſchaftlicher Charakter zukommt, ſowie im Sinne des Beamtenrechts: Der Brudername, der „Friede", die Gaſtfreundſchaft ſind „iura" in der Kirche (de praescr. 20). Die Kirchen „miscent (inter se) unius institutionis iura" (l. c. 27). Den Frauen kommt das ius docendi nicht zu (de bapt. 1). Das „ius baptizandi" haben der Biſchof, die Kleriker bezw. auch die Laien (l. c. 17). Die Häretiker „nullum ius capiunt Christianarum litterarum" (de praescr. 32).

25. Auf die Verfaſſung häretiſcher Gemeinſchaften und der Montaniſten muß hier noch ein Blick geworfen werden, wenn es auch nur Weniges iſt, was wir von ihnen wiſſen. Soweit jene in der Form von bloßen Schulen exiſtierten (Tertullian, de praescr. 42: „plerique nec ecclesias habent"), bieten ſie in dieſem Zuſammenhang kein Intereſſe; ſie ſind wie Philoſophenſchulen, manche mit einer faſt abgöttiſchen Verehrung des Meiſters (ſ. d. Karpokratianer und Elkeſaiten), gruppiert. Aber andere waren in der Form von Kirchen, andere in der Form von Myſterienvereinen organiſiert (für beide ſpielte die Überlieferung eine ebenſo große Rolle wie in der großen Kirche). Erſteres gilt ſicher von den Marcioniten; auch die Gegner haben nicht geleugnet, daß ſie eine Kirche ſind und Kirchen haben (Tertullian, adv. Marc. IV, 9: „faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae"). Es war nicht zu leugnen; denn ſie hatten nicht nur ihre zahlreichen Märtyrer (Euseb. V, 16, 21 und ſonſt), ſondern auch ihre Biſchöfe und Presbyter (Beiſpiele Acta Pionii 21, Euseb., de mart. Pal. 10; Presbyter auch auf einer marcionitiſchen Kirchengebäude-Inſchrift aus der Nähe von Damaskus; das Gebäude heißt auf der Inſchrift merkwürdigerweiſe „*Συναγωγή*"), ihre Gläubigen und Katechumenen. Nach Adamantius (p. 16) nannten die Marcioniten den Marcion ihren Biſchof. Aber obgleich ſie ſomit vieles mit der kirchlichen Organiſation teilten, waren ſie weniger ceremoniell wie dieſe, und die Ordnungen waren abſichtlich nicht ſo feſte. Die Schilderung der häretiſchen Verfaſſung bei Tertullian, de praescr. 41 f. geht nachweisbar hauptſächlich oder ausſchließlich auf die Marcioniten. Hier aber heißt es: „Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. imprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint ... simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cuius penes nos curam lenocinium vocant. ... ipsae mulieres haereticae quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere. ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. nunc neophytos collocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ... itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt ... ceterum nec suis praesidibus reverentiam noverunt". Dieſe Schilderung wird von Epiphanius und Hieronymus z. T. beſtätigt.

Jener ſagt (h. 42 p. 304): *μυστήρια παρ' αὐτῷ ἐπιτελεῖται τῶν κατηχουμένων ὁρώντων* (vgl. 305), und dieſer bemerkt, Marcion habe ſich für die Vermiſchung von fideles und catechumeni auf Ga 6, 6 berufen (*κοινωνείτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*). Die dunkle Angabe des Letzteren (ep. 133, 4): „Marcion Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet") bekräftigt es, daß Frauen in dieſer Kirche lehren durften. Vgl. Epiphanius (p. 305): *δίδωσι καὶ ἐπιτροπὴν γυναιξὶ βάπτισμα διδόναι*, Esnik: „Marcion ging ſo weit, daß er ſelbſt den Frauen ſogar anempfahl zu taufen, was keiner der früheren Häretiker zu thun wagte ... keiner ließ ſonſt die Frauen zum Prieſtertum gelangen". Die ideale Kirche war für Marcion eine hohe Potenz (Ga 4, 26 las er *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν γεννῶσα εἰς ἣν ἐπηγγειλάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν*), aber den ſtärker ſich entwickelnden Ritualismus der großen Kirche verſchmähte er (Doch hatte er auch ſeinen Ritualismus, wenn er z. B., wie mehrfach bezeugt, ſeine Jünger am Sabbath faſten ließ, um den Judengott zu trotzen). Propheten und Prophetinnen gab es bei Marcion, wie es ſcheint, nicht, wohl aber bei Apelles, den Baſilidianern, Marcianern u. a. Das Gegenbild zur lockeren Verfaſſung der marcionitiſchen Kirche bildeten die als Myſterienvereine organiſierten chriſtlichen Sekten. Am Beſten kennen wir die Marcianer (Iren. I, 13 f.). Hier hat man mutatis mutandis den ſpäteren katholiſchen Biſchof, der im ſtande iſt, das geheimnisvolle Opfer zu vollziehen, an deſſen Perſon Kräfte der Gnade gebunden ſind — die Spendeformel lautet: *μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς χάριτος ... λάμβανε ἀπ' ἐμοῦ καὶ δι' ἐμοῦ χάριν ... λάβε παρ' ἐμοῦ τὸν νυμφίον*, dann von der Empfängerin: *εὐχαριστεῖ Μάρκῳ τῷ ἐπιδιδόντι τῆς ἰδίας χάριτος αὐτῇ* — und durch deſſen Vermittelung allein man zur Vereinigung mit Gott gelangen kann. Die *ἀπολύτρωσις* (I, 21, 1) wird nur vom Myſtagogen erteilt. Ähnliches in den koptiſch-gnoſtiſchen Schriften. Aber auch bei den Valentinianern zerfielen die „*μαθηταί*" in Jünger verſchiedener Grade; ſtufenmäßig ſtieg man zum Anteil an den höchſten Erkenntniſſen auf (ſ. die ep. Ptolemaei ad Floram). Umgekehrt proklamierte Epiphanes, der Sohn des Karpokrates, über Plato hinausgehend, den Kommunismus und die Abſchaffung jedes menſchlichen Geſetzes (bei Clem., Strom. III, 2, 6 f.: *ἡ ἰδιότης τῶν νόμων τὴν κοινωνίαν τοῦ θείου νόμου κατέτεμεν καὶ παρατρῴγει*). Ob in der Sekte die Anarchie wirklich durchgeführt war, wiſſen wir nicht.

Aus der Organiſation der montaniſtiſchen Gemeinden in Phrygien auf alte Stufen der allgemeinen kirchlichen Organiſation zurückzuſchließen, iſt nicht wohl ſtatthaft. Das gilt auch von den Rechten, die ſie den Frauen einräumten; denn ſo weit iſt auch die älteſte Kirche nie gegangen (Epiphan. h. 49, 2: *ἐπίσκοποι παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες, καὶ τὰ ἄλλα· ὡς μηδὲν διαφέρειν φύσιν· ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ*, vgl. Ambroſiaſter zu 1 Ti 3, 11). Wir haben zwei Gruppen von Nachrichten über die montaniſtiſche Organiſation; die eine bezieht ſich auf die allerfrühſte, die andere auf eine ſpäte Zeit. Dort heißt es, daß Montanus — er ſchaltete als Werkzeug des Parakleten (zuſammen mit den beiden Prophetinnen) mit unbedingter Autorität — die Gläubigen nach Pepuza (in die Wüſte) geführt habe, um daſelbſt den wiederkehrenden Chriſtus zu erwarten. Um die Gemeinde der Heiligen zu vergrößern (und zu ernähren?), ſtellte er Männer an, die bei ſeinen Anhängern Gaben zu ſammeln hatten (Euseb. V, 18, 2: *ὁ πρακτῆρας καταστήσας ... ὁ ἐπ' ὀνόματος προσφορῶν τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος*, ſ. 18, 7), die auch zur Beſoldung der Propagandaprediger dienten (*ὁ σαλάρια χορηγῶν τοῖς κηρύττουσιν αὐτοῦ τὸν λόγον*). Sicherlich iſt dieſe Organiſation eine ganz vorübergehende geweſen und hat außerdem in den zugebilligten Gehältern kein altertümliches Element. Sodann berichtet Hieronymus (ep. 41, 3): „apud nos apostolorum locum episcopi tenent; apud eos episcopus tertius est; habent enim primos de Pepusa Phrygiae patriarchas, secundos, quos appellant cenonas, atque ita in tertium i. e. paene ultimum locum episcopi devolvuntur". Dieſe Organiſation iſt augenſcheinlich jung und wird zu der Zeit, da Hieronymus ſchrieb, in den montaniſtiſchen Gemeinden Phrygiens beſtanden haben. Intereſſant iſt ſie vor allem dadurch, daß ſie keine monarchiſche Spitze hat und daß die Biſchöfe an dritter Stelle ſtehen, d. h. dieſe Organiſation beſtätigt es, daß urſprünglich etwas ganz Neues geſchaffen werden ſollte, nämlich eine Univerſalorganiſation der Kirche in Pepuza. Daher konnten die lokalen Biſchöfe, ſoweit ſie die neue Prophetie anerkannten, nur als Annexe angeheftet werden, nachdem man wohl oder übel gezwungen war, mit ihnen zu rechnen. Die „Patriarchen" werden wohl dem Montanus und den beiden Prophetinnen entſprechen ſollen (aber ſchon der Name beſagt, daß ſie ſchwerlich

urſprünglich ſo genannt worden ſind), und die „Cenones“ (= *κοινωνοί*) wahrſcheinlich den erſten Genoſſen der Propheten, die ja auch eine große Rolle geſpielt hatten. Man hat alſo wohl die älteſte Organiſation der Sekte kopieren wollen. Rätſelhaft iſt die Angabe bei Epiphanius (h. 49, 2): *πολλάκις ἐν τῇ αὐτῶν ἐκκλησίᾳ εἰσέρχονται λαμπαδηφοροῦσαι ἑπτά τινες παρθένοι λευχείμονες, δῆθεν ἐρχόμεναι ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ.* Eine ſtändige Einrichtung ſcheinen dieſe ſieben Jungfrauen nicht geweſen zu ſein. Epiphanius hat wohl ſelbſt nicht gewußt, was die abgeriſſene Kunde bedeuten ſollte.

26. Noch ein wichtiger Punkt in der Organiſation der Kirchen in der älteſten Zeit bedarf der Aufmerkſamkeit. Es iſt in dem erſten Teil dieſer Darſtellung wiederholt die fundamentale Antinomie und Spannung betont worden, welche die Entwickelungsgeſchichte der Verfaſſung beherrſcht: die Gemeinde als Miſſionsgemeinde, als Schöpfung eines Apoſtels, als ſein Werk (Univerſalorganiſation), und wiederum die Gemeinde als in ſich geſchloſſene Lokalgemeinde (als ſolche aber auch Abbild und Auswirkung der himmliſchen Kirche). Als Schöpfung eines apoſtoliſchen Miſſionars iſt die Gemeinde ihrem Stifter verantwortlich, iſt von ihm abhängig und verpflichtet, die Grundſätze einzuhalten, die er bei ſeiner gemeindeſtiftenden Thätigkeit überall befolgt und die in der allgemeinen Kirche gelten. Als geſchloſſene Lokalgemeinde iſt ſie weniger und mehr — einerſeits etwas, was in ſeiner konkreten irdiſchen Exiſtenz und Vereinzelung nicht ſein ſollte, andererſeits aber Auswirkung des Ganzen im Teil; in dieſer Hinſicht trägt ſie die Verantwortung ſelbſt und hat niemanden über ſich als den himmliſchen Kyrios. Durch ihren irdiſchen Stifter iſt die Gemeinde eine unter anderen Gemeinden; als *ἐκκλησία θεοῦ* ſteht ſie für ſich, und jede Beziehung zu anderen Gemeinden liegt in der Sphäre der Freiwilligkeit. Paulus hat Beides gewollt, die Abhängigkeit der Gemeinde und ihre Selbſtſtändigkeit zugleich. Darin liegt die Antinomie.

Aber in dieſe Spannung und zwiſchen den Gegenſatz der Univerſal- und der Lokalorganiſation ſchob ſich von Anfang an ein dritter Faktor ein, erſt faſt unmerklich, dann immer deutlicher — nur vorübergehend war er in der Gruppenbildung der von einem und demſelben Apoſtel gegründeten Gemeinden gegeben —: das war der innere und äußere Zuſammenhang der in einer Provinz liegenden Gemeinden. Bereits die pauliniſchen Briefe, die Apoſtelgeſchichte und die Apokalypſe bieten dafür die Belege. Dem Apoſtel Paulus gliederte ſich ſein Miſſionsgebiet ebenſo nach Provinzen, wie nach der Apoſtelgeſchichte Judäa, Samaria, Syrien, Cilicien ꝛc. als chriſtliche Provinzen erſcheinen. Sein Kollektenwerk betreibt der Apoſtel, indem er die Gemeinden je einer Provinz zuſammenfaßt; er faßt Korinth und Achaja zuſammen, die galatiſchen Gemeinden, die aſiatiſchen und macedoniſchen, ebenſo wie Johannes die aſiatiſchen. Auch weiter finden wir es ſo. Ignatius ſorgt nicht nur für die antiocheniſche, ſondern mit ihr auch für die ſyriſche Kirche. Dionyſius von Korinth ſchreibt an die Gemeinden auf Kreta und an die Gemeinden im Pontus. Von Lyon aus ſchreiben die Brüder an die Brüder in Aſien und Phrygien, und die Kirchen Aſiens ſtehen dem Irenäus als eine geſchloſſene Einheit vor Augen. Faſt immer iſt die Hauptſtadt der beherrſchende Mittelpunkt auch der kirchlichen Provinz geweſen. Jeruſalem — ſo lange es beſtand — Antiochien, Korinth, Rom, Karthago und Alexandria greifen aber noch über die nächſte Provinz hinaus, ſowohl kraft ihrer Bedeutung als Großſtädte, als auch kraft der energiſchen chriſtlichen Thätigkeit, die ſie entfalteten. Für Jeruſalem und Rom braucht das nicht erſt erwieſen zu werden. Antiochien griff nach Cilicien, Meſopotamien und Perſien über, Karthago bis nach Mauretanien, Alexandria in die Pentapolis. Epheſus iſt freilich lange Zeit hindurch nicht die kirchliche Metropole Aſien allein geweſen — Smyrna und andere Städte rivaliſierten mit ihm —, aber auch das war nur die natürliche Folge der politiſchen Verfaſſung Aſiens.

Ein Doppeltes war die Folge dieſes Thatbeſtandes. Erſtlich gewann die Provinzialeinteilung des Reichs und mit ihr der provinziale Geiſt auf die Kirche Einfluß. Indem ſie durch natürliche Umſtände genötigt wurde, auf ſie einzugehen, entwickelt ſich nicht nur ein provinziales Chriſtentum, ſondern auch ein provinziales Kirchentum, d. h. die Kirche muß ihre Organiſation, die vom *οἶκος* zur *πόλις* aufgeſtiegen war, volens nolens zur *ἐπαρχία* entwickeln. Zwiſchen die mehr oder weniger ideale Geſamtkirche und die Lokalkirche ſchiebt ſich die Provinzialkirche. (Vorübergehend und am Anfang deckte ſich die durch einen Apoſtel vertretene Geſamtkirche mit der durch denſelben Apoſtel vertretenen Provinzialkirche, und beide hielten die ſelbſtſtändige Ausbildung der Lokalkirche nieder, vgl. das Wirken des Johannes in Aſien). Aber auch die Provinzialkirche weiſt faſt ſchon im Momente ihrer Entſtehung über ſich ſelbſt hinaus auf die Diöceſan- oder Patriarchal-

kirche, weil Antiochien nicht nur die syrische Stadt, sondern auch die orientalische, Alexandrien nicht nur die ägyptische Stadt, sondern auch die libysche 2c., Rom nicht nur die italienische Stadt, sondern auch die abendländische, ja die ökumenische ist. Zweitens aber gewann der Bischof der Provinzialhauptstadt einen zunächst faktischen, bald aber durch rechtliche Attribute fixierten Supremat in der Provinz. Gegen Duchesne habe ich Missionsgesch. I², S. 373 ff.) gezeigt, daß er diesen Supremat nicht als der ursprünglich einzige Provinzialbischof gewann — als hätte es im Anfang nur je einen Bischof in jeder Provinz gegeben —, sondern als Metropolit neben und über anderen Bischöfen (vorbehalten bleibt, daß hier und dort am Anfang nur ein Bischof in einer Provinz war, weil die kleine Zahl von Christen weitere Gemeindegründungen zunächst nicht zuließen; vorbehalten bleibt auch die besondere Organisation in Ägypten, wo sich der monarchische Episkopat wahrscheinlich überhaupt erst spät entwickelt hat und, nachdem er für Alexandrien gewonnen war, langsam von dort aus in den schon verhältnismäßig großen, bisher kollegial verwalteten Gemeinden eingeführt wurde; der alexandrinische Bischof ist wirklich eine Zeitlang der Bischof Ägyptens, weil der einzige, gewesen und hat daher auch in der Folgezeit als Metropolit eine besonders große Gewalt besessen; umgekehrt zeigt das konservierte Recht der alexandrinischen Presbyter, den Bischof zu wählen und zu weihen, noch immer die alte Verfassung). Die Metropolitanverfassung mit den Vorrechten des Metropoliten kündigt sich nicht nur im 2. Jahrhundert an, sondern ist in deutlichen Zügen, wenn auch rechtlich noch nicht fixiert, bereits vorhanden. Die Vorrechte des Metropoliten weisen aber ebenso über sich selbst hinaus auf den Universalbischof, den episcopus episcoporum (wie ihn schon Tertullian nennt) d. h. den römischen Bischof, wie die kirchliche Metropolitanverfassung als Provinzialverfassung auf die zukünftige kirchliche Reichsverfassung weist.

Mächtige Stützen empfing die Metropolitanverfassung durch die Praxis, daß die Bischöfe der Provinzialhauptstädte den brieflichen Verkehr und Austausch der Gemeinden untereinander leiteten, und durch die Einrichtung der Synoden. Daß diese in Asien (montanistische Kämpfe, Osterstreit) aufgekommen sind, ist nicht zufällig, sondern in den dortigen politischen Verhältnissen begründet. Eben deshalb ist es aber auch nicht wahrscheinlich, daß sie sich direkt aus den alten und fortbestehenden Gemeindeversammlungen entwickelt haben (Sohm). Aber ein Zusammenhang ist wohl anzunehmen, da die Praxis, Abgesandte fremder Gemeinden zur Gemeindeversammlung heranzuziehen, nachweisbar ist. Auch das Selbstbewußtsein und der Anspruch, die Gemeindeversammlung dürfe des Beistandes des hl. Geistes sicher sein und könne in seinem Namen sprechen (s. o.), ist auf die Synoden übergegangen. Über ihre Aufgaben s. Euseb. V. 16, 10; Tertull., de ieiun. 13: „Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur"; de pudic. 10: „[Pastor Hermae] ab omni concilio ecclesiarum inter apocrypha et falsa iudicatus". Ursprünglich wahrscheinlich — gewiß ist das nicht — auch Laien zu ihren Mitgliedern zählend (s. Euseb., l. c.), wurden sie bald Bischofssynoden, wenn auch die übrigen Kleriker nicht ausgeschlossen waren. Den Landtagen ähnlich, aber diese unnützen Versammlungen bald weit hinter sich lassend, erhielten sie durch das Gewicht der Fragen, die verhandelt wurden, die höchste Bedeutung (nicht im Abendland, und das ist wieder ein Beweis, wie stark hier alles von der politischen Organisation abhängig ist; denn im Abendland spielte das Landtagswesen keine wichtige Rolle). Die „repraesentatio totius nominis Christiani" mußte das Bewußtsein, die Stätte des hl. Geistes zu sein, noch steigern. Es ist eine gradlinige Entwickelung, die von hier zu den Diöcesansynoden (Orient, 3. Jahrhundert) und zur Reichssynode führt und die dieser die Qualität der Unfehlbarkeit verliehen hat. Aber diese Entwickelung mußte mit der Entwickelung der Metropolitanverfassung zur Monarchie notwendig in Konflikt geraten, und die Unfehlbarkeit der Synoden setzte dieser Entwickelung zunächst eine unübersteigliche Barriere entgegen.

In der Verfassungsgeschichte der Kirche in den ersten beiden Jahrhunderten sind bereits alle Elemente zu finden, die in der Folgezeit eine Rolle gespielt und sich ausgestaltet haben, ja sie sind bereits sämtlich wirksam gewesen. Auch der faktische Primat Roms ist unverkennbar (s. mein Lehrbuch der Dogmengesch. I³, S. 439 ff.). Eine Revolution, um das zu erreichen, was im 4. und 5., im 9. und 11., im 16. und 19. Jahrhundert gewonnen werden sollte, war nie nötig. Immer konnte man auf bereits Vorhandenes zurückgreifen; man brauchte es nur in den Vordergrund zu schieben, zu „entwickeln" und rechtlich zu

fixieren. Aber ſehr verſchiedene „Entwickelungen" waren möglich. Diejenige, welche ſich durchgeſetzt hat, konnte in keiner Periode ohne Entrechtung, daher auch niemals ohne Fiktionen, um dieſe Entrechtungen zu verſchleiern, durchgeſetzt werden. Komplizierter iſt nichts geworden — kompliziert waren die Verhältniſſe am Anfang —, vielmehr iſt in Wahrheit eine immer größere Vereinfachung eingetreten; das Äußerliche freilich erſcheint in größerer Vielgeſtaltung. Einen Bruch hat nur die Reformation vollzogen. Sie hat an dieſem Punkte, der Organiſation, der Verfaſſung und des Kirchenrechts, tiefer in die Geſchichte und ihre Hervorbringungen eingegriffen als an irgend einem anderen. Sie hat nicht nur die mittelalterliche Kirchenverfaſſung bei ſich zerſtört, ſondern ſie beſitzt auch keinen Zuſammenhang mehr mit der Kirchenverfaſſung des 2. und des 1. Jahrhunderts. Sie hat ſich als lutheriſche Reformation auf den einzigen Grundſatz zurückgezogen, den ſie allerdings aus den älteſten Urkunden zu begründen vermag und mit dem ſie das Wichtigſte trifft, daß das Wort Gottes verkündet werden müſſe und daß ein Amt für dieſe Verkündigung nicht fehlen dürfe. **Adolf Harnack.**

**Vergerio,** Pietro Paolo, geb. 1497/98, geſt. 4. Okt. 1564. — Seine Schriften: Das erſte Verzeichnis gab Niceron in den Hommes Illustres (t. 38, p. 69 ff.) in 55 Nummern; bis auf 89 kommt dann Sixt (ſ. u.); darüber beträchtlich hinaus Weller im Serapeum XIX (1858) und XXVI (1866). Als vollſtändig kann die Ueberſicht bezeichnet werden, welche Hubert (Die publiziſt. Thätigkeit Vergerios, Göttingen 1893, S. 259 ff.) in 171 Nummern bietet. Die Ergänzungen gegenüber Weller beruhen zumeiſt auf dem Material der einzigartigen Sammlung in der Guicciardiniana in Florenz (ſ. Benrath, Ochino, 2. Aufl. Vorrede S. VII [Braunſchweig 1892]). Vgl. Reuſch, Index Bd I nebſt Regiſter zu Bd II (1883—85). Die in Tübingen bei Morhard 1563 begonnene Sammelausgabe iſt nicht über den Primus tomus Operum hinausgekommen; einiges iſt in der Biblioteca della Riforma neu gedruckt worden (Dodici Trattatelli, ſowie Storia di Fr. Spiera) Florenz 1883. Jener 1. Bd enthält: Secretarii Pontif. Actiones tres — Consilium quorundam Episcoporum de Emend. Eccl. — Ad sereniss. Sigismundum . . . regem . . . Epistola — Dialogi Quattuor adversus Hosium — Postremus Catalogus Haereticorum 1559 — De Idolo Lauretano; Lud. Vergerius latine vertit — Scholia in binas Pauli IV. literas (1556) — Quod Papa celebrans Concilium . . . Irrtümlich wurde V. zugeſchrieben das Juan Valdés' Lac Spirituale in der Ausgabe von Koldewey 1864 (den wahren Verf. nennt die 2. Ausgabe, Heilbronn o. J.).

Briefe: (80) Briefe an Bullinger in deſſen Korreſpondenz Bd I (Quellen zur Schweizergeſchichte Bd XXIII); v. Kausler und Schott, V.s Briefwechſel mit Herzog Chriſtoph, Stuttgarter Litt. Verein (Tübingen 1875); (43) Briefe V.s an Herzog Albrecht von Preußen (1556—63) aus dem Königsberger Archiv, gedruckt bei Sixt, V. (ſ. u.); Nuntiaturberichte aus Deutſchland 1533 ff. (ed. Friedensburg 1892); Briefe V.s und an V. finden ſich ferner handſchriftl. in der Markusbibliothek (Venedig), im Archiv in Mantua, in den Vadiana der St. Galler ſowie in der Simlerſchen Sammlung in Zürich, im Marburger Archiv (ſ. Hubert S. 17 und 135), in der Staatsbibliothek in München (Camerarius VIII, Nr. 4) u. a. Auch gedruckt ſind ſolche in verſch. Sammlungen, z. B. in Lettere volgari an Vittoria Colonna (97b, 99b, 125b), von Ottonello Vida an V. ebd. 109b, an Contarini 126b, wie denn in den Regeſten Contarinis (ſ. Dittrich ebd. Regiſter s. n.) nicht wenige. Fünf Briefe V.s an ſeine Schweſter Anna bei Ferrai, Prozeß, Arch. stor. it. 1885, V, S. 165—169; weitere in: Monum. stor. pubbl. della Deput. di Storia patr. Ser. IV, vol. V, Venedig 1887.

Schriften über V. I. Allgemeine Darſtellungen: Sleidanus, De Statu Rel et Reipublicae . . . (pass. in p. I—III, ſ. Index in der Ausg. von 1786 [Frankfurt]); Bayle, Dictionnaire s. n. (noch nicht in der 1. Ausgabe); Salig, Hiſt. der Augsb. Conf. II, S. 1148—1200; Schelhorn, Apologia pro P. P. V. (gegen della Caſas Invektive, die bei Salig II, S. 1184 abgedruckt iſt) 1754 (1760); Meyer, Evang. Gemeinde in Locarno, 2 Bde, Zürich 1836, passim, ſ. Regiſter; Sixt, P. P. V., päpſtlicher Nuntius u. ſ. w., 2. Ausg. 1871; Friedensburg, Nuntiaturberr. aus Deutſchland Bd I (1533 ff.), Gotha 1892, allg. Einleitung; Benrath, Geſch. der Ref. in Venedig (1887) S. 45 ff.; Comba, I Nostri Protestanti II, S. 395—476, katholiſcherſeits: Cantù, Italiani illustri II, 1875; derſ., Gli Eretici d'Italia, I—III (1865 f.) passim; Stancovich, Biografie Istrichue, Capodistria 1888 (2. Aufl.); vgl. die Charakteriſtik Vergerios in der Einleitung zur Korreſp. Bullingers (Quelle zur Schweizergeſch. XXIII [1902]) und den Index zu Calvins Opera im CR XXII.

II. Spezielles: Ueber ſein Leben bis 1549 giebt V. ſelbſt Auskunft in: Di un libro di fra Ippolito Chizzuola (1563), bei Hubert Nr. 169, vgl. 171; über ſeine Thätigkeit als Nuntius vgl. Baumgarten, Karl V., Bd III (1892); über die Epiſode bei Spiera in Padova ſ. La Historia di M. Franc. Spiera (Hubert, Nr. 18). Den Prozeß behandeln Comba (Riv. Crist. 1873, H. 8—10) und Ferrai (Arch. Stor. Ital. 1885 disp. 2—5); andere Spezialia ſ. bei Benrath, Ref. in Venedig S. 119 f. Die Scene ſ. Begegnung mit Luther iſt auf Grund der Veröffentlichung Friedensburgs (ſ. o.) mehrfach dargeſtellt worden. Sembritzki hat ſeine erſte Reiſe nach Polen (und Königsberg) inſtruktiv behandelt (Altpreuß. Monatsſchrift 1890).

Es giebt unter den Italienern des 16. Jahrhunderts, welche zu Vertretern der Reformation geworden sind, keinen, über den schon die zeitgenössischen Urteile so sehr auseinander gehen wie über den, dessen deutsche Biographie den Titelvermerk trägt: Päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und — Vorkämpfer des Evangeliums. Wenn die einen seine Umwandlung aus verletzter Eitelkeit oder unbefriedigtem Ehrgeiz oder noch Schlimmerem zu erklären bei der Hand sind, so versagen die anderen seiner eigenen Versicherung nicht den Glauben, daß ein tiefer gehendes Studium der hl. Schrift, ein genauerer Einblick in das widerchristliche Wesen der römischen Kirche, besonders aber die furchtbare Erfahrung am Krankenbette Spieras (s. u. S. 548, 27) ihn getrieben habe, mit seiner Vergangenheit zu brechen. Aber auch nachdem dies erfolgt war, lautet das Urteil auf protest. Seite über ihn noch verschieden; es wird erforderlich sein, auch da genauer auf die Quellen zurückzugehen, um ihn in den Zielen die er sich setzt und der Art, wie er sie verfolgt, zu würdigen. Pier Paolo Vergerio — der „jüngere" (s. Hubert in der Bibliogr. Nr. 1), weil ein gleichnamiges Glied seiner Familie schon in der Litteratur des 15. Jahrhunderts begegnet — war in Capodistria geboren, studierte in Padua, wo er 1518 den juristischen Doktorgrad erworben haben soll und wo wir ihn 1521 noch finden. Von dort aus ließ er durch Burkhard Schenk, dem er bei der Besorgung von Reliquien für den Kurfürsten Friedrich von Sachsen behilflich war, Spalatin seinen Wunsch vortragen, nach Wittenberg (nicht „Württemberg" wie Ferrai meint) zu weiteren Studien zu kommen. Aber der Plan wurde nicht realisiert und aus Padua 1. Mai 1522 datiert des V. erste Publikation (Hubert, Bibliographie Nr. 1), der im Jahre 1526 eine zweite folgte — jenes eine juristische Vorlesung, die er „Patavii in amplissimi jurisconsultorum scholis" gehalten hat, dieses eine Abhandlung in Gesprächsform über die venetianische Staatsverfassung (ebd. Nr. 2: De Republica Veneta liber primus). In praktischer Thätigkeit finden wir V. dann in Verona, Padua und Venedig — dort schloß er Beziehungen zu leitenden Persönlichkeiten, insbesondere dem Patriarchen von Aquileja, Marino Grimani, und trat mit Diana Contarini 1526 in die Ehe. Bei der Beglückwünschung des zum Kardinal ernannten Grimani 1528 hielt V. eine Rede (ebd. Nr. 3), die ein starkes kirchliches Interesse erkennen läßt, und schon im nächsten Jahre folgte in „tre libri volgari" (ebd. Nr. 4) an den König von Frankreich gerichtet, eine Bekämpfung der Ketzerei. Der Verlust seiner Gattin nach kurzer Ehe, vielleicht auch der Blick auf seine schnell zu hohen Stellungen in dem kirchlichen Dienste gelangten Brüder — des Bischofs Giov. Battista und des päpstlichen Sekretärs Aurelio — hat V. bestimmt, selbst diese Laufbahn einzuschlagen. Er that es mit so raschem Erfolge, daß wir ihn schon 1533 als päpstlichen Nuntius bei König Ferdinand in Angelegenheiten des vom Kaiser verlangten Konzils thätig sehen (vgl. Sleidan, Comment. lib. VII, t. I, p. 395 [Frankfurt 1775]), und daß Paul III. ihn alsbald wiederum nach Deutschland entsandte. Wenn die Kurie mit der Berufung des Konzils zögerte, so steht V. nicht auf ihrem Standpunkte; er drängt darauf und er thut auch in Deutschland was er kann, um ein Konzil vorzubereiten. „Er meinte wohl einmal" (Hubert, S. 6), „die Konzilssache sei in seiner Zeit von solcher Wichtigkeit, daß sich jeder, der den Glauben an Christus liebe, immerwährend damit beschäftigen müsse". Das Konzil aber müsse umfassende Reformen vornehmen (s. Friedensburg, S. 393, 396). Mit diesem Gedanken ging er über das hinaus, was die Reformkommission unter Paul III. im J. 1536 in ihrem Consilium de Emendanda Ecclesia niederlegte. Es ist anzuerkennen, daß hier das persönliche Interesse hinter dem sachlichen zurücktritt (wie Friedensburg S. 32 ff. treffend ausführt). Die Rundreise des Nuntius weist nun die merkwürdige Episode einer persönlichen Begegnung mit Luther (Köstlin, Luther 5. Aufl. II, 370 ff.) auf (7. Nov. 1535), über die bereits Pallavicini (l. III, c. 18) gegen Sarpi (l. I, § 74) gehandelt hat. Was dieser letztere mitteilt, ist allerdings, wenn man lediglich den jetzt zugänglichen Berichten des Nuntius (bei Lämmer, Analecta Romana 128 ff. und bei Friedensburg, Nuntiaturberr. I, 539 ff.) Glauben schenkt, nicht ganz entsprechend, sofern V. weit weniger von etwaiger Rückkehr Luthers zur katholischen Kirche als von dem Konzil gesprochen haben will. Wenn aber V. mit diesem Gedanken bei den deutschen Protestanten wenig erreichte, so ist dies nicht einem Mangel an Eifer oder an Geriebenheit zuzuschreiben. Das hat auch Paul III. erkannt, der V., nachdem er ihn durch Überweisung des Bistums Modrusz in Kroatien, dann des heimatlichen Capodistria belohnt hatte, noch zweimal über die Alpen sandte. Doch begab V. sich zunächst in seinen Sprengel. 1540 tritt er wieder hervor — bei dem Religionsgespräch in Worms, wo er in französischem Auftrage erschien, wie er denn auch in der Vorrede der Schrift „Ad oratores Principum Germanorum qui Vormatiae con-

venerunt" (ſ. Hubert, Bibliographie Nr. 9) ſich an den König Franz I. wendet. Wenn er die Schrift betitelt „De Unitate et pace Ecclesiae", ſo iſt es der Gedanke eines allgemeinen Konzils, den er als Heilmittel befürwortet. Gewiſſe Konzeſſionen — daß Mißbräuche vorhanden ſeien und daß man auch in Rom an deren Beſeitigung zu gehen ſich anſchicke — gaben ſeinen Gegnern Gelegenheit zum Angriff (vgl. Sleidan III, 151). Er ſelbſt aber, über Regensburg 1541 in die Heimat zurückgekehrt, beſchloß, nun durch eindringende Studien ſich zu wappnen. Daß damit die Brücke beſchritten war, auf der der Anfang ſeines Überganges zur evangeliſchen Kirche zu ſuchen iſt, ahnte V. nicht; noch überſchritt er nicht die Linie der innerkirchlichen Reformverſuche, wie Contarini u. A. ſie eingehalten haben (vgl. Hubert, S. 13 f. ſowie meine Geſch. der Ref. in Venedig, S. 47). Allein nach dem Siege der Intranſigenten in der Kurie, denen zuerſt Contarini zum Opfer fiel, war auch das verdächtig. Und als nun eine Denunziation (durch Frà Bonaventura aus Zara 13. Dez. 1544, abgedruckt in Rivista Crist. 1873, p. 301 ff.) Anlaß zum Prozeß vor dem Venetianiſchen Inquiſitionsgericht gegeben und V. allerdings freigelaſſen, aber noch nicht in voller Form abſolviert worden war, bediente ſich der Kardinal von Santa Croce (Cervini) dieſes Mittels, um V. — ſo lange die Sache nicht ſeitens der höchſten Inſtanz erledigt ſei — von der Teilnahme an dem Trienter Konzil abzuhalten. V. blieb in Riva abwartend, kehrte dann aber tiefgekränkt zurück. Mit einem Hirtenbriefe an ſeine Capodiſtrier vom September 1546, der uns nicht mehr vorliegt (bei Hubert Nr. 12), beginnt nun die publiziſtiſche Thätigkeit, welche ſich mehr und mehr gegen die Kurie wendet. Von ſeiner Abweiſung vom Konzil an hat V. ſpäter ſeinen Proteſtantismus datiert (vgl. Hubert, Nr. 160 B 7); einer der nächſtfolgenden Schriften, der oft gedruckten Geſchichte Spieras (Hubert, Nr. 18), hat er den ſchneidend ſcharfen Scheidebrief an den Suffraganbiſchof Rota von Mantua beigegeben (ſ. Sixt V, S. 161—170). Noch ehe dieſer erſchien, hatte ſchon Muzio in den Vergeriane (gedr. Venedig 1550; der beigefügte Brief datiert vom 13. Januar 1546) ſeinen Landsmann offen des „Lutherthums" angeklagt. Daß deſſen Wandlung aber erſt durch die Erfahrungen an Spieras Lager (ſ. d. Art. Spiera Bd XVIII, S. 648 f.) definitiv geworden, wird von V. ſelbſt zuverläſſig verſichert; die 12 Abhandlungen, deren Abfaſſung wohl in dieſe Zeit fiel und die er unter dem 1. Januar 1550 dann in Baſel erſcheinen ließ (Hubert, Nr. 26), geben über ſeine dogmatiſche Stellung genaue Auskunft (vgl. m. Reform. in Venedig S. 52 f.).

Inzwiſchen waren nach dem erfolgten Bruch mit Rom auch noch andere Schriften erſchienen (Hubert, Nr. 19—25), während von ſeiten der Gegner der Prozeß wieder aufgenommen worden war. Das Material auch dieſes zweiten Prozeſſes liegt in vollem Umfange im Archivio de' Frari in Venedig vor; da aber der Abſchluß eines Prozeſſes gegen einen Biſchof der römiſchen Kurie vorbehalten bleibt, ſo iſt auch dort das Urteil geſprochen worden und zwar im Konſiſtorium vom 3. Juli 1549, in welchem die Anklage in 34 Punkte zuſammengefaßt und V. ſeines Amtes entſetzt und der Freiheit verluſtig erklärt wurde (Breve bei Raynald, Ann. Eccles. ad a. 1549 § 23). Zwei Monate vorher war V. aus Italien geflüchtet, vor dem 15. Mai befand er ſich in Chiavenna (Mainard an Bullinger unter dieſem Datum ſ. Korreſp. I), Ende Mai in Chur; dort und in Poſchiavo hat er die nächſten Monate zugebracht, dann reiſte er nach St. Gallen und Baſel (Dez. 1549); im Januar 1550 folgte er einem Ruf als Pfarrer in Vicoſoprano. Die letzten Früchte polemiſcher Schriftſtellerei aus Italien brachte V. noch mit — ſein Basler Gaſtfreund Curio gab ſie heraus: Le otto difensioni etc. (bei Hubert, Nr. 31), ein Gegenſtück zu den „12 trattatelli".

Die polemiſchen Schriften des V. ſind ſo zahlreich und mannigfaltig, daß auch nur eine Aufzählung derſelben ſich hier verbietet. Indem er vom Auslande aus auf die Förderung der evangeliſchen Bewegung in Italien einzuwirken ſucht, verfaßte er die meiſten in italieniſcher Sprache: das Papſttum, ſein Urſprung, ſeine Politik, die kirchlichen Bücherverbote, die Jubiläen, der Heiligen- und Reliquiendienſt u. dgl. bilden den Gegenſtand; durch ausgedehnten Briefwechſel mit flüchtigen oder im Vaterlande verfolgten Italienern, durch Anknüpfen ſtets neuer Beziehungen dient V. dem gleichen Zweck. Noch einmal, 1557, iſt er von Görz aus wenigſtens bis an die Grenze des venetianiſchen Gebietes vorgedrungen — aber den Boden Italiens hat er nicht mehr betreten. Bis 1553 wirkte er in Vicoſoprano, auch in Pontreſina, Caſaccia und Samaden; in Poſchiavo errichtete er eine Druckerei. Doch befriedigte ihn die beſcheidene amtliche Thätigkeit nicht. Die der Gemeinde ſich anſchließenden Italiener waren ohnehin in Fragen des orthodoxen Bekenntniſſes nicht ſicher und brachten viel Rumor — V. hat Anſtand genommen, doch nicht aus dogmatiſchen Gründen, die 1553 aufgeſtellte rhätiſche Konfeſſion zu unterſchreiben;

schädlich, ja unleidlich erschien ihm die Konzentration der gesamten Kirchenleitung in der einen Hand des Synodalvorstehers. Man versteht es auch, daß V. Kräfte in sich brach liegen fühlte. So hat er mit Freuden einem Rufe des Herzogs Christoph von Württemberg Folge geleistet (1553); jetzt erhielt er, in Tübingen wohnhaft, den Titel eines Rates und hatte im Dienst des Herzogs Übersetzungen zu machen, Korrespondenzen behufs Informationen zu führen, Reisen zu unternehmen und alles zur Befestigung und Ausbreitung der evangelischen Lehre zu thun (Schott in der 2. Aufl. der Encyklopädie Bd XVI, S. 354). Deshalb unterstützte ihn der Herzog reichlich auch bei der Herausgabe fernerer zahlreicher Schriften. „Ein unstätes Wanderleben führte V. auch in diesem letzten Teile seines Lebens. Beinahe kein Jahr verging, ohne daß er eine größere Reise unternommen hätte. Im Oktober 1554 besuchte er in Straßburg Sleidan, dem er wichtige und interessante Materialien für sein Geschichtswerk geliefert hatte (vgl. Hubert, S. 150 ff.); im April und Mai 1555 war er wieder in Graubünden, besonders um den ausgezeichneten Juristen Gribaldi für Tübingen zu gewinnen" (s. oben Bd VII, 159, 49). Seit 1556 wendete er seine Blicke nach Polen; die erste Reise dorthin führte ihn zunächst in persönliche Beziehungen zum Herzog Albrecht von Preußen; am 20. Juli gleich nach der Ankunft schreibt er an Melanchthon (Staatsbibl. in München, Camerar. VIII, Nr. 4). Dem Herzog verdankte er, daß die bei Hubert verzeichneten Schriften Nr. 113 ff. in Königsberg gedruckt worden sind. Seit dem gleichen Jahre datieren die bei Sixt gedruckten Briefe an Albrecht. Der eigentliche Zielpunkt der Reise war jedoch Polen selbst und die Förderung und Verteidigung der evangelischen Bewegung, die bis in die Mitte der fünfziger Jahre bedeutende Erfolge erzielt hatte (s. d. Art. Polen, Bd XV, S. 519 f.). Daß V. 23 Jahre vorher in Wien die jetzt mit dem Könige Sigismund II. in zweiter Ehe vermählte Katharina von Österreich aus der Taufe gehoben hatte, verschaffte ihm am Hofe Zugang, wie er denn auch mit dem Beschützer der Protestanten, dem Fürsten Radziwill in Wilna, in Beziehung trat (vgl. Duae Epistolae, bei Hubert, Nr. 114, ebd. 115). Seinen Hauptzweck, den Schachzügen des Nuntius Lipomano zu begegnen, hat er im ganzen erreicht (vgl. die Korrespondenz mit Herzog Christoph und Hubert, Bibliographie Nr. 124, 124a, 126). Im Herbst 1559 reiste er, nachdem seine Streitschrift gegen den Bischof Hosius von Ermland (Hubert, Nr. 131, 140) erschienen war, zum zweitenmal nach Polen. In der Zwischenzeit war er 1557 in Wien, um Maximilian II., mit welchem Herzog Christoph in vertrautem Briefwechsel stand, in seiner evangelisierenden Richtung zu bestärken; 1558 trat er mit Elisabeth von England in Korrespondenz, die indessen nicht zu dem vom Herzog vorgeschlagenen Schutz- und Trutzbündnisse führte. Bei dem Tode Franz I. von Frankreich (Dez. 1558) wurde ihm die Bitte dorthin zu reisen abgeschlagen, auch dem Religionsgespräch in Poissy (s. oben Bd XV, S. 497) durfte er nicht beiwohnen, „wofür er sich in knabenhafter Weise rächte" (s. Baum, Beza II, 419 ff.); „auch die Hoffnung bei dem 1560 wieder zusammengetretenen Konzil in Trient gegenwärtig sein zu können, schlug fehl" (Schott, a. a. O. S. 356 f.). In Graubünden finden wir ihn wieder 1561, 1562, 1563, 1564, teils kirchlich teils politisch beschäftigt. „Ein wesentliches Verdienst erwarb sich V. um das Zustandekommen der Bibelübersetzung in das Südslavische (Slovenische); im Dezember 1554 traf er mit Primus Truber (s. d. A. oben S. 136) zusammen, überwand die Bedenklichkeiten des bescheidenen Mannes, stellte den Schutz und die Teilnahme Herzog Christophs bei dem Werke in Aussicht und versprach auch sonst Geldbeiträge zu beschaffen" (Schott, S. 356).

In all diesen Jahren setzte V. mit Eifer seine polemische Schriftstellerei fort: die verschiedensten Fragen hat er weiter behandelt, die Konzilsfrage steht dabei in erster Reihe. Wie ein christliches Konzil beschaffen sein müsse, das legt er den Freunden im Veltlin in einer seiner letzten Schriften im Jahre 1562 noch dar (Hubert, Nr. 168); hinter dieser hat das Verzeichnis nur noch die Antwort auf den Angriff des Frà Chizzuola in italienisch und lateinisch (Nr. 169, 171), sowie den ersten (einzigen) Band der „Opera" (s. o.), zu dessen Herausgabe 1563 V. 200 Gulden vom Herzog Albrecht erhalten hatte. Mit diesen Veröffentlichungen schließt seine litterarische Thätigkeit ab. Seit Frühjahr 1565 kränkelte V., am 4. Oktober starb er. Der Herzog wies ihm seine letzte Ruhestätte in der Georgenkirche an — ein ihm gewidmetes Epitaphium mit ehrender Unterschrift ist 1636 auf Betreiben der Jesuiten entfernt worden und, obgleich später wieder eingesetzt, findet es sich jetzt nicht mehr.

„Eine gerechte Würdigung dieses Mannes" sagt Schott a. a. O. S. 357, „ist bei seiner Vielseitigkeit und seinem vielbewegten Leben außerordentlich schwierig. Daß Rom in dem übergetretenen Bischof nur den Apostaten sah, ist begreiflich; redlich hat V. die An-

feindungen, welche er von dorther erfuhr, heimgezahlt — ſein proteſtantiſcher Glaube iſt mit einer guten Beigabe Haß gegen das Papſttum und ſeine Vertreter gemiſcht. Über ſeine maßloſe Eitelkeit, über ſeine unangenehme Vielgeſchäftigkeit und ſeine Sucht, ſich in alles zu mengen, hatten auch die Proteſtanten ſehr zu klagen, offene ehrliche Einfachheit darf man bei ihm nicht ſuchen. Aber ſein Verdienſt bleibt, den Übertritt zu einem andern Glauben, zu welchem ihn Gewiſſen und äußere Verhältniſſe trieben, wirklich ausgeführt zu haben, vor dem Bruch mit ſeiner Kirche und ſeiner Heimat nicht zurückgeſchreckt zu ſein, während die meiſten ſeiner Landsleute noch im letzten Augenblick umkehrten. Darin liegt aber das Tragiſche ſeines Lebens, daß er dieſen Schritt that zu einer Zeit, als die Sache der Reformation in Italien ſchon ſehr übel ſtand, und daß V., der dieſen Zuſtand wohl kannte, doch durch keine weltlichen Vorteile ſich beſtimmen ließ, Katholik und Biſchof zu bleiben, dürfen wir ihm ſicher zu hoher Ehre anrechnen." **Benrath.**

**Verklärung** ſ. d. A. Seligkeit Bd XVIII S. 179.

**Verlöbnis 1. bei den Hebräern** ſ. d. A. Familie bei d. H. Bd V S. 741, 21, **2. bei den Chriſten** ſ. d. A. Eherecht Bd V S. 218, 38.

**Vermigli,** Pietro Martire, italieniſcher Reformator, geb. 1500, geſt. 1562. — Seine Schriften: Una semplice dichiarazione sopra i dodici articoli della Fede cristiana (1542), Neudruck in: Biblioteca della Rif. It. Firenze 1883, lat. als „Catechismo" in den Loci Communes (ſ. u.). — Se gli Evangelici siano scismatici per essersi separati dai Papisti, ebd. 1884, iſt eine ital. Bearbeitung der betr. Ausführungen in dem lat. Kommentar zu den Büchern der Könige (ſ. u.) und iſt unter dem Titel: Trattato della vera Chiesa cattolica e della necessità di vivere in essa, dell' eccellente teologo M. Pietro M. Vermigli separat 1573 erſchienen. — Defensio doctrinae veteris et apost. de sacr. Eucharistiae contra Steph. Gardiner o. O. u. J. — Defensio ad Smythei libellos de coelibatu . . . et votis, Baſel 1559. — Die Akten der Oxforder Disputation: Tractatio de Sacr. Euch., nebſt Disputatio de eodem sacr . . . Londini 1549 (Zürich 1552, 1557, London 1562), engliſch frz. 1562. — Dial. de utraque persona in Christo (Zürich 1561 u. ö.). — In selectissimam S. Pauli priorem ad Cor. epistulam (Edward VI. gewidmet), Zürich 1551. — In epist. S. Pauli ad Romanos, ebd. 1561. — In librum Judicum, ebd. 1565. — In duos libros Samuelis, ebd. 1564, 1567, 1595. — Regum libri duo cum Commentariis, ebd. 1571. — In primum l. Mosis qui Genesis dicitus Commentarii, Zürich 1569, 1572, 1579, Heidelberg 1606. — Preces sacrae ex Psalmis Davidis desumptae, Zürich 1564; frz. 1565; engl. 1599. — Comm. in Coment. Jeremiae, Zürich 1562; 1629. — Dialogus de utraque Christi natura, Zürich 1562 u. ö. — Loci Communes D. Petri M. V. (ed. Maſſon), London 1576; 2. Ausg (ed. Gualther) Zürich 1580, 1587; Heidelberg 1593, 1613, 1622; Genf 1624; Amſterdam 1656; engl., 1583. Briefe in: Zürich Letters, passim. — Litteratur: Simler, Oratio de vita et obitu D. P. M., Zürich 1562; Schloſſer, Leben des Th. Beza und des P. M. V., Heidelberg 1807; Schmidt, P. M. V., Leben und ausgew. Schriften, 1858. Hist. de exhumatione Catharinae D. P. Martyris conjugis (Argentor. 1561). Nach Jociscus, De vita Oporini hat dieſer gedruckt: De Catharina Vermilla P. Martyris uxore historia. Strype Annals of the Ref. I, 1; Wood, Hist. Univ. Oxon. I. Vgl. den Index zu den Opera Calvini (CR) XXII.

„Der gelehrteſte" unter den italieniſchen Proteſtanten des 16. Jahrhunderts ward in Florenz geboren am 8. September 1500. Frommer Sinn führte den 16jährigen gegen des Vaters Willen in das unfern der Stadt unter Fieſole gelegene Kloſter der Chorherren vom hl. Auguſtin. Seine Studien vollendete er in Padua; dort hat er die Dialektik theoretiſch und praktiſch kennen gelernt und ſich mit der ariſtoteliſchen Philoſophie gründlich vertraut gemacht, hat er doch in ſpäteren Jahren noch die nicomachiſche Ethik ſeinen Vorleſungen über die Sittenlehre zum Grunde gelegt und ſelbſt einen Kommentar zu derſelben herausgegeben. Das Griechiſche ſtudierte er ſchon in Padua, Hebräiſch lernte er von einem jüdiſchen Arzte in Bologna. Inzwiſchen hatten ihn ſeit 1525 die Oberen als Faſtenprediger ausgeſandt, während er in mehreren Klöſtern Vorleſungen über alte Litteratur und Philoſophie hielt. Praktiſch wirkſam finden wir ihn zuerſt in Spoleto, wo er als „Reformator" des Ordens in das verweltlichte Kloſter eine beſſere Zucht einführte und durch ſeine Predigten die Eintracht unter den Bürgern wieder herſtellte. V. ſchien zu den höchſten Würden beſtimmt. Nach drei Jahren zum Prior des großen Kloſters S. Pietro ad Aram in Neapel ernannt, hat ſich dort ſein Schickſal entſchieden.

Dieſer hochbegabte Mann, den ein Contarini nicht hoch genug rühmen konnte (vgl. Lämmer, Monun. Vatic. [1861] S. 301), trat dem um Juan Valdés (ſ. d. Art. oben S. 380 ff.) ſich ſammelnden Kreiſe bei. Die ebenſo tiefwurzelnde wie abgeklärte Valdésſche

Theologie und Frömmigkeit traf in ihm den rechten Boden — auch Ochino (ſ. d. Art. Bd XIV, S. 257), der ſeit 1538 in Neapel wirkte und bei dem ſich dort der Umſchwung vorbereitete, hat Einfluß auf V. geübt. Ähnlich wie dieſe hat er jetzt bibliſch gelehrt und gepredigt, ohne doch in offene Oppoſition zu dem Hergebrachten zu treten, wie das denn überhaupt in dem Valdésſchen Kreiſe nicht üblich war. Noch 1541 übertrug ihm der Konvent das wichtige Amt eines Viſitators im Orden, das ihn freilich von Neapel entfernte. Im folgenden Jahre finden wir ihn als Prior von San Frediano in Lucca. Hier ging V. beſtimmter reformatoriſch vor, zwang die Chorherren zum Leben nach der Regel (vgl. Eynard, Lucques et les Burlamacchi [1848] S. 306) und legte den größten Nachdruck auf die Vorbildung der Novizen. Einen Celſo Martinengo aus Breſcia, Paolo Laciſio aus Verona, Emanuele Tremellio (ſ. d. Art. oben S. 95 ff.) berief er, die klaſſiſchen Sprachen und das Hebräiſche zu lehren; vor allem unterſtützte ſeine Beſtrebungen Celio Secondo Curione (ſ. d. Art. Bd IV, S. 354, 57 ff.); V. ſelbſt erklärte den Römerbrief. Die 1542 verfaßte Schrift „Una semplice dichiarazione“ (ſ. o.) zeigt ſeine evangeliſch-theologiſchen Anſichten, wie er ſie in Neapel und auf Grund von reformatoriſchen Schriften aus Deutſchland gebildet hatte. Dem Rate der Stadt, der ſchon 1525 ein Dekret gegen ketzeriſche Schriften erlaſſen hatte (ſ. Tommaſini, Sommario della storia di Lucca im Arch. stor. ital. Bd X [1847], Docc. S. 162), machte der Kardinal Guidiccione, Biſchof von Lucca, im Juni 1542 Anzeige; dann wurden acht „lutheriſche“ Sätze des Predigers Don Conſtantino denunziert, der entfloh — endlich V. ſelbſt angeklagt, der vor das Ordenskapitel nach Genua citiert wurde. Er zog es vor, ſein Vaterland zu verlaſſen — in Piſa feierte er mit den oben Genannten das Abendmahl nach evangeliſcher Weiſe; mit ihm zog Giulio Santerenziano, der bis zum Ende ſein treuer Gefährte geblieben iſt. In dem zweiten Index des Senates von Lucca (1545) bekam die Abſchiedsſchrift V.s (Inhalt ſ. bei Schmidt, S. 37 ff.) eine hervorragende Stelle angewieſen.

Über Florenz, wo V. mit Ochino zuſammentraf, Bologna und Ferrara, wo die Herzogin Renata ihn gütig aufnahm, und Verona gelangte er nach Zürich, Baſel, dann Straßburg; hier übernahm er die Profeſſur des ATs. An die Geſinnungsgenoſſen in Lucca richtete er ein Schreiben, welches lateiniſch (De fuga in persecutione) in den Loci communes abgedruckt iſt. Vier Jahre lang hat V. ſein Wiſſen und ſein Lehrtalent mit großem Erfolge in Straßburg bewährt (Statuts etc. [ſ. u.] S. 32 f. u. passim). Nach dem ſchmalkaldiſchen Kriege folgte er wie andere der Einladung Cranmers und übernahm eine Profeſſur in Oxford 1547. Seine Vorträge über das Abendmahl führten zu einer mehrtägigen Disputation im Mai 1549 (ſ. o. die Akten); in das engliſche Glaubensbekenntnis von 1552 wurden die Hauptlehren von Erbſünde, Gnadenwahl und Rechtfertigung nach ſeiner Formulierung aufgenommen, und daß die anglikaniſche Kirche von Transſubſtantiation nichts wiſſen will, wird dem Ergebniſſe der Disputation mit verdankt. Nachdem V. noch mit Butzer an der Aufſtellung der neuen Liturgie (Book of Common Prayer von 1552) beteiligt geweſen war, erreichte ihn, obwohl Marbach dagegen wirkte, eine Einladung zur Rückkehr in die alte Straßburger Stelle (vgl. Statuts et Privilèges des Univ. franç. [Strassbourg] von Fournier, Paris 1894, S. 203 f.) — nach der Thronbeſteigung der blutigen Maria 1553 gab er dem Raum. Inzwiſchen war in Oxford ſeine Gattin geſtorben, wie vorher auch Butzer und Fagius. An ihrer aller Leichen hat die grabſchänderiſche Wut der Fanatiker ſich bethätigt (ſ. o. Historia vera, von Konrad Hubert verfaßt und mehrfach in Indices libr. proh. verzeichnet; vgl. Reuſch, Index I, S. 420).

Als die Nachricht darüber kam (1556), war V. in ſchweren litterariſchen Kampf verwickelt und zwar über die Abendmahlslehre gegen Weſtphal (ſ. d. Art. und Schmidt, Vermigli S. 178 ff.). — Er hatte Straßburg, wo die alte Weitherzigkeit einem engherzigen Konfeſſionalismus Platz gemacht hatte (ſ. d. Art. Marbach, Bd XII, S. 245, 54, 246, 18 und Schmidt a. a. O. S. 169 ff.) wieder verlaſſen, um in Zürich die letzten Jahre im Frieden und in geſegnetem Wirken zu verbringen. Noch von Straßburg aus hatte V. an die von der Inquiſition hart bedrängten Evangeliſchgeſinnten in Lucca ein Schreiben zur Stärkung gerichtet (lat. durch T. Duno, Loci com. p. 1100 sq., Auszug bei Schmidt S. 160 ff.); viele entwichen ſeit 1555, meiſt nach Genf, wo wir dann Vertreter der Familien Balbani, Burlamacchi, Calandrini, Cattani, Diodati, Micheli, Minutoli, Turretini u. a. finden (vgl. Galiffe, Refuge ital. de Genève [1881]. Auch in den Oſten richtete er, veranlaßt durch Lismanin, der 1556 bei ihm und Zanchi (ſ. d. A.) in Straßburg erſchien, ſeinen Blick: ſein Schreiben an die Polen, welches die von Stancaro (ſ. d. A. Bd XVIII, S. 752) zur Be-

ſprechung gebrachte Frage nach dem Verdienſte des Todesleidens Chriſti verhandelte, vom 14. Februar 1556 datiert, findet ſich in den Loci communes S. 1109ff. Es ſind darin auch beachtenswerte Winke für die Durchführung der Reformation und die Einrichtung evangeliſchen Kirchenweſens gegeben.

So finden wir denn V., nachdem er Berufungen nach Genf und nach Heidelberg abgelehnt hatte, mit Ochino in Zürich vereinigt; mit einer bedeutenden Lehrthätigkeit verband ſich umfangreiche theologiſche Schriftſtellerei — abgeſehen von Gutachten und zahlreichen Korreſpondenzen z. B. mit Melanchthon, Calvin und engliſchen Theologen, haben wir von ihm als größere Werke aus der Zeit die Defensio gegen Gardiner (ſ. o.) 1559, ſowie die gegen Smith (ſ. o.); auch einige in Oxford gehaltene Vorleſungen gab er jetzt heraus. Abgeſehen von erneuerter Verwahrung in der Abendmahlsfrage ſind ihm, der mit Calvin entſchiedener Prädeſtinatianer war, dogmatiſche Kämpfe auch in Zürich nicht erſpart geblieben — daß der über den freien Willen laxer lehrende Bibliander 1560 quieszierte wurde, war durch ein Gutachten von V. entſchieden worden. Bei dem durch Brenz (ſ. d. A. Bd III, S. 386, 36ff.) hervorgerufenen Streit über die Ubiquität trat er mit dem Dialogus de utraque natura in Christo (ſ. o.) der ubiquitiſtiſchen Lehre entgegen, ohne daß ihm (und Bullinger) die Löſung der ſchwierigen Frage gelungen wäre. Ergebnisreicher ſchien ſeine Mitwirkung bei dem Geſpräche zu Poiſſy 1561 (ſ. d. Art. Bd XV, S. 498ff.), wo er als Landsmann der Königin ſich höchſt ehrenvoller Aufnahme erfreute, zu werden; allein das Geſpräch hatte das Schickſal der meiſten — es blieb ohne Frucht, die deckende Formel wurde von der Sorbonne verworfen (über V.s Anteil ſ. Schmidt, S. 254ff.). Den mit einem anerkennenden Schreiben der Königin nach Zürich Zurückgekehrten (Nov. 1561) fand ſchon Zanchi vor, der ſich Hilfe im Streit mit Marbach zu holen kam — das Gutachten, welches die Züricher in dieſem Prädeſtinationsſtreite ausgeſtellt haben, der an den Tag brachte, wie ſehr die lutheriſchen Theologen ſelbſt von der Stellung, die einſt ihr Meiſter gegen Erasmus verfochten hatte, abgewichen waren, iſt von V. verfaßt als ſeine vorletzte Schrift; es findet ſich in der Opera Zanchii [1619] Bd VII, 1, 72ff. und deutſch teilweiſe bei Schweizer, Centraldogmen I, 454ff. In der letzten Schrift, vom April 1562, äußerte er ſich gutachtend über die ſeitens der Frankfurter (reformierten franzöſiſchen) Gemeinde ihm vorgelegte Frage: ob es angängig ſei, angeſichts des Verbotes eigenen Gottesdienſt zu halten, alſo in Ermangelung eigener Geiſtlichen, die Kinder von lutheriſchen Predigern taufen zu laſſen? — und zwar: lieber gar nicht als von dieſen, da Taufe zur Seligkeit nicht notwendig; aber Wiedertaufe unter keinen Umſtänden! Schon hatte ſich V. zu einer neuen Antwort auf einen Angriff von Brenz' Seiten angeſchickt, im Sommer 1562, da ergriff ihn eine epidemiſche Krankheit; das Ende vor Augen, traf er Fürſorge für ſeine zweite Gattin, vermachte ſeine Bücher und Manuſkripte dem treuen Santerenziano und ſtarb am 12. Dezember 1562 im feſten Glauben an „Jeſum Chriſtum, den der Vater als einzigen Heiland den Menſchen gegeben hat". Joſias Simler, ſein Nachfolger, hielt ihm die akademiſche Gedächtnisrede (Oratio ſ. o.), andere Freunde ſchrieben ſein Lob in lateiniſchen Verſen nieder, eine ſilberne Denkmünze mit ſeinem Bilde wurde geprägt; ſeine einzige Tochter, erſt an einen Italiener verheiratet, wurde ſpäter Pfarrfrau in Thalwil. Seine Kommentare zu den Büchern Samuelis und der Könige, ſowie zu einem Teile der Geneſis und den Klageliedern (ſ. o.) u. a. gaben die Freunde heraus — ſein bedeutendſtes litterariſches Denkmal bleiben die von Maſſon (in London 1575, ſpäter noch mehrfach) gedruckten Loci communes, umfaſſende Auszüge und ganze Schriften enthaltend. **Benrath.**

**Veronica** ſ. d. A. Chriſtusbilder Bd IV S. 71, 8. Zur Litteratur iſt nachzutragen: v. Dobſchütz, Chriſtusbilder. Unterſuchungen zur chr. Legende, Leipzig 1899; C. G. N. de Vooys, De middelnederlandse Legenden over Pilatus, Veronica en Judas. Tijdschr. v. Nederl. Taal- en Letterk. XX, 1901; de Waal, Die antiken Reliquiare der Peterskirche, RQS VII 1893 S. 253; L. Cuſt u. v. Dobſchütz, The Likeness of Christ in The Burlington Magazine, 1904 Sept.

**Verſöhnung.** — J. Chr. K. v. Hofmann, Der Schriftbeweis, 2. A. 1857—60 und Schutzſchriften für eine neue Weiſe, alte Wahrheit zu lehren I—IV, 1856—59, dazu C. Weizſäcker, JdTh 1858; A. Ritſchl, Die chr. Lehre von der Rechtfertigung u. Verſöhnung, 3. A. 1888/89; G. Kreibig, Die Verſöhnungslehre auf Grund des chr. Bewußtſeins, 1878; Th. Häring, Zum Begriff d. Sühne, ThStK 1888 und Zur Verſöhnungslehre, 1893; M. Kähler, Die Verſöhnung durch Chriſtus, 2. A. 1907 und Dogmatiſche Zeitfragen II, 1899; G. A. Fr. Ecklin, Der Heilswert des Todes Jeſu, 1888 und Erlöſung und Verſöhnung, 1903; K. W. Ziegler, Die Ver-

söhnung mit Gott, 1902; O. Kirn, Die Versöhnung durch Christus, 1902; O. Benson, Die Lehre von der Versöhnung, 1904; P. Mezger, Das Kreuz Christi und das moderne Denken, 1907. — Franz Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrief, 1857, Anhang; A. Ritschl, De ira Dei, 1859; F. Weber, Vom Zorne Gottes, 1862; E. Riehm, Der Begriff der Sühne im AT, 1877; A. Schmoller, Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opferthora, ThStK 1891; C. v. Orelli, Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentlichen Versöhnungslehre, ZkWL 1884; J. Herrmann, Die Idee der Sühne im AT, 1905; E. Kühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, 1890; A. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895; G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu, 1901. — F. Chr. Baur, Die chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1838; G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern, 1905; J. Gottschick, Augustins Anschauung von den Erlöserwirkungen Christi, ZThK 1901 und Studien zur Versöhnungslehre des MA., ZKG XXII—XXIV; O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, 1901; H. Cremer, Die Wurzeln des Anselmschen Satisfaktionsbegriffs, ThStK 1880; Der germanische Satisfaktionsbegriff in der Versöhnungslehre, ebd. 1893; H. Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Werk Christi, ThStK 1894; A. Krauß, Das Mittleramt nach dem Schema des munus triplex, JdTh Bd 17; über Luthers Versöhnungslehre: J. Köstlin 2. A. 1901, Th. Harnack 1862/86 und Gottschick, Propter Christum, ZThK 1897. — Die ältere Litteratur findet sich bei Baur u. Ritschl verzeichnet. Außerdem die dogmatischen Darstellungen von Schleiermacher, K. J. Nitzsch, Thomasius, Philippi, J. T. Beck, W. Fr. Geß, J. A. Dorner, Frank, Luthardt, J. Kaftan, Th. Häring, die biblisch-theologischen von Oehler, H. Schultz, Dillmann, Marti, Stade, B. Weiß, Holtzmann, Beyschlag, die dogmengeschichtlichen von A. Harnack, Loofs, R. Seeberg.

1. Unter den Begriffen, welche die Aufhebung der Sünde bezeichnen, hat Versöhnung einen engeren Spielraum als Erlösung. Während die letztere ebenso das Verschwinden der aus der Sünde folgenden Übel wie das der gottwidrigen Willensrichtung selbst und der mit ihr verbundenen Schuld ausdrücken kann, wird Versöhnung nur von der Wegnahme der an der Sünde haftenden Schuld gebraucht. Dieser Verselbstständigung des Schuldmoments liegt die Erkenntnis zu Grund, daß die Gestaltung des persönlichen Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott die eigentliche Lebensfrage der Religion bildet. Nicht alle höheren Religionen, die sich durch die beherrschende Stellung der Erlösung in ihrem Ideenkreis als Erlösungsreligionen charakterisieren (vgl. A. Erlösung, Bd V S. 461 f.), teilen diese Erkenntnis. Sie entsteht nur da, wo die Sünde, von aller bloß physischen Unreinheit und natürlichen Unvollkommenheit unterschieden, als Willensgegensatz gegen Gott gefaßt und Gott selbst als die persönliche Autorität gedacht wird, die das sittliche Gesetz giebt und wahrt. Dann entsteht notwendig die Aufgabe, auch die Erlösung an einer ethischen Norm zu orientieren, also das religiöse Verlangen nach der schützenden Huld der Gottheit mit der Geltung einer sittlichen Ordnung auseinanderzusetzen, die in der Richtung des göttlichen Willens begründet ist. Diese maßgebende Stelle hat der Gedanke der Versöhnung nur in der christlichen Religion; aber er gewinnt sie in steigendem Maße auch schon in ihrer israelitischen, speziell prophetischen Vorstufe, worin die geschichtliche Kontinuität der beiden biblischen Religionsstufen am deutlichsten hervortritt. Beide erkennen das tiefste religiöse Problem in der Frage, wie trotz der in ihrer umfassenden Wirklichkeit anerkannten und als willensmäßiger Widerspruch gegen Gott gewerteten Sünde die beseligende Gemeinschaft mit Gott möglich ist, und sie sehen in seiner Lösung durch Gottes offenbarende That den höchsten Erweis seiner Liebe. In dem Versöhnungsgedanken begegnen sich so die Sehnsucht des nach Gott verlangenden Herzens und der Ernst des Gewissens, dem Gottes Gegensatz gegen die Sünde mit schmerzlicher Klarheit bewußt ist. An der Möglichkeit und Wirklichkeit der Versöhnung hängt darum hier die Möglichkeit und Wirklichkeit der Erlösung überhaupt. Giebt es eine mit der sittlichen Ordnung zusammenstimmende Aufhebung der Schuld, eine Vergebung der Sünden, die wirklich als That des heiligen Gottes feststeht, so ist auch zur Aufhebung der den Willen knechtenden Sündenmacht und des lebenbedrohenden Übels durch die göttliche Liebe der Weg gebahnt. Daraus erhellt, wie sehr gerade im Versöhnungsglauben die Eigentümlichkeit des Christentums sich ausprägt. In ihm findet die christliche Auffassung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit, von Gottes Wesen und Christi Wirken, von der Bedeutung der Sünde und dem Wert der Gnade ihren bestimmten Ausdruck wie ihren festen Halt.

Auch in anderen Religionen spielen die Begriffe Versöhnung und sühnen eine Rolle; aber ihr Sinn ist ein charakteristisch verschiedener. Sofern die Gottheit immer gewisse Forderungen mindestens kultischer Art an ihre Verehrer stellt, ist mit der Möglichkeit ihrer absichtlichen oder unabsichtlichen Verletzung zu rechnen, welche die Ungunst der Gott-

heit hervorruft und in der Verſagung von Wohlthaten oder Verhängung von Plagen ſpürbar wird. Solche Verfehlungen gilt es dann zu ſühnen d. h. durch ein beſtimmt vorgeſchriebenes kultiſch-techniſches, vielfach recht mechaniſches Verfahren (Zauberſprüche, Reinigungen, Opfer) zu beſeitigen oder auszugleichen. Aus der auf das widrige Vorkommnis ſelbſt bezogenen Sühnung folgt dann die Verſöhnung der Gottheit, die Umwandlung ihrer Ungunſt in neue Gunſt, deren Wert namentlich in der Wegnahme ihrer Plagen und der Wiederaufnahme ihres Wohlthuns erblickt wird. Sühnung und Verſöhnung ſind hier menſchliche Veranſtaltungen, zu denen ſich die Gottheit paſſiv, jedenfalls rezeptiv verhält. Wo man die Gottheit ſelbſt um Sühnung angeht (ſo Agni in der indiſchen Religion — Oldenberg, Relig. des Veda 291 — oder Apollo in der griechiſchen — Chantepie de la Sauſſaye II³, 381 —), hängt dies damit zuſammen, daß ſie als reinigende Naturmacht oder als höchſte prieſterliche Inſtanz gedacht iſt. Im Unterſchied davon führt ſchon das AT die ſühnende Wirkung des Opfers auf göttliche Stiftung zurück Le 17, 11 und das NT weiß nur von einer Verſöhnung, die Gott ſelbſt aus freien Stücken vollzieht und darreicht 2 Ko 5, 19. Eine weitere Differenz liegt darin, daß auf heidniſchem Boden eine Verſöhnung nur von Fall zu Fall notwendig wird, wenn beſondere, das menſchliche Wohl beeinträchtigende Erfahrungen auf eine Ungnade der Gottheit hindeuten, während ſie nach chriſtlicher Auffaſſung die unerläßliche und beſtändige Grundlage alles wahren, den Hemmungen der Welt entnommenen Lebens bildet. Darum findet hier das religiöſe Verlangen auch nur in einer alle Beziehungen und Momente des menſchlichen Daſeins umfaſſenden Verſöhnung Ruhe. Endlich gilt ſchon dem AT keine bloß mechaniſch-kultiſche Leiſtung als hinreichend, um ſchwerere Verſchuldungen auszugleichen. Das NT vollendet dieſe Verinnerlichung des Verſöhnungsgedankens, indem es nur das ſittlich vollkommene Thun und Leiden des ſündloſen Gottesſohnes als wirkliche Sühne gelten und nur den reuevollen Glauben an ihrer Geltung Anteil gewinnen läßt.

Die Worte Verſöhnung und verſöhnen vereinigen in unſerer deutſchen Bibel die Bedeutungen von *ἱλάσκεσθαι*, eine Verfehlung unwirkſam machen bezw. Verzeihung für ſie auswirken und *καταλλάσσειν*, entzweite Parteien vereinigen, entfremdete Perſonen in den Friedensſtand verſetzen (vgl. Kähler, Dogm. Zeitfragen II, 3ff.). Beide Vorſtellungen ſind inſofern verſchieden orientiert, als *ἱλάσκεσθαι* auf geſchehene Verfehlungen geht und Sache des menſchlichen Prieſters iſt, wenn ſchon auf Grund und im Rahmen einer göttlichen Ordnung, während bei *καταλλάσσειν* Gott immer das handelnde Subjekt iſt, niemals das Objekt, auf das gewirkt wird. Daraus darf man nicht folgern, daß die Verſöhnung im Sinn des NT bloß Umſtimmung der ſündigen Menſchen ſei. Die Notwendigkeit einer geordneten Ausgleichung der Sünde für Gottes Urteil wird ſchon dadurch im Bewußtſein erhalten, daß es auf *ἱλασμός* abzielende Handlungen giebt, an die der Erfolg der *καταλλαγή* geknüpft iſt (vgl. Rö 3, 25; 1 Jo 4, 10). Offenbar aber liegt das unterſcheidende Neue der chriſtlichen Anſchauung nicht darin, daß es ſühnende Akte für begangene Verfehlungen giebt — in dieſer Beziehung wird es nur darauf ankommen, an welche Bedingungen man dort und hier die göttliche Verzeihung geknüpft denkt — ſondern darin, daß es eine Selbſtbewegung der Gottheit giebt, die darauf abzielt, das geſtörte Verhältnis wiederherzuſtellen.

Etymologiſch ſcheint ſühnen — ahd. ſuonen, mhd. ſüenen —, wovon verſöhnen herſtammt, ſo viel wie herſtellen, ausgleichen, ſei es durch gerichtlichen Spruch, ſei es durch friedliche Einigung über einen entſprechenden Erſatz zu bedeuten (ſ. die WBB. von Heyne und Kluge).

2. Der Glaube des altteſtamentlichen Frommen, daß es für den Sünder einen Weg zur Verſöhnung mit Gott giebt, wurzelt in der Grundüberzeugung der israelitiſchen Religion, wonach das Verhältnis Gottes zu ſeinem Volk auf erbarmender Liebe beruht. Aus Liebe hat Jahwe Israel erwählt Ho 11, 1, ohne daß deſſen Vorzüge dabei ins Gewicht gefallen wären Dt 7, 7f.; 9, 4f. In Liebe bleibt er ihm darum auch zugethan Jeſ 49, 15f., denn er iſt „barmherzig, gnädig, langſam zum Zorn und reich an Huld und Treue" Ex 34, 6f. Mit derſelben Souveränität, mit der er den Bund geſchloſſen hat, hält er ihn aufrecht. Wenn er vergiebt, thut er es „um ſeinetwillen" Jeſ 43, 25, aus freier eigener Bewegung. Es giebt darum hier keine Gott abgerungene Verſöhnung; ſie kann nur das freie Geſchenk ſeines Erbarmens ſein. Darauf gründet ſich ebenſo die Demut wie die Zuverſicht des altteſtamentlichen Heilsglaubens. Und da ſich dieſer Charakterzug des israelitiſchen Gottesbegriffs in dem Beſtand und der Feſtigkeit des Bundesverhältniſſes ausprägt, kann auch ſtatt Gottes Erbarmen die Thatſache des Bundes als Gewähr ſeiner Bereitſchaft zur Vergebung genannt werden Pſ 106, 45; Mi 7, 20. Iſt aber Israels

Verbindung mit Jahwe kein Naturverhältnis, sondern eine Stiftung seines Gottes, so bestimmt derselbe Wille, der den Bund aufgerichtet hat, auch seine Ordnungen. Diese können nur sittliche Ordnungen sein. Denn Jahwes Grundeigenschaft, die Heiligkeit, ist, wenn auch nicht von Anfang an, so jedenfalls in prophetischer Zeit wesentlich als sittliche Erhabenheit gedacht, die das Böse abwehrt und vernichtet (vgl. A. Heiligkeit Bd VII S. 571 f.). Jahwe duldet darum keinen Frevel in seiner Nähe Ps 15. Ein sündiges Volk kann nur so lange im Bundesverhältnis mit ihm stehen, als sein Eifer rege bleibt, sittliche Greuel aus seiner Mitte zu entfernen und die ihm durch Gottes Erwählung aufgegebene Heiligkeit d. h. sittliche Gleichartigkeit mit Gott zu verwirklichen. Ist darum Gott vermöge seiner Barmherzigkeit zur Vergebung bereit, so kann diese doch nur im Einklang mit seiner Heiligkeit erfolgen und jede Art von Sühne muß dieser sittlichen Bedingtheit der göttlichen Huld genügen. Gegen absichtliche und grundsätzliche Mißachtung der Bundespflicht reagiert Gottes Heiligkeit als Zorn, Le 10, 1 ff.; Nu 11, 1; c. 16; 21, 5 ff., der sich auch gegen die Gemeinde wendet, wenn diese sich durch schlaffe Nachsicht mit dem Schuldigen seines Frevels teilhaftig macht Jos c. 7. Wie anderwärts so wird auch in Israel die Vorstellung vom Zorn Gottes zunächst durch auffallende Strafgerichte erregt. Allein mit der Vertiefung des Sündenbewußtseins erweitert und verfeinert sich die Vorstellung. Der Gebrauch des Worts in den Psalmen z. B. 6, 1—8; 38, 2—15; 102, 10 f. läßt erkennen, daß zuletzt jede unvergebene Schuld als Gegenstand des göttlichen Zorns gilt. Diesem Thatbestand wird Ritschls Theorie (Rechtfertigung und Versöhnung II, 130 ff.) von dem allmählichen Verschwinden der Zorneserfahrung aus dem aktuellen Bewußtsein der Heilsgemeinde und von der ausschließlichen Verknüpfung des Zorns mit dem Endgericht nicht gerecht. Dagegen muß anerkannt werden, daß den Propheten und Psalmsängern Jahwes Zorn nicht als eine ihn beherrschende Gesinnung gilt, die seine Liebe aufzuheben vermöchte, sondern als eine je und je zu menschlicher Erfahrung kommende Bethätigung seiner Heiligkeit. Darum liegt auch im Zorn Gottes keine Schranke der Verzeihung, die nicht in seiner Heiligkeit schon enthalten wäre. Bezeichnet die Heiligkeit die sittliche Vollkommenheit Gottes nach ihrem prinzipiellen Wesen und darum auch in ihrem scharfen Gegensatz gegen das menschliche Verhalten, so drückt die Gerechtigkeit ihre mit menschlichem Thun vergleichbare Erscheinung in Gottes Herrscherwalten aus. Sie ist die sich selbst gleiche Normgemäßheit und unbedingte Sachgemäßheit des göttlichen Regiments. Vor einer Beschränkung des Begriffs auf die Handhabung der Strafe muß uns schon die Erinnerung warnen, daß der Orient und das Altertum überhaupt keine abstrakte Scheidung von richtender und verwaltender Thätigkeit kennt. So hat auch Gottes Gerechtigkeit ihre Norm an dem Gesamtinhalt seines Willens, an der Heiligkeit wie an der erbarmenden Liebe. Dem entsprechend erscheint sie ebenso strafend in seinem Gericht über die Schuldigen Jes 5, 16; 10, 22 f.; 28, 17; Ps 7, 12, wie heilschaffend in seiner Rettung der Unterdrückten Ps 7, 9—11; 9, 5 ff.; 76, 10 und in der Förderung der ihm vertrauenden Frommen Ps 31, 2; 71, 2. 15 f.; 103, 17 f.; 116, 5. Deshalb steht Gottes Gerechtigkeit, weit entfernt die Vergebung zu hindern, die in Reue bei ihm gesucht wird, in einer sehr nahen Beziehung zu dem Heil, das Israel von ihm erhofft. Obwohl wir nun nicht erwarten dürfen, daß die beiden in der alttestamentlichen Gottesidee enthaltenen Bestimmungen der verzeihenden Liebe und der die Sünde abwehrenden Heiligkeit von Anfang an auf allen Punkten sich vereinigen, so streben sie doch zusammen und in der prophetischen Zeit werden sie so verknüpft, daß die Gnade die beherrschende Stellung gewinnt, während die Heiligkeit, ohne jene äußerlich zu beschränken, Maß und Form der göttlichen Sündenvergebung bestimmt, also die „Schutzwehr der Liebe", richtiger noch ihre immanente sittliche Ordnung ist. Dies tritt namentlich in der Heilspredigt Deutero-Jesajas hervor, die Gottes Gnade zugleich als die Macht sittlicher Erneuerung verkündigt.

Wie fast alle Religionen, so kennt auch die israelitische eine Sühnung menschlicher Verfehlungen durch Opfer. Besonders verbindet sich diese Wirkung mit den blutigen Opfern. Über den ursprünglichen Sinn dieser religiösen Handlung und die mannigfachen Abwandlungen ihrer Bedeutung erlaubt der heutige Stand der religionsgeschichtlichen Forschung kaum ein Urteil. Was die letztere bisher gezeigt hat, ist vor allem, daß schwerlich einer der speziellen Gesichtspunkte, durch die man das Rätsel zu lösen versucht hat, zu seiner vollen Aufhellung zureicht. Ältere, stark sinnliche Vorstellungen verschmelzen mit jüngeren, geistigeren zu einem schwer analysierbaren Ganzen. Das sühnende Opfer speziell ist weder bloß Huldigungsgeschenk, noch aus der Herstellung einer Blutsgemeinschaft mit der Gottheit zu erklären. Eher dürften Vorstellungen von Beschwörung oder

von Beſchwichtigung der Gottheit durch eine geheimnisvoll-ſchaurige Gabe im Hintergrund ſtehen (vgl. W. Wundt, Völkerpſychologie II, 2 S. 334—342). Auch die Annahme, daß beim Sühnopfer eine Subſtitution des Tiers für den der Strafe der Gottheit verfallenen Menſchen ſtattfinde, iſt für eine frühe Periode kaum auszuſchließen (vgl. A. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 2. A., S. 368 und J. Herrmann, Idee der Sühne 102). Ob der letztere Gedanke dem israelitiſchen Bewußtſein in bibliſcher Zeit noch deutlich geweſen iſt, macht freilich das rituelle Verfahren zweifelhaft; für die herrſchende religiöſe Vorſtellung iſt das Opfer kein Strafgericht, ſondern das Mittel zur Abwendung eines ſolchen. Auch die Grundbedeutung des Wortes כִּפֶּר, das die wiederherſtellende Wirkung des Opfers bezeichnet (bedecken oder abwiſchen?), ſteht keineswegs ſo feſt, daß aus ihr ſichere Schlüſſe zu ziehen wären. Für das religiöſe Problem der Verſöhnung auf dem Boden der israelitiſchen Religion ſind aber die Fragen nach der Bedeutung des kultiſchen Opfers nur von untergeordnetem Belang. Das Opfer hat hier einen beſtimmt begrenzten Spielraum. Einmal weil es, wie ſchon bemerkt, nicht dazu dient, die göttliche Gnade hervorzurufen, vielmehr von dieſer geſtiftet iſt. Sodann weil es Opferſühne nur für untergeordnete Verfehlungen giebt, denen das Merkmal der Auflehnung wider Jahwe fehlt Nu 15, 30; 1 Sa 3, 14. Endlich weil für die prophetiſche Anſchauung das Opferweſen hinter die Forderungen des ſittlichen Gehorſams zurücktritt Jer 7, 21 ff.; Jeſ 1, 17; Ho 6, 6. Darum findet auch Gottes verzeihendes Erbarmen da, wo der Wirkungsbereich des Opfers aufhört, keineswegs eine Grenze. Auch bei ſchweren Verſchuldungen, die kein Opfer ausgleichen könnte, läßt er Verzeihung eintreten auf eine That ſittlichen Eifers Nu 25, 13, oder auf die Fürbitte eines treuen Knechtes hin Ex 32, 30 ff. oder im Blick auf die frommen Väter oder Glieder des Volks Le 26, 42; Dt 9, 27; 1 Kg 11, 12 f. 32; 15, 4 f.; 2 Kg 8, 19; 19, 34. Dieſer Gedanke findet ſeinen krönenden Abſchluß in der Weisſagung vom leidenden Gottesknecht Jeſ 53. Sein ſchuldloſes und geduldiges Leiden und Sterben ſchafft dem Volk Sühne und eröffnet ihm eine neue Zukunft des Heils. Hier iſt — gleichviel wie man den Knecht Jahwes deuten mag — an die Stelle der kultiſchen Sühne eine ethiſche getreten, die nicht im Leiden als ſolchem liegt, ſondern durch die religiöſe Kraft und ſittliche Treue bedingt iſt, in der es getragen wird. Sofern nun aber dieſe Motive der göttlichen Vergebung, insbeſondere der Bund mit Israel fortwirkend zu denken ſind, giebt es auch eine Verzeihung der Schuld ohne beſondere ſühnende Handlungen, wo man in Bedrängnis und Trauer Dt 4, 29 ff.; Jer 3, 21 f., in Erkenntnis der Schuld Jer 14, 20, mit zerknirſchtem Herzen Pſ 51, 19; Jeſ 57, 15, in demütigem Vertrauen Ho 6, 1; Jeſ 63, 16 zu Gott ſeine Zuflucht nimmt und ernſtlich auf ſeine Wege umkehren will Ez 18, 31; 33, 11. Dieſe Umkehr gilt aber der Prophetie nicht als eine menſchliche Leiſtung, ſondern als eine Frucht der Erziehung Gottes und ſeines Geiſtes Jer 31, 18; Ez 11, 19 f.; 36, 26 f.

3. Die prophetiſchen Gedanken über des Menſchen Schuld und das Erbarmen des heiligen Gottes wirken auch im NT fort. Das Neue iſt, daß nun die Gewißheit der göttlichen Bundesgnade eine zugleich umfaſſendere und feſtere Grundlage in Chriſtus und ſeinem Heilstode empfängt. Die Gedankengänge, in denen ſich dieſe Gewißheit ausprägt, folgen in weitgehendem Maß den Spuren des AT Bundſchließung und Opfer, die Vertretung der Ungerechten durch den Gott wohlgefälligen Gerechten, der ſühnende Wert unſchuldigen Leidens, all das kehrt in Anwendung auf Chriſti Heilswerk wieder. Man hat es nun freilich auffallend gefunden, daß in den ſynoptiſchen Evangelien nur zwei Worte Jeſu über die verſöhnende Kraft ſeines Todes überliefert ſind, von denen das eine dieſen als Löſegeld bezeichnet, durch das die Vielen ſchuld- und ſtraffrei werden Mc 10, 45, das andere ihn als Opfergabe zum Zweck einer neuen Bundesſchließung deutet Mt 26, 28 (in Anlehnung an das Bundesopfer Ex 24, 3—11). Beide Ausſagen laſſen der genaueren Auslegung einen weiten Spielraum. Klar iſt jedoch, daß das *λύτρον* nicht zunächſt ſittliche Erneuerung, ſondern Schuldbefreiung wirkt, alſo Sünde gutmacht und Ungnade abwendet, und daß Jeſu Tod als das Gemeinſchaft mit Gott erſchließende und verbürgende Opfer den Wirkungskreis der kultiſchen Opfer weit überſchreitet. Dem Wort vom Löſegeld liegt ohne Zweifel der Gedankenkreis von Jeſ 53 zu Grunde, was ſchon aus der weitgehenden Entſprechung der leitenden Begriffe *λύτρον* = אָשָׁם, *ἀντὶ πολλῶν* = חֵטְא רַבִּים נָשָׂא hervorgeht. Der Grund, der Jeſu Dienen bis zum Tode dieſe Wirkung giebt, wird mehr angedeutet als ausgeſprochen. Er kann aber im Einklang mit Jeſu ſonſtiger Verkündigung nur darin geſucht werden, daß ſeine Treue bis in den Tod die ſittliche Bedingung erfüllt, unter der Gottes allezeit bereite verzeihende Gnade an den „Vielen“ wirkſam werden kann. Die ſcheinbare Iſolierung dieſer Stellen, die zu Bedenken gegen ihre Echtheit

Anlaß gegeben hat (F. Chr. Baur), verschwindet, wenn man sich deutlich macht, daß auch die sonstige Verkündigung Jesu sein messianisches Auftreten als den Anbruch einer Heilszeit Lc 4, 21; Mt 11, 5 f. 25 ff.; 13, 16 f. und die Bürgschaft einer nahen göttlichen Rettungsthat Mt 5, 4 ff.; 16, 27 f.; Lc 18, 7 f. bezeichnet. Diese rettende Erweisung der göttlichen Liebe, die mit seinem Wirken begonnen hat, erreicht ihre vollendende Spitze in dem neuen Bund, den sein Tod besiegelt. Am wenigsten darf man aus dem Gleichnis vom verlorenen Sohn Lc 15 die Entbehrlichkeit einer Sühne folgern. Es spricht nur von dem letzten Grund der Verzeihung, der Vaterliebe Gottes, ohne den Weg ihrer geschichtlichen Vermittelung mit beschreiben zu wollen. Und kein Israelit wußte es anders, als daß Gottes Verzeihung den Bestand seiner Bundesgnade voraussetze, die hinfällig werden müsse, wenn Gottes Heiligkeit mißachtet werde.

Das übrige NT bezeugt übereinstimmend, daß es Vergebung der Sünde und wahrhafte Gemeinschaft mit Gott nur durch Vermittelung Christi für uns giebt. Die einzelnen Lehrbegriffe unterscheiden sich aber darin, daß Paulus diese Heilswirkung ausschließlich an Christi Tod knüpft, der aber in dieser Hinsicht von der Auferstehung nicht getrennt werden kann Rö 4, 25, während bei Johannes Jesu Person als solche das Heil verbürgt 1 Jo 2, 2, ohne daß freilich ein besonderes Moment seines Todes für die Heilsvermittlung bei ihm fehlte Jo 6, 51; 12, 24. Der Hebräerbrief läßt das Mittleramt Christi, zu dem sein Opfertod wesentlich gehört 9, 15 ff., erst mit seinem Eingang in das himmlische Heiligtum zum Abschluß kommen 9, 24. Darüber wie Christi Tod das Heil beschafft hat, finden sich bei den neutestamentlichen Schriftstellern im wesentlichen 5 Vorstellungen, die sich freilich nicht immer bestimmt gegeneinander abgrenzen lassen. 1. Sie folgen der Analogie des Opfers 1 Pt 1, 2; Hbr. 9, 14. 26; 10, 10; 1 Jo 1, 7; Apk 5, 12; 7, 14. Dabei wird dessen sündentilgende Wirkung nicht erklärt, sondern vorausgesetzt, weshalb wir den betreffenden Stellen auch wesentlich nur die Aussage des Erfolgs entnehmen können. Paulus verwendet die Opfervorstellung nur gelegentlich 1 Ko 5, 7; Eph 5, 2 und ohne sie lehrhaft zu betonen, wofern man nicht ἱλαστήριον Rö 3, 25 als Sühnopfer versteht, wogegen manches spricht. 2. Christi Tod wird als die Erfüllung der gesetzlichen Strafforderung aufgefaßt, die dem Walten der Gnade im Wege stand. Das ist unverkennbar Ga 3, 13 der Fall. Man vergißt aber den Rahmen, in dem diese Stelle sich findet, wenn man sie zur Norm aller andern paulinischen Erklärungen erhebt. Sie gehört einer Argumentation gegen die fortdauernde Gültigkeit des alttestamentlichen Gesetzes für die Christengemeinde an. Und der paulinische Gedanke von der bloß zeitweiligen Geltung des Gesetzes Ga 3, 19; Rö 5, 20 muß uns davon abhalten, die in Jesu Tod befriedigte Gesetzesvorschrift mit der unverbrüchlichen sittlichen Norm des göttlichen Handelns zu identifizieren. 3. Jesu Tod ist als sittliche That von unvergleichlicher Reinheit und Größe geeignet, die Sünde des Menschengeschlechts gutzumachen und die zerrissene Gemeinschaft mit Gott wiederherzustellen Rö 5, 19; Phi 2, 8; 1 Pt 2, 22; Hbr 7, 28; Jo 10, 17. Dies entspricht der alttestamentlichen Anschauung, daß der Fortbestand des Bundes Gottes mit seinem Volk durch den Gehorsam seiner treuen Knechte ermöglicht werde. Überboten wird diese aber dadurch, daß es hier der eigene Sohn (Rö 8, 32) ist, dessen fehllose Vollkommenheit und lückenlose Treue den von ihm mit Erbarmen umfaßten Sündern zu gute kommt. Dabei kann (wie in Mc 10, 45) der Tod als Höhepunkt des sittlichen Gehorsams mit dessen vorausgehender Bethätigung zusammengefaßt werden; es kann aber auch 4. der Tod Christi unter den besonderen Gesichtspunkt gestellt werden, daß er als williges Leiden des Schuldlosen das Verderben zum Stillstand bringt und so die Schuldigen rettet. Diese Anschauung vom Sündetragen des Gerechten, die in Jes 53 ihr Vorbild hat, ist sicher nicht im Rechtsleben zu Hause. Viel eher verbinden sich in ihr uralte religiöse Vorstellungen von der sühnenden Kraft unschuldigen Bluts mit jüngeren ethischen Gedanken über die Kraft heiligen Leidens, Gottes Erbarmen auf sich zu ziehen und menschliche Gewissen zu erschüttern. Im NT begegnet sie uns namentlich 1 Pt 2, 22 f.; Jo 1, 29; wahrscheinlich liegt sie aber auch da zu Grunde, wo Jesu Tod als Lösegeld oder Kaufpreis bezeichnet wird Ga 1, 4; 1 Ko 6, 20; 7, 22. 5. Noch tiefer greift ein anderer Gedankengang, den namentlich Paulus ausspricht. Christus ist von Gott zum Anfänger einer neuen Menschheit bestimmt, der zweite Adam. Indem er, dem göttlichen Auftrag gehorsam, von der Feindschaft der gottwidrigen Welt den Tod erleidet und durch Gottes Macht auferweckt wird, zieht er die Menschheit, die sich durch ihn bestimmen läßt, in die gleiche Erfahrung hinein. In diesen großen Thatsachen seines Mittleramtes ist die Umkehr der Menschheit aus einem Leben wider Gott zu einem Leben für Gott nicht nur abgebildet, sondern angebahnt und gewährleistet. Darum ist sein Tod ihr Tod und seine Auferstehung ihre

Verſetzung in ein neues Daſein: 2 Ko 5, 14 ff.; Rö 5, 12 ff.; 6, 3—10; Ga 2, 19 f. und in beſonderer Anwendung auf die Beſeitigung des Gegenſatzes von Juden und Heiden Eph 2, 14 ff. Das Unterſcheidende dieſer Gedankenreihe gegenüber allen früheren liegt darin, daß ſie nicht in beſonderen altteſtamentlichen Vorausſetzungen, ſondern ganz in der Anſchauung der geſchichtlichen Offenbarung und in der chriſtlichen Glaubenserfahrung wurzelt. Auch ſie bedarf aber der Ergänzung durch den johanneiſchen Gedanken, daß der Menſchheit neues Leben nur durch den Tod und die Auferſtehung deſſen kommen konnte, der von Anfang an das Leben in ſich trug und ſich darum mit immer wachſender Deutlichkeit als der Bürge der Gnadengegenwart Gottes offenbaren konnte. Dieſe mannigfach verſchiedenen Weiſen, den Tod Chriſti auszulegen, treffen aber zuletzt doch in einem gemeinſamen Gedanken zuſammen, daß nämlich die vergebende Gnade Gottes eine heilige Ordnung in ſich trägt, die bald mehr äußerlich, kultiſch und geſetzlich, bald mehr innerlich, ethiſch und religiös verſtanden wird. Immer behält ſie etwas Geheimnisvolles, das menſchliche Gedanken nur annähernd enträtſeln. Am wenigſten kann dies einer juriſtiſchen Deutung gelingen. Auch ſchon der Gedanke der Stellvertretung, den manche Stellen zweifellos an die Hand geben 2 Ko 5, 15; 1 Pt 3, 18 iſt zu mechaniſch für den Tauſch der Liebe, um den es ſich handelt, und für den weisheitsvollen Weg Gottes, der freieſte Liebesthat und erziehenden Ernſt verbindet. Eine Verſöhnung aber, der dieſes Moment heiliger Ordnung fehlte, wäre mit dem Gottesbegriff der bibliſchen Religion wie mit ihrem Urteil über die Sünde unverträglich.

Nur Paulus verwendet für den Erfolg des ſühnenden Eintretens Chriſti den zuſammenfaſſenden Begriff der Verſöhnung, *καταλλαγή* Rö 5, 10 f.; 11, 15; 2 Ko 5, 18—20. An ſeinen Sprachgebrauch hat ſich darum auch vorzugsweiſe die Erörterung über den Sinn dieſes Begriffs in der bibliſchen Religion angeſchloſſen. Offenbar verſteht er darunter die Einigung getrennter Parteien (1 Ko 7, 11), die Herſtellung eines bleibenden Friedensbundes zwiſchen Gott und Menſch. Dabei wahrt er durchaus Gott die Initiative, indem er mit dem Verbum *καταλλάσσειν* immer Gott als Subjekt, den Menſchen als Objekt verbindet. Gottes zum Verzeihen bereiter Liebeswille iſt ihm Vorausſetzung, nicht erſt Erfolg der Verſöhnung. Daraus darf man aber nicht folgern, daß die letztere bei Paulus in einer Umſtimmung der Menſchen aufginge. Wenn er auch begreiflicherweiſe die aufzuhebende „Feindſchaft“, wo er genau redet, nur dem Menſchen zuſchreibt, Rö 8, 7; Kol 1, 21, ſo iſt doch ſeine Meinung die, daß auch auf Gottes Seite ein Hindernis der Gemeinſchaft zu überwinden war. Darum ſagt Rö 3, 25 f., daß es nur unter Erweiſung der göttlichen Gerechtigkeit zu einer Rechtfertigung des Sünders kommen konnte. Aber dieſe Gerechtigkeit iſt auch hier nicht an ſeiner Heiligkeit allein ſondern zugleich an ſeiner Gnade orientiert; nur unter dieſer Bedingung konnte der Ausgang ſittlich neuſchaffendes Heil ſein. In der Verſöhnung erſcheint Gottes Liebe Rö 5, 8 in unbedingter Einheit mit ſeiner die Sünde verurteilenden Heiligkeit Rö 8, 3, deren ſchöpferiſche Macht aber nicht auf die bloße Wahrung der geſetzlichen Ordnung eingeſchränkt werden darf. In dieſer Einheit von Liebe und Ernſt iſt Gottes Gnade erziehend, ſittlich fördernd Tit 2, 12 *χάρις παιδεύουσα*. Der Umfang des in Chriſtus geſchloſſenen Friedensbundes erſtreckt ſich der göttlichen Abſicht nach auf das ganze Menſchengeſchlecht 2 Ko 5, 15. Aber nur die Glaubenden treten wirklich in ihn ein Rö 3, 25, da er an die Zugehörigkeit zu Chriſtus gebunden iſt 2 Ko 5, 21. Die Verſöhnung iſt objektiv, ſofern ſie in Chriſtus geſchichtlich vollzogen iſt, und bedarf doch zugleich fortgehender ſubjektiver Verwirklichung in den Gliedern ſeiner Gemeinde 2 Ko 5, 20.

4. Von dieſen bibliſchen Gedanken iſt zunächſt überraſchend wenig im Bewußtſein der älteſten Kirche lebendig geblieben, ſoweit ſich dieſes in der Litteratur ſpiegelt. Beſonders im Morgenland tritt für lange Zeit der beſtimmte Gedanke der Verſöhnung hinter den allgemeineren der Erlöſung zurück. Dies iſt unverkennbar darin begründet, daß man in der Sünde mehr die Verderbensmacht als die Schuld erkennt und würdigt. Jeſus iſt darum auch nicht ſo ſehr der Befreier von Schuld als der Wiederherſteller des von der Sünde angerichteten Schadens. Seine Heilsbedeutung liegt mehr in ſeiner Menſchwerdung und Lehrwirkſamkeit als in ſeinem Kreuzestod. Juſtin läßt ſich zwar durch Ga 3, 13 daran erinnern, daß Chriſtus den Fluch aller auf ſich genommen habe (Dial. c. Tryph. 95); aber er weiß dieſem Gedanken keine betonte Stellung in ſeiner Geſamtanſchauung zu geben. Tieferen Einfluß üben die pauliniſchen Gedanken auf Irenäus. Bei ihm wird die Parallele von Adam und Chriſtus wieder lebendig; beide ſind Vertreter der geſamten Menſchheit und beſtimmen in entgegengeſetzter Weiſe ihre Art und ihr Los. Chriſtus bildet in ſeiner Perſon einen neuen heiligen Anfang der Menſchheit,

er macht durch ſeine Feſtigkeit in der Verſuchung den Ungehorſam Adams wieder gut und eröffnet ſo der abgeirrten Menſchheit aufs neue den Weg zur Vereinigung mit Gott und zu unvergänglichem Leben. Aber es iſt ſchwer zu ſagen, wie ſich in dieſer Rekapitulation phyſiſche Regeneration und Wandlung des religiöſen Verhältniſſes zu Gott zueinander verhalten. Die ſpätere griechiſche Theologie hat ſie weſentlich als höheren Naturvorgang verſtanden, der in der Menſchwerdung zum entſcheidenden Vollzug kommt. Die Gegenwart des Logos in der Menſchheit verzehrt alles Schlechte und ſchützt vor dem Verderben (Gregor von Nyſſa, Cyrill von Alexandrien). Dabei hatte man aber doch das Bedürfnis, für die auffallende Thatſache des Kreuzestodes, die in dieſer Erlöſungslehre ſo wenig Licht empfing, eine Erklärung zu geben. Sie fand man lange Zeit darin, daß man ihn als Befriedigung eines Anſpruchs des Teufels deutete. Marcion hatte zuerſt gemeint, der Gott der Güte habe die Freilaſſung der ſündigen Menſchen von dem Demiurgen, dem Vertreter der harten Rechtsordnung, nur durch dieſes Zugeſtändnis an ſein Geſetz erlangen können. In dieſer Anſchauung konnte darum etwas Beſtechendes liegen, weil ſie der Erinnerung entſprach, daß Jeſu Tod von den geſetzlichen Phariſäern ausging; ſie enthielt überdies, wenn auch in unklarer und widerſpruchsvoller Weiſe, die Ahnung, in Jeſu Tod habe eine Auseinanderſetzung mit einer von der Gnade zu unterſcheidenden Ordnung ſtattgefunden. Daraus erklärt ſich das Beſtreben, ſie unter möglichſter Tilgung ihres dualiſtiſchen Hintergrunds auf den Boden der Kirche zu verpflanzen. Irenäus thut dies, indem er ein eigentliches Recht des Teufels auf die Menſchen ablehnt, vielmehr in Gottes Rückſichtnahme auch auf dieſen ſchlecht begründeten Anſpruch eine beſondere Billigkeit ſieht (adv. haer. V, 1, 1) und aus Jeſu paſſiver Hingabe an die Gewalt der apostasia einen aktiven Kampf gegen ſie macht (V, 21, 3). Origenes iſt ihm darin gefolgt; Spätere wie Gregor von Nyſſa haben daraus einen Betrug des Teufels gemacht, der ſich außer ſtande ſah, den ſündloſen Gottesſohn feſtzuhalten. Das ſittlich Anſtößige ſucht er dadurch zu beſeitigen, daß er in dieſem göttlichen Betrug die gerechte Vergeltung für den teufliſchen Betrug ſieht, durch den die Menſchen um ihre Seligkeit gekommen waren.

Auch im Abendland verſchmähte man dieſe eigentümliche Lehre nicht; ſelbſt Auguſtin hat ſie in mannigfachen Formen ausgeführt (vgl. Scheel S. 298 ff.) und noch Anſelm muß ſich den Weg zur Entwickelung ſeiner eigenen Gedanken bahnen, indem er ihre Unmöglichkeit darlegt. Eine kirchlich anerkannte Theorie über den Sinn des Leidens Chriſti giebt es für die erſten chriſtlichen Jahrhunderte nicht. Gregor von Nazianz ſpricht dies direkt aus, indem er ſagt, man könne in der Deutung desſelben ohne Gefahr irren (Orat. 33). Es finden ſich wohl Anſätze zu einer Theorie, ohne daß dieſe jedoch konſequent und einheitlich durchgeführt würden. So verwendet Origenes den Opferbegriff, ohne ihn freilich näher zu erklären; Tertullian und Cyprian entwickeln im Anſchluß an die Anſchauung von der Buße juriſtiſche Gedanken. Wie gewiſſe freiwillige Leiſtungen für ſich angeſehen Verdienſte ſind, gegenüber begangenen Verfehlungen aber zu Satisfaktionen werden, ſo hat auch Chriſti Tod die Kraft, Gott für die Sünde der Menſchheit genugzuthun. Ambroſius und Hilarius folgen dieſer Spur, indem ſie in Chriſti Tod ein zu Gunſten der Menſchen und in Erfüllung einer göttlichen Forderung übernommenes freiwilliges Strafleiden ſehen.

Wie mannigfach die Gedankengänge ſich kreuzen, zeigt die intereſſante altkirchliche Parallele zu Anſelms Cur Deus homo, die Schrift des Athanaſius *Περὶ ἐνανθρωπήσεως λόγου*. Ihre Hauptgedanken ſind folgende: Nachdem durch die Sünde der Tod eine rechtmäßige Herrſchaft über die Menſchheit erlangt hat, giebt es nur dadurch eine Ausgleichung der göttlichen Wahrhaftigkeit, welche die Anerkennung dieſes Rechtszuſtands fordert, und ſeiner Ehre, welche die Vereitelung ſeines Schöpfungsplans nicht zugeben kann, daß der Tod ſeine Herrſchaft an dem Menſchenleib des Logos auswirkt. Dieſer hat vermöge des ihm einwohnenden Logos ſolchen Wert, daß er als *λύτρον*, *κατάλληλον*, *θύμα* für alle gelten kann. Damit iſt die Schuld aller bezahlt, der Fluch durch den Fluchtod des Kreuzes getilgt, der Tod ausgelöſcht. Auf den Tod des Erlöſers folgt notwendig ſeine Auferſtehung, denn der Leib, in welchem das Wort Wohnung gemacht hatte, konnte weder verweſen, noch durfte er im Grabe bleiben. Er ſollte vielmehr dazu dienen, die Gnade der Unſterblichkeit zu offenbaren. Dieſe Reflexionen kommen dem Gedanken der Verſöhnung nahe und doch erreichen ſie ihn nicht ganz, da auch hier nicht auf die Schuld der Nachdruck fällt. Nicht der Heiligkeit Gottes, ſondern dem Rechtsanſpruch des Todes geſchieht durch das Kreuz Genüge. So viel darum auch von der Zweckmäßigkeit des Todes Jeſu und ſeiner einzelnen Umſtände die Rede iſt, im ſtrengſten ethiſchen Sinn notwendig iſt dieſer Weg doch nicht. Athanaſius kann auch von der Erlöſung durch

Chriſti Lehrwirkſamkeit oder durch die metaphyſiſche Neuſchöpfung der Menſchheit reden, ohne daß in dieſen Gedankengängen der Kreuzestod eine notwendige Stelle hätte. Auch er ſteht auf dem Boden der herkömmlichen Erlöſungslehre, die auch für ſeine chriſtologiſchen Gedanken maßgebend iſt; die bibliſche Idee der Verſöhnung hat er nur geſtreift.

Auch Auguſtins Gedankenarbeit iſt für die Verſöhnungslehre nicht ſo fördernd geweſen, wie man, aus ſeiner Betonung des Gegenſatzes von Sünde und Gnade folgernd, erwarten möchte. Er hat zwar die Sünde insbeſondere im Rahmen der Bußlehre als Beleidigung Gottes gewürdigt und nicht ſelten dem Schuldgefühl wie dem Friedensverlangen des Menſchenherzens tiefen Ausdruck verliehen. Man kann auch aus ſeinen Äußerungen eine Reihe weiterführender Geſichtspunkte zuſammenſtellen, die auf eine ethiſche Heilslehre, wenn ſchon mit ſtark juriſtiſchem Einſchlag hindeuten. (Dies thut namentlich Gottſchick in ZThK 1901). Gottes Liebe iſt Grund des Verſöhnungswerks und braucht nicht erſt durch eine ſühnende Leiſtung hervorgerufen zu werden (in Joann. ev. 110, 6). Chriſtus iſt Mittler vermöge ſeiner menſchlichen Natur (Conf. X, 43). Als ſündloſer Menſch bringt er das ſühnende Opfer ſeines Todes, er bezahlt die Schuld, duldet ſtellvertretend die Strafe und befreit uns dadurch von Strafe und Schuld (Serm. 171, 3). Er ergänzt dieſe Leiſtung durch ſeinen aktiven Gehorſam und erſetzt damit unſeren Mangel (Contra Faust. 19, 7). In all dem iſt er das Haupt der Gemeinde, für die er handelt und leidet. Aber neben dieſen an die ſpätere Verſöhnungslehre Anſelms und der Reformatoren anklingenden Elementen ſtehen ganz andere, die ſie verdunkeln und durchkreuzen. Eine ſtrenge Durchführung der Beziehung des Todes Chriſti auf Gottes ſittliche Ordnung hindert ſchon die von Auguſtin feſtgehaltene Vorſtellung, daß dieſer Tod ein Löſegeld an den Teufel iſt (de trin. XIII, 15, 19). Er bezieht Gottes Zorn nicht auf die Schuld, ſondern nur auf die Strafe der Sünde (Enchir. 33, 10). Er grenzt Chriſti aktiven Gehorſam nicht gegen den Gedanken des Vorbilds ab. Er nimmt weiterhin auch die griechiſche Anſchauung auf, wonach ſchon die Menſchwerdung erlöſend iſt, was die Bedeutung der geſchichtlichen Leiſtung Chriſti mindeſtens einſchränkt. Und ſchließlich ſchwächt er das Gewicht der Verſöhnung überhaupt dadurch ab, daß er in der Sündenvergebung nur die Vorbereitung und den Anfang des Heils ſieht, während erſt die Mitteilung der Liebe recht mit Gott vereinigt (de fide et symb. 9, 19: non reconciliamur nisi per dilectionem). So iſt der Theologe Auguſtin trotz mancher fruchtbaren Anſätze doch der metaphyſiſchen und eudämoniſtiſchen Heilslehre der Griechen näher geblieben, als manche ſeiner perſönlichen Zeugniſſe erwarten laſſen (vgl. namentlich das Buch von Scheel und deſſen Abhandlung ThStK 1904).

5. Mit Anſelm von Canterbury beginnt nicht nur ein neuer Abſchnitt in der Geſchichte der Verſöhnungslehre, er iſt überhaupt der erſte, der ſie in ſtrengem Zuſammenhang entwickelt. Minderwertige Theorien wie die von einem Löſegeld, das dem Teufel bezahlt worden wäre, hat er endgiltig beſeitigt. Die Abſicht ſeiner Schrift Cur Deus homo iſt, nicht bloß die Angemeſſenheit, ſondern die ſtrenge Notwendigkeit der Menſchwerdung aus ihrem Zweck, dem Tod des Gottmenſchen darzuthun. Er übernimmt die Zwei-Naturenlehre, aber er löſt ſie aus dem Zuſammenhang mit der metaphyſiſchen Heilslehre, in dem ſie urſprünglich ſteht, heraus, indem er den Tod als den Höhepunkt des Heilswerks, die Menſchwerdung als ihre bloße Vorausſetzung behandelt. Ja er iſoliert den Tod Chriſti auch gegenüber der vorausgehenden Wirkſamkeit ſeines Lebens, indem er dieſe als pflichtmäßig, den Tod als freiwillig und außerhalb der göttlichen Forderung liegend bezeichnet. Damit ſchafft er ſich die Möglichkeit, ihm einen ſchlechthin einzigartigen und unvergleichlichen Wert zuzuſchreiben, den nichts in der Welt ſonſt haben kann. Weshalb eine ſolche Leiſtung erforderlich war, ergiebt ſich aus der Auffaſſung der Sünde und des Verhältniſſes Gottes zu ihr. Die Sünde iſt Verſagung des Gott geſchuldeten Dienſtes und — auf die Willensrichtung geſehen — Verletzung ſeiner Ehre. Im letzteren Moment wurzelt vornehmlich ihre Schuld (1, 11). Soll ſie aufgehoben werden, ſo genügt nicht die Erſtattung des Geſchuldeten, es muß dazu als Erſatz für die Kränkung eine satisfactio kommen, die der Beleidigte feſtſetzt. Nun ſcheint hier dem Belieben des Gekränkten ein Spielraum zu bleiben, der auch den gänzlichen Verzicht auf die satisfactio denkbar macht. Allein für Gott iſt ein ſolcher Verzicht ausgeſchloſſen. Würde Gott ohne Genugthuung verzeihen, ſo wäre die Ordnung ſeiner Welt geſtört und die Ungerechtigkeit empfinge einen Freibrief. Es bleibt nur die Alternative: satisfactio aut poena (I, 12. 15). Damit ſteht die Notwendigkeit der satisfactio feſt, wenn die poena, d. h. die Verdammnis des Menſchengeſchlechts abgewendet werden ſoll. Nun gilt es, ihre Höhe zu beſtimmen. Dieſe bemißt ſich nach der mensura peccati. Menſchliche Leiſtungen wie

Reue, Entsagung, Gehorsam, Werke der Barmherzigkeit können schon darum nicht in Betracht kommen, weil sie ohnehin gefordert sind, also keine gutmachende Kraft für Unterlassungen und Verfehlungen haben können. Es kann aber überhaupt nur eine satisfactio genügen, die größer ist als die ganze Welt. So gewichtig ist die Sünde (Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum I, 21). Nun will aber Gott verzeihen; sonst würde er den Zweck aufgeben, zu dem er die Menschen geschaffen hat, und dies stritte gleichfalls wider seine Ehre. Damit ist eine satisfactio gefordert, die größer ist als alles, was außer Gott existiert und die doch von der Menschheit ausgehen muß, die den Ersatz schuldet. Dieser Bedingung kann nur der Gottmensch entsprechen (II, 6). Die Gabe, die er bringt, muß er selbst sein, aber er muß sie auf eine Weise darbringen, die von seiner Pflicht nicht umfaßt wird. Nun ist er wie alle vernünftige Kreatur Gott den Gehorsam seines Lebens schuldig; den Tod dagegen schuldet er als der Sündlose nicht (II, 10 f.). Nur in der freiwilligen Lebenshingabe des Gottmenschen kann darum die verlangte satisfactio gefunden werden. Die unvergleichliche Schwere der Sünde derer, die ihn töten, offenbart den unvergleichlichen Wert dieses Lebens. In seiner Hingabe liegt ein Verdienst von einzigartiger Größe, das Gott nicht unbelohnt lassen kann (II, 19). Der Sohn kann freilich für sich selbst keine Belohnung empfangen, da er alle Güter besitzt und keines Nachlasses bedarf; aber wenn er bittet, sie den Menschen zuwenden zu dürfen, die er unvermögend sieht, sich selbst zu befreien, so wird ihm das der Vater nicht abschlagen. Empfänger dieses Geschenks können freilich nur diejenigen sein, die Jesu Vorbild nachfolgen, ihre Sünde bekennen und sich bessern (II, 19 vgl. 16). So erweist sich uns der Tod des Gottmenschen als die einzig mögliche aber auch für die Sünden der gesamten Menschheit überschwänglich zureichende Satisfaktion und wir sehen in diesem Verfahren der Heilsstiftung den vollen Einklang der Barmherzigkeit Gottes mit seiner Gerechtigkeit (II, 20). Neben dem hier verfolgten Gedankenzug spielt auch die machtvolle Überwindung des Teufels eine nebensächliche, mehr episodische Rolle (I, 22. II, 19).

H. Cremer glaubte diese Anselmsche Satisfaktionstheorie nur vom Boden germanischer Rechtsanschauung aus erklären zu können. Harnack, Loofs, Gottschick u. a. haben auf die kirchliche Bußlehre als ihr Fundament verwiesen. Daß hier eine, vielleicht die entscheidende Anknüpfung liegt, ist unbestreitbar; ob sie aber allein ausreicht, ist doch fraglich. Die Art, wie Anselm die Satisfaktion von dem Urteil des Gekränkten abhängig macht, nach dessen Stellung bemißt und auf die Sippe des sie Leistenden beschränkt, scheint doch auf germanische Rechtsgewohnheiten zurückzuweisen. Wie man indessen über die Herkunft der Theorie urteilen mag, deutlich ist, daß Anselm in Christi Tod nicht den Vollzug einer Strafe sieht; diese kommt vielmehr in Wegfall, indem ein freiwilliger Ersatz für Schaden und Kränkung angeboten und angenommen wird. Als solcher Ersatz kann nur eine Leistung gelten, die an sich meritum ist, sofern sie von dem Leistenden nicht gefordert werden kann. Auf die aufzuhebende Verfehlung bezogen wird sie zur satisfactio (vgl. H. Schultz, ThStK 1894, 205 ff.; Gottschick, ZKG XXII, 389 f.; J. Leipoldt, ThStK 1904, 300 ff.). Christi Tod ist demnach zwar eine stellvertretende Leistung, aber kein Strafleiden. Warum jedoch der Wert dieses Lebens für Gott gerade durch seine Hingabe in den Tod zur Geltung kommt, wird nicht ausdrücklich begründet. Hier schwebt dem Verfasser wohl der Gedanke vor, daß der Verzicht auf irdische Güter immer edler und verdienstlicher ist als ihr Gebrauch, ein Gedanke, den er auch stillschweigend mit dem Opfer in Verbindung gebracht haben mag (vgl. II, 18 die Parallele mit der Verdienstlichkeit der Virginität). Nur wenn man annimmt, daß durch solche heroische Entsagung immer Gott geehrt wird, entsteht ein Zweckzusammenhang zwischen dieser That und der Ehre Gottes. Je ausschließlicher nun aber Anselm einen einzigen Gesichtspunkt verfolgt, die Zweckmäßigkeit des freiwilligen und verdienstlichen Todes Christi zur Herstellung der verletzten Ehre Gottes, desto mehr Gewicht fällt darauf, ob er den Grundgedanken der christlichen Religion entspricht. Das ist nach nur einer Seite der Fall, sofern die Sünde ernstlich als Schuld gewürdigt wird. Dagegen bleibt sein Gedanke von Gott wie von Christi Werk und dessen Wirkung hinter den maßgebenden Gedanken des NT zurück. Gott erscheint in dem Vorgang der Versöhnung direkt nur auf die Wahrung seiner Ehre bedacht. Darin liegt eine Veräußerlichung des biblischen Begriffs seiner Heiligkeit und eine Zurückstellung der göttlichen Liebe. Paulus sieht diese in Christi Heilswerk unmittelbar wirksam, während sie bei Anselm nur das verborgene, erst durch Reflexion zu ermittelnde Agens des Heilswerks ist, ja gleichsam bis zu dessen Vollendung suspendiert bleibt. Die Trennung, die Anselm zwischen dem Wert des Todes Christi und dem Gehalt seines Lebens vornimmt, kann sich zwar auf Paulus einigermaßen stützen, entspricht aber keineswegs dem Ganzen der neutestament-

lichen Anschauung und der Gesichtspunkt des asketischen Verdienstes läßt auch nicht einmal den ethischen Gehalt dieses Todes selbst, die in ihm bewährte Feindesliebe, zur Geltung kommen. Am allerwenigsten aber macht Anselm den Versuch, aus der Heilsthat Jesu neben ihrer Bedeutung für die Herstellung der göttlichen Ehre eine tiefergreifende Wirkung auf das Verhalten der Menschheit abzuleiten. Er erwartet zwar, daß die Menschen sich an Jesu Verhalten ein Vorbild nehmen und sich bessern werden; allein, auch wenn man zugeben wollte, daß eine so einzigartig bedingte Leistung wie seine satisfactio überhaupt nachgeahmt werden kann, so versäumt er doch ganz den psychologischen Antrieb zu dieser Sinnesänderung aufzuzeigen. Diese ethische Unfruchtbarkeit ist, praktisch angesehen, vielleicht der schlimmste Mangel der Theorie. Daß Anselm gelegentlich in seinen Orationes auch den Gesichtspunkt des stellvertretenden Strafleidens aufnimmt (vgl. Bd I S. 569 und Gottschick ZThK 1901, S. 186 Anm. 1), soll nicht unerwähnt bleiben.

Als direkter Antipode Anselms pflegt Abälard zu gelten. Das ist auch insofern richtig, als er den Tod Christi vor allem unter den Gesichtspunkt der höchsten Liebesoffenbarung stellt, die uns zur Gegenliebe erweckt und damit die Sünde vertreibt. Damit bringt er den bei Anselm zurückgedrängten religiösen Grundgedanken der christlichen Heilslehre wieder zu kräftiger Geltung. Allein darüber darf nicht vergessen werden, daß er Christus nicht bloß eine Wirkung auf uns, sondern auch eine Leistung für uns an Gott zuschreibt. Christus erfüllt durch die Liebe, die er übt, das Gesetz Gottes in vollkommener Weise, er ergänzt damit unsern Mangel und kann vor Gott unser Fürsprecher sein. Lenkt schon dieser Gedankengang in die gewohnten augustinischen Bahnen zurück, so ist dies noch mehr der Fall, wenn Abälard von Christus sagt, daß er die Strafe der Sünde unschuldig und freiwillig getragen, damit unsere Strafe in Wegfall gebracht und uns den Himmel geöffnet habe (vgl. Gottschick, ZKG XXII, 400—429). Was von Eigentümlichem bei Abälard übrig bleibt, ist demnach nur, daß er den Ton auf die göttliche Liebesoffenbarung legt und daß er darüber die auf Gutmachung der Sünde zielende Gedankenreihe, die er keineswegs ausschließen will, gelegentlich fast vergessen kann. Eine andere Differenz von Anselm, die Ausdehnung der Heilsbedeutung Christi auf sein gesamtes Leben, teilt Abälard mit seinem Gegner Bernhard von Clairvaux. Von letzterem stammt das später oft wiederholte Wort, daß Christi Leben eine actio passiva, sein Tod eine passio activa gewesen sei (Sermo de pass. Dom. MSL CLXXXIII, 268 f.).

Die weitere Geschichte der Versöhnungslehre in der mittelalterlichen Theologie bedarf kaum einer eingehenden Darstellung, sie ist im wesentlichen Rückkehr zu den unbestimmteren und lose verbundenen augustinischen Vorstellungen. Der von Anselm ausgeschlossene Gesichtspunkt der Strafübernahme wird seit Petrus Lombardus wieder ein stehendes Element der Lehre. Aber Gottschick dürfte darin Recht haben, daß die mittelalterlichen Theologen darunter nicht eine Rechtsstrafe im strengen Sinn, sondern eine diese abwendende peinliche Leistung ähnlich den in der Buße übernommenen verstehen (vgl. Bernh. v. Clairv. MSL CLXXXIII, 389: Mihi incumbit sustinere poenam, poenitentiam agere pro homine quem creavi. Thom. Aquin. in sent. 3, 20, qu. 1, a. 3; Loofs⁴, 560). Thomas von Aquino bringt diese Gedanken in eine Art von System. Neben dem beherrschenden Gesichtspunkt des meritum für das Leiden Christi nimmt er den (bei Petr. Lomb. fehlenden) Begriff der satisfactio wieder auf. Er versteht ihn in dem allgemeinen Sinn einer freiwilligen Leistung, welche die Sünden der Menschheit aufwiegt, und begründet diesen Wert des Todes Christi mit der Würde des Gottmenschen, der Größe seiner Liebe und dem Umfang und Grad der von ihm erduldeten Schmerzen. Daneben besagen die Begriffe des Opfers und des Lösegelds nichts spezifisch Neues. Eine deutliche Unterscheidung der Versöhnung als der Wandlung des persönlichen Verhältnisses zu Gott und der Erlösung von Sündenmacht und Sündenstrafe dürfen wir bei Thomas nicht erwarten, am wenigsten die Voranstellung und Überordnung der ersteren. Als erste Frucht der Passion nennt er zwar die Sündenvergebung, aber diese ist ihm an die Erweckung der Liebe geknüpft und darum selbst schon eine habituelle Veränderung des Sünders, während die Versöhnung mit Gott erst an die vierte Stelle zu stehen kommt. Die Wirkung der Genugthuung Christi für die gesamte Menschheit begründet Thomas auf die Stellung Christi als ihres Hauptes, das mit seinen Gliedern eine persona mystica bildet (Summa III, qu. 48).

Hatte schon Thomas für diesen Weg der Heilsstiftung nicht mehr die Notwendigkeit behauptet, die Anselm zu erweisen versucht hatte, sondern sich mit seiner Angemessenheit begnügt, so geht Duns Scotus auf dieser Bahn weiter. Er erklärt die Sünde, deren Unendlichkeit Thomas noch bedingungsweise gelten ließ, für endlich, folgert aus dem

auguſtiniſchen Satz, daß der Gottmenſch nach ſeiner menſchlichen Natur Mittler iſt, die Endlichkeit auch ſeines Verdienſtes und läßt deſſen Annahme von ſeiten Gottes nicht auf einer feſten Norm, ſondern auf deſſen freier Schätzung beruhen. Was ſomit von der Verſöhnungslehre übrig bleibt, iſt die Vorſtellung von einer verdienſtlichen, ſündentilgenden Leiſtung Chriſti, die von der Kirche gelehrt wird, deren innerer Grund aber der Vernunft unerkennbar bleibt und deren Wirklichkeit nur indirekt aus der Befähigung zu Akten des neuen Lebens feſtgeſtellt werden kann. Damit war der hohe Anſpruch Anſelms, die Rationalität des Dogmas nachzuweiſen, gründlich aufgegeben, aber es war auch, und das iſt die erfreulichere Kehrſeite, für eine von Vorurteilen freie Verſenkung in die Thatſache des Kreuzes Chriſti Raum geſchafft. Eine ſolche hatte die Myſtik immer geübt, ohne darum freilich die geſchichtliche Heilsthat in ihrem die Gnade verbürgenden Werte voll zu erfaſſen.

6. Das neue Heilsverſtändnis der Reformatoren geht nicht von der Frage nach der objektiven Heilsbegründung, ſondern nach ſeiner ſubjektiven Verwirklichung aus. Daß man das Heil nur im Glauben, in dieſem aber das volle Heil empfängt, iſt ihre Grundthese. Daß von hier aus auch eine neue Auffaſſung der Erlöſung und Verſöhnung ſelbſt gefordert war, trat erſt allmählich ins Bewußtſein. Darum erſcheint auch in den Bekenntniſſen die Verſöhnung meiſt nur im Zuſammenhang der Rechtfertigungslehre. In zwei Punkten mußten freilich von Anfang an die Konſequenzen der Rechtfertigungslehre hervortreten. Die Ausſchließlichkeit der Mittlerſchaft Chriſti und ihre das ganze Leben des Chriſten umfaſſende Bedeutung mußte in ein helleres Licht treten, wenn es kein menſchliches Verdienen des Heils gab, und es auch für die Geltung des Gerechtfertigten vor Gott allezeit auf den Glauben allein ankam. Und ſodann forderte der Nachdruck, den jetzt die Sündenvergebung als Zuwendung der göttlichen Gnadengeſinnung (gratia = favor Dei) gewann, eine klarere Unterſcheidung zwiſchen dem Erlaß der Schuld und der inneren Umwandlung, die aus der Gotteskindſchaft und dem Geiſtesbeſitz folgte. Jetzt erſt wird darum entſchieden die Verſöhnung der führende Begriff, der die Spitze des Erlöſungswerks bezeichnet.

Luthers Auffaſſung der Verſöhnung iſt vor allem durch ſeine ernſte Würdigung der Sünde beſtimmt. Dieſe iſt in ihrem tiefſten Weſen Haß und Mißtrauen gegen Gott. Sie richtet ſich alſo in ihrer Spitze gegen ihn und macht vor ihm ſchuldig. Sündenvergebung iſt darum das große, in ſeinen Konſequenzen alles umfaſſende Gut, das wir Chriſtus verdanken. Darüber, wie ſich die Gewißheit unſerer Verſöhnung an Chriſtus knüpft, trägt Luther mannigfache Gedanken vor, ohne um ihre Vermittelung und Ausgleichung allzuſehr beſorgt zu ſein, wenn ſie nur in ihrem Ergebnis: Chriſtus der Mittler aller Gnade zuſammentreffen. Manche Stellen lauten ſo, als wäre Gottes Gnade der von Ewigkeit her für uns bereitliegende Schatz, den Chriſtus nur zu erſchließen und auszuteilen brauchte (EA 18, 312 ff.; 50, 76 f. 89 f. op. exeg. 26, 459). Gottes Weſen wird ſo ganz mit der Liebe identifiziert, daß neben ihr der Zorn keinen Raum zu haben ſcheint, ſondern zu einer bloß menſchlichen Vorſtellung herabſinkt (WA 14, 448; EA 18, 317 f.; op. exeg. 5, 179). Allein wo Luther die Hinderniſſe erwägt, die dieſer Gewißheit der Gnade entgegenſtehen, da ſpricht er doch regelmäßig und mit großem Nachdruck davon, daß Chriſtus allein uns die Vergebung erwerben, uns von Gottes Zorn und Strafe, von Gericht und Tod befreien konnte. Dabei kann er bei dem allgemeinen Gedanken ſtehen bleiben, daß Chriſti ſündloſe Gerechtigkeit, ſein Gott wohlgefälliges Verhalten uns zu gut gerechnet werde (Ga 2, 164; op. lat. var. arg. 4, 130. 5, 497 f.). Aber viel öfter gründet er die Heilsgewißheit auf die Thatſache, daß Chriſtus in ſeinem Leiden unſere Sünde auf ſich genommen (EA 50, 179), die Strafe erduldet, den Zorn des Vaters getragen und verſöhnt hat (EA 7, 310 ff.; 12, 44 ff. 188. 453). Dabei bleibt Chriſtus für ſich ſelbſt nicht bloß justus, ſondern auch beatus; aber ſeinem Gefühl iſt dieſer Beſitz entzogen (WA 5, 602 f. 611 f.). Dieſes Nebeneinander von Gerechtigkeit und Strafe, Wohlgefallen und Fluch zu denken, erleichtert Luther ſich — ähnlich wie Paulus — dadurch, daß er das Strafe fordernde Geſetz nicht als den eigentlichen, vollen und endgiltigen Willen Gottes verſteht. Dadurch bleibt Raum für die hinter dem Gericht ſtehende Liebe, deren Abſichten auch das opus alienum des Geſetzes dienen muß (EA op. exeg. 5, 179). Ja Luther kann auch geradezu das Geſetz als eine Gott gegenüber ſelbſtſtändige Größe darſtellen, die ſich an Chriſtus, ihrem Herrn, vergreift und damit ihr Recht an ihn und die Gläubigen verliert (Ga 2, 152). Der herrſchende Gedanke iſt aber doch der, daß Chriſtus durch ſein Eintreten für uns die Forderung Gottes an uns befriedigt. Luther liebt das Wort satisfactio nicht, weil es einer von ihm als falſch

erkannten Bußlehre angehört (AE 11, 307); aber er behält es doch bei, weil es die unzweifelhafte Befriedigung der göttlichen Forderung ausdrückt. Diese Genugthuung ist so überreich, daß sie alle Ergänzung durch menschliche Satisfaktionen ausschließt (EA 11, 306f. 317. 324). Kommt in der eben verfolgten Gedankenreihe der Mittler nach seinem Unterschied von Gott in Betracht, so schaut ihn Luther in seinem Heilswerk auch gerne mit ihm zusammen, indem er ihn als den Kämpfer und Helden darstellt, der alle Feinde unseres Heils, Sünde, Tod, Hölle und Teufel überwindet und in seiner Auferstehung über sie triumphiert (EA 45, 315); ja diese Betrachtung kann er geradezu als die höhere und genügendere bezeichnen (EA 11, 324). Hier kommt zum Ausdruck, daß Gott nicht sowohl der Empfänger der Leistung Christi ist, sondern ihr Veranstalter und Stifter. Bringt man diese Anschauung von der Versöhnung auf einen kurzen Ausdruck, so kann man sagen: Luther ordnet Gottes Liebe seiner Gerechtigkeit über, er befaßt Christi Wirken und Leiden unter den ethischen Gesichtspunkt des Gehorsams und der Liebesübung. Er versteht das Leiden im Unterschied von Anselm als wirkliche Übernahme der Strafe und diese gehört ihm zur vollgiltigen Form der Versöhnung, aber sie ist doch nur ein Moment in dieser Veranstaltung der göttlichen Liebe.

Die erste systematische Ausführung der Versöhnungslehre auf protestantischem Boden enthält die **Institutio Calvins**. Sie wendet zuerst das von Eusebius (KG 1, 3) angedeutete Schema des dreifachen Amts auf das Werk Christi an, ohne doch in der Einzelausführung davon maßgebenden Gebrauch zu machen. Inhaltlich ist an Calvins Darstellung bemerkenswert, daß er jeden Gedanken an eine Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade fernhält, der ja auch schon durch seine Fassung der Prädestination ausgeschlossen wird. Gottes Liebe ist nicht Erfolg, sondern Grund der Versöhnung. Christi geschichtliches Werk hat seine Bedeutung darin, daß es ein Hindernis für die Erweisung der göttlichen Liebe beseitigt. Es besteht in seinem Gehorsam überhaupt, doch so, daß seinem freiwilligen Leiden und Sterben, in dem sich jener vollendet, eine besondere Heilsbedeutung zukommt. Sein Tod erweist sich durch die besonderen Umstände, unter denen er erfolgt (die gerichtliche Verurteilung des Unschuldigen, das Fluchholz des Kreuzes u. a.) als ein Tragen der Strafe und des Fluchs unserer Sünde. Er ist darum die **satisfactio**, die wir der richterlichen Gerechtigkeit Gottes schulden. Dazu kommt die innerliche Gerichtserfahrung, die der Ruf der Verlassenheit bezeugt und auf die Calvin auch den **descensus ad inferos** deutet. Gleichwohl ist Christus nicht Gegenstand eines ihm geltenden wirklichen Zornes gewesen; er hat nur **omnia irati et punientis Dei signa** erfahren (II, 16, 11); sein Dulden ist darum ein Leiden um fremder Sünde willen, nicht Zornesstrafe im vollen Sinn. Die Frucht des Todes Christi ist unsere Lossprechung vom Fluch, die Befreiung von Tod und Sündenmacht. Die Auferstehung macht den Heilswert seines Todes erkennbar und ergänzt ihn durch die Mitteilung des neuen Lebens. Von einem Verdienst Christi darf und muß in dem Sinne gesprochen werden, daß es dem Gnadenwillen Gottes nicht entgegengesetzt, sondern untergeordnet wird. Gott selbst ist der Stifter der Versöhnung, aber Christi Verdienst ist das unerläßliche Mittel für unsere Schuldbefreiung und Beseligung (II, 17). Problematisch bleibt in dieser Konstruktion, die sich durch ihre Geschlossenheit auszeichnet, vor allem die Vereinbarkeit der ewigen Erwählung der Einzelnen mit der Freiwilligkeit und Wirksamkeit des geschichtlichen Werks Christi, sowie der Strafcharakter seines Todes, wenn doch an einen Willen Gottes, ihn zu strafen, nicht gedacht werden soll.

Für die Ausgestaltung des Dogmas auf lutherischer Seite wurden die Aufstellungen Andreas Osianders von Bedeutung. Während man bisher das geschichtliche Werk der Versöhnung und seine Zueignung an den Einzelnen in der Rechtfertigung nicht zu trennen pflegte, fordert er deren genaue Unterscheidung. Der Mittler verhandelt mit beiden Parteien gesondert; seine Verhandlung mit Gott ist die **redemtio** oder **propitiatio**, sein Handeln mit den Menschen die **justificatio**. Beide können nicht zusammenfallen, denn die Versöhnung ist vor 1500 Jahren geschehen, ehe die Christenheit der Gegenwart lebte, die Rechtfertigung kann nur an dem geschehen, der glaubt, also als Individuum existiert. Die Versöhnung hat Christus vollbracht, indem er die Strafe trug, die wir nach göttlichem Recht zu leiden hätten (**oboedientia passiva**), und gleichfalls mit stellvertretender Wirkung durch seine unendliche Liebe das Gesetz erfüllte (**oboedientia activa**). Damit hat er bei Gott die Bereitschaft begründet, denen zu vergeben, die an ihn glauben. So ist für das Verhältnis der Gläubigen zu Gott ein neuer Grund gelegt worden und er gilt auch für diejenigen, die noch nicht geboren sind. Die Rechtfertigung dagegen wirkt Christus an den Einzelnen, indem er durch Vermittelung des glaubenweckenden äußeren

Worts als das innere Wort in ihnen Wohnung macht. (Von dem einigen Mittler, Jesu Christo 1551.) Während Osianders Rechtfertigungslehre lebhaft bekämpft wurde, hat seine Unterscheidung von Versöhnung und Rechtfertigung die künftige Lehrentwickelung nachhaltig bestimmt, ihr freilich auch die Aufgabe gestellt, von der berechtigten begrifflichen Unterscheidung zu der von ihm selbst versäumten lebendigen Verknüpfung dieser beiden Größen fortzugehen.

Bedenken erregte schon frühzeitig die stellvertretende Bedeutung des aktiven Gehorsams. Georg Karg fand es widerspruchsvoll, daß gleichzeitig die Erfüllung des Gesetzes geleistet und seine Nichterfüllung bestraft werde. Er besorgte überdies nachteilige sittliche Folgen, sofern man aus der Stellvertretung Christi in der Erfüllung des Gesetzes die eigene Entbindung von dieser Pflicht folgern könnte. Die F. C. stellt deshalb die kirchliche Anschauung dahin fest, daß allerdings der ganze Gehorsam Christi, den er agendo et patiendo, in vita et morte sua geleistet, uns zur Gerechtigkeit gerechnet werde. Sie begründet den stellvertretenden Wert des aktiven Gehorsams noch speziell durch den Gedanken, daß der Gottmensch für sich selbst zur Gesetzeserfüllung nicht verpflichtet war (R. 684 f.). Eine Parallele dazu bildet in der reformierten Kirche das Auftreten Johann Piscators und die — freilich viel spätere — kirchliche Entscheidung in der Form. Cons. Helvet.

Die lutherische Kirchenlehre von der Versöhnung ist durch die Bekenntnisschriften selbst nur in einigen Hauptpunkten festgelegt. Die Augsb. Konf. sagt, daß Christus sich selbst zum Opfer für die Sünde gegeben und dadurch den Vater versöhnt hat (a. 3) und unmittelbar darauf, daß er durch seinen Tod für unsere Sünden genug gethan hat (a. 4). Die Apologie bestimmt dies näher als sündloses Tragen der Sündenstrafe R. 93. 190 und nennt Christi Tod ein Opfer zur Stillung des göttlichen Zornes R. 254. Auch der Gr. Kat. spricht von der Stillung der Ungnade des zürnenden Gottes und der Erwerbung seiner Gunst R. 494. Die F. C. endlich bezeichnet Christi Gehorsam im Thun und Leiden (685) als die vollkommenste Genugthuung und Sühne zur Befriedigung der ewigen und unwandelbaren göttlichen Gerechtigkeit R. 696. Die ausgeführte Lehre der Dogmatiker behandelt die Versöhnung im Rahmen des dreifachen Amtes Christi als seine priesterliche Funktion. Das prophetische Amt dient teils der Vorbereitung teils der Deutung und Verkündigung des Heilswerks, das königliche bezeichnet seinen bleibenden Ertrag, obwohl es nicht immer innerhalb der Grenzen des Heilswerks entwickelt wird. Der priesterliche Beruf begreift in sich Opfer und Fürbitte; dem entsprechend gelten satisfactio und intercessio als die beiden Teile des munus sacerdotale. Die satisfactio fällt ganz in den Stand der Erniedrigung, sie bildet ja deren eigentlichen Zweck, die intercessio reicht hinüber in den Stand der Erhöhung. Vergebung ohne Satisfaktion würde der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes widersprechen, der ein Gesetz gegeben und dessen Übertretung mit Strafe bedroht hat. Die somit unumgängliche Satisfaktion muß aber unendlich sein, weil die Sünde gegen Gottes Majestät gerichtet ist. Für den Menschen ist sie darum unerschwinglich; nur Christus, der göttliche und menschliche Natur verbindet, kann sie leisten. Dabei kommen zwar zunächst Akte und Zustände seiner menschlichen Natur in Betracht; aber die göttliche ist an ihnen in der ihr zukommenden Weise mit beteiligt (genus apotelesmaticum der communicatio idiomatum) und sie bestimmt den Wert derselben. Die Satisfaktion erfordert nämlich ein Doppeltes: 1. Erfüllung der Gesetzesforderung, oboedientia activa und 2. Verbüßung der gesetzlichen Strafe, oboedientia passiva. Beide Formen des Gehorsams sind gleichzeitig zu denken, da Christi Leiden mit seinem Eintritt in menschliche Niedrigkeit beginnt; doch fällt auf den Tod ein besonderes Gewicht. Beide sind stellvertretend in dem Sinn, daß Christus für sich zu ihrer Leistung nicht verpflichtet war. Vermöge seiner Gottheit stand er nicht unter, sondern über dem Gesetz und vermöge seiner Sündlosigkeit brauchte er seinen Fluch nicht zu tragen. Darum konnte er in beiden an unsere Stelle treten. Mit diesem doppelten Gehorsam ist die Genugthuung im strengsten und genauesten Sinn geleistet; es bedarf keiner Nachsicht Gottes mit irgend einem Mangel derselben. Neben der satisfatio steht die satispassio. Wollte man die Äquivalenz der letzteren mit der ewigen Strafe, die der Sünde gebührt, wegen der Auferstehung Christi am dritten Tag bestreiten, so ist zu entgegnen, daß die Gottheit Christi den Wert des von seiner menschlichen Natur vergossenen Bluts zu einem unendlichen macht. Auf die geleistete Satisfaktion gründet sich Christi Verdienst. Der Begriff des meritum erscheint in der altprotestantischen Dogmatik meist nicht wie in der mittelalterlichen als Voraussetzung, sondern als Ertrag der Satisfaktion. Die genugthuende Leistung Christi ist die Grundlage seiner fortgehenden Intercession.

Diese hat zwar schon auf Erden begonnen in Jesu Fürbitte für seine Feinde, sie ist aber doch vorzugsweise der Inhalt des himmlischen Priestertums des Erhöhten. Fürbittend beim Vater wendet er den einzelnen Menschen sein Verdienst zu. Die alte Dogmatik will dabei nicht bloß an die fortwirkende Kraft des geschichtlichen Heilswerks gedacht wissen, sie beschreibt die intercessio ausdrücklich als eine persönliche Funktion des Mittlers. Der protestantischen Polemik dient die Verweisung auf sie als entscheidendes Argument gegen die Anrufung der Heiligen. Durch diese Akte des hohepriesterlichen Amtes ist die Versöhnung der Welt vollzogen. Die Strafe ist gebüßt, Gottes Zorn ist abgewendet, Vergebung und ewiges Leben sind für alle erworben. Es bedarf darum nur des Glaubens, um in den Besitz dieser Heilsgüter einzutreten (vorzugsweise nach Quenstedt, Theol. did.-polem.).

Das bleibend Wertvolle dieser dogmatischen Konstruktion liegt in dem Bestreben, den Trost der Sündenvergebung so in Christi Werk zu begründen, daß er mit dem ernstesten Urteil des Gewissens über Gottes Gegensatz gegen die Sünde zusammenbesteht. Die Anselmsche Theorie ist darin fortgebildet, daß neben dem Leiden Christi auch sein Handeln in das Versöhnungswerk mit aufgenommen und die Satisfaktion nicht auf Gottes Ehre, sondern auf seine sittliche Heiligkeit und gerechte Weltordnung bezogen wird. Indem die altprotestantische Dogmatik nun aber den Vollzug der Strafe in die genugthuende Leistung einrechnet, gerät sie auf die Bahn einer juristischen Betrachtung, welche die biblischen Gedanken verkürzt und bei dem Versuch einer konsequenten Durchführung in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt. Sie faßt die Gerechtigkeit Gottes einseitig als Ausführung eines Rechtsstatuts, identifiziert die Gnadeninstitution des Opfers mit der gerichtlichen Strafe und erreicht so nur auf Umwegen den Gedanken der in Christi Heilstod offenbaren Liebe Gottes. Sie vermag den stellvertretenden Wert des aktiven Gehorsams Christi nur durch die unbiblische Annahme seiner exemten Stellung gegenüber dem Gesetz, die Äquivalenz seines Todes mit der ewigen Verdammnis aller nur künstlich und wenig überzeugend zu begründen. Am wenigsten aber gelingt es ihr, zwischen der als Versöhnung Gottes verstandenen Heilsstiftung und der religiös-sittlichen Erneuerung der Menschheit eine innere Verbindung herzustellen.

7. Noch ehe die kirchliche Lehre ihre volle Ausbildung erreicht hatte, war eine Bestreitung ihrer Grundgedanken auf den Schauplatz getreten. Die im Socinianismus verkörperte rationalistische Auffassung des Christentums lenkt im Grunde ganz in die Bahnen der elementaren griechischen Erlösungslehre zurück. Das Bedeutsame in Jesu geschichtlicher Erscheinung, die sich nur durch Sündlosigkeit und gewisse ekstatische Erlebnisse über das allgemeine Menschenmaß erhebt, ist nicht sein Tod, sondern seine Lehrwirksamkeit und seine Auferstehung. Das priesterliche Amt sinkt zu einem leeren Titel herab. Christus offenbart Gottes Heilsratschluß, der im Grunde nur ein neuer Gesetzesbund ist, und besiegelt ihn durch sein sündloses Leben, seine Wunder und seinen Tod. Eine Satisfaktion ist nicht notwendig, da Gott jederzeit die Freiheit hat, die Sünde ungestraft zu lassen. Man darf vielmehr mit gutem biblischem Grund behaupten, daß Gott bußfertigen Menschen ohne Satisfaktion verzeiht. Ja ohne diese Annahme verlieren die Worte Barmherzigkeit und Sündenvergebung allen Sinn; denn sein Recht einfordern ist kein Erbarmen und eine Schuld, die bezahlt ist, kann nicht mehr erlassen werden. Die behauptete Satisfaktion ist aber auch unmöglich, weil durch die Bestrafung eines Unschuldigen die Gerechtigkeit nicht befriedigt wird, Gesetzeserfüllung und Strafe nicht zu gleicher Zeit gefordert sein können und Stellvertretung bei persönlichen Strafen wie bei sittlichen Verpflichtungen unstatthaft ist. Christus hat thatsächlich auch gar nicht geleistet, was er nach dieser Theorie hätte leisten müssen. Sein Tod ist weder der ewige, noch der Tod aller gewesen und die göttliche Natur konnte seinem Leiden nichts hinzufügen, da sie ja nicht in das Leiden eingeht. Christi aktiver Gehorsam aber war für ihn selbst pflichtmäßig, konnte also keinen Überschuß für andere ergeben. Schließlich wird der Vorwurf erhoben, die Satisfaktionslehre gefährde die Moral, sofern sie die Verbindlichkeit zu einem frommen und rechtschaffenen Wandel aufhebe oder doch abschwäche (O. Fock, Der Socinianismus II, 615 ff.; Baur 371 ff.; Ritschl I, 320 ff.). Diese Kritik hält sich nur an die Begriffsform der Kirchenlehre, ohne ihrem tiefsinnigen Inhalt gerecht zu werden, und der Ersatz, den sie für diesen bietet, ist oberflächlich. Aber eines muß man ihr doch zugestehen: indem sie die rechtlichen Gesichtspunkte der Kirchenlehre in ihre Konsequenzen verfolgt, zeigt sie in der That deren Undurchführbarkeit.

Während die kirchlichen Dogmatiker sich meist auf eine biblisch motivierte Abwehr dieser Einwände beschränkten, hat sich Hugo Grotius um eine zusammenhängende Recht-

fertigung des Dogmas bemüht. Was er verteidigt, ist freilich eine von der Kirchenlehre erheblich verschiedene Theorie. Vor allem legt er Gewicht darauf, daß Gott im Werk der Versöhnung nicht als der Beleidigte, aber auch nicht als der Richter gedacht werde, sondern als das Oberhaupt einer Familie, einer sittlichen Gemeinschaft. Einem solchen steht es zu, falls das allgemeine Interesse es erfordert, die gesetzliche Vorschrift zu ermäßigen und insbesondere Strafbestimmungen außer Kraft zu setzen. Er wird dies aber im Interesse der Autorität des Gesetzes nur aus gewichtigen Gründen und womöglich so thun, daß für die unterbleibende Gesetzesvollstreckung eine Kommutation eintritt. Nach dieser allgemeinen Regel verfährt Gott. Er läßt die Schuldigen straflos, um die Menschheit nicht zu vernichten, und läßt zugleich eine Kompensation eintreten. Er überträgt die Strafe auf seinen Sohn, indem er ihn um unserer Sünden willen die äußersten Qualen erdulden läßt. Eine solche Übertragung der Strafe ist weder im Widerspruch mit der Schrift, die eine Heimsuchung der Sünde auch an relativ Unschuldigen kennt, noch mit der allgemeinen Rechtsanschauung — man denke an die Stellung von Geiseln und das Verfahren mit ihnen im Fall des Vertragsbruchs oder an die Dezimierung eines aufständischen Regiments —, noch endlich mit dem Begriff der Strafe. Zum letzteren gehört nur, daß sie ein auf Grund von Übertretung verhängtes Übel ist. Christi Eintreten an unsere Stelle wird durch die mystica conjunctio ermöglicht, die zwischen ihm und uns besteht. Sein Leiden und Sterben ist so als insigne exemplum severitatis Dei zu verstehen, das Gott im Interesse der Gemeinschaftsordnung statuiert. Eine Äquivalenz der Strafe, die wir verdient haben, und derjenigen, die Christus erleidet, ist nicht erforderlich; wie das Subjekt, so kann auch das Objekt der Leistung vertauscht werden; dann tritt der Fall ein, daß non solum alius solvit sed etiam aliud. Das ist dann satisfactio anstatt der im Gesetz zunächst vorgesehenen solutio. Bei dieser Anschauung von der Satisfaktion bleibt die Sündenvergebung voll bestehen; diese empfängt eben ihre rechtliche Möglichkeit durch das Vorangehen jener. Die Autorität des Gesetzes ist aufs neue befestigt, sofern das Strafexempel von künftigen Übertretungen abschreckt. Vom thätigen Gehorsam Christi ist nur gelegentlich die Rede, für die eigentliche Satisfaktion kommt er nicht in Betracht (Defensio fidei cathol. de satisf. Chr. 1617, ed. Joach. Lange 1730). Von der Kirchenlehre entfernt sich diese Theorie vor allem darin, daß in ihr die Satisfaktion nicht in Gottes Wesen begründet und notwendig, sondern aus dem Zweck der Gemeinschaft abgeleitet und darum auch nur zweckmäßig ist. Damit hängt das Weitere zusammen, daß sie sich nicht auf die begangenen Sünden, sondern auf die Verhütung künftiger bezieht. Die eigentlichen Schwierigkeiten der Satisfaktionslehre werden aber auch durch diese halbe Korrektur nicht beseitigt. Der Anstoß der Strafübertragung bleibt bestehen und ein gemildertes Rechtsverfahren ist noch weniger geeignet, das sittliche Weltregiment Gottes zu repräsentieren als die strenge Durchführung des Gesetzes. Dagegen darf es als ein Lichtpunkt der Grotiusschen Theorie bezeichnet werden, daß er die Auffassung Gottes unter dem Schema des Richters für unzulänglich erklärt. Damit lenkt er zum biblischen Begriff der Gerechtigkeit zurück, wenn er auch die Konsequenzen dieses Schritts nicht verfolgt.

Ein neuer Gegner entstand der Kirchenlehre in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Ihr Optimismus lehnte die christliche Schätzung der Sünde ab und meinte einen viel rationelleren Weg zu der getrosten Stimmung zu wissen, welche die Reformatoren aus dem Versöhnungsglauben geschöpft hatten. Ihr erster Angriff galt dem zuletzt festgestellten Punkt des Dogmas, dem thätigen Gehorsam Christi. Töllner erklärt seinen stellvertretenden Wert für unmöglich, da Christus Subjekt des Gehorsams nur als Mensch sein konnte, als solcher aber zu allen ihm möglichen guten Handlungen verpflichtet war, also nicht ersetzen konnte, was andere versäumten. Die Annahme eines aktiven Gehorsams als versöhnender Leistung ist aber auch aus zwei Gründen entbehrlich: einmal, weil der leidende Gehorsam, wenn er uns von Übeln befreit, auch im stande ist, die ihnen entgegengesetzten Güter d. h. die Seligkeit zu vermitteln und sodann, weil Gott nicht mehr von uns fordert, als wir leisten können, mithin auch einen unvollkommenen, aber aufrichtigen Gehorsam gelten läßt. Hinsichtlich des allein noch übrig bleibenden leidenden Gehorsams Christi folgt Töllner der Theorie des Grotius, indem er annimmt, daß auch die an einem anderen vollzogene Strafe abschreckend und moralisch bessernd wirken könne (Untersuchungen üb. d. thätigen Gehorsam Chr. 1768). An die Stelle des biblischen Begriffs der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit tritt hier ein Mittleres zwischen beiden, die Billigkeit, die mit unvollkommenen Leistungen Nachsicht hat und sich begnügt, von den sittlichen Forderungen wenigstens einiges durchzusetzen. Bei diesem Gottesbegriff mußte

aber früher oder später auch der noch behauptete leidende Gehorsam Christi seine Notwendigkeit und seinen Halt verlieren. Der späteren Aufklärung wird denn auch die Versöhnungslehre immer unverständlicher. Steinbart versichert, ihr keinen mit der menschlichen Sittlichkeit oder Glückseligkeit vereinbaren Sinn abgewinnen zu können. Die physischen Folgen unserer Handlungen können nicht aufgehoben werden und ihre moralische Rückwirkung auf unser Selbstgefühl ist nur heilsam. Was Christus uns durch sein Werk erworben hat, könnte also nur der Erlaß willkürlicher Strafen für die Sünde sein. Allein an solche zu denken ist ein jüdischer Irrtum. Christus hat uns darum auch nicht von ihnen befreit, wohl aber von dem Wahn, als ob es solche geben könnte (Baur 507 ff.; Ritschl I, 405 f.). Löffler erklärt die Aufhebung der begangenen Schuld für unmöglich und verweist auf die Besserung als den einzigen Weg, das böse Gewissen los zu werden (Baur 515 ff.; Ritschl I, 408 f.). Aber auch der Supranaturalismus wagte nur einzelne Positionen der alten Lehre zu verteidigen, so die Notwendigkeit einer Sündenvergebung, die der Besserung vorangehe; in der Begründung dieser kam er meist nicht über die Theorie von Grotius hinaus (vgl. Art. Tübinger Schule, S. 153 f. dieses Bandes).

8. Es ist ein Verdienst Kants, die Aufmerksamkeit wieder auf den tiefen Gehalt der orthodoxen Versöhnungslehre gelenkt zu haben. Er that dies vor allem dadurch, daß er die unverbrüchliche Heiligkeit des sittlichen Gesetzes wieder in den Gesichtskreis rückte und von hier aus zu einem ernsten Begriff von Sünde und Schuld kam. Wenn er es auch ablehnt, in dem gerechten Gottessohn, der für die Sünde der Menschheit genugthut, mehr als ein ideales Bild zu sehen, so hat er doch gezeigt, wie weit auch eine Denkweise, der die Geschichte als solche nichts galt, sich mit den Grundideen des Christentums befreunden konnte. Sachlich hat er freilich mit der kirchlichen Versöhnungslehre nur die Prämissen gemein, daß der Mensch von Natur in grundsätzlichem Gegensatz zu seiner sittlichen Bestimmung steht und daß es vor Gott bezw. vor jedem wahrhaft moralischen Forum auf absolute sittliche Lauterkeit ankommt. Die philosophische Parallele, die er der Kirchenlehre an die Seite stellt, kommt auf den rationalistischen Satz hinaus, daß sich mit dem — freilich unbegreiflichen — Entstehen der guten Gesinnung auch die Befreiung von der Unseligkeit des Schuldgefühls verbinde (Relig. innerh. der Grenzen der bl. Vern. 3. Stück). Die theologischen Kantianer sind entweder wie Tieftrunk dem christlichen Dogma noch näher gekommen, wofern sie die Strenge der Kantschen Moral festhielten, oder wie Stäudlin zu den relativen Maßstäben der Aufklärung zurückgekehrt.

Ferner als Kants moralische Interpretation steht dem eigentlichen Gehalt des Dogmas Hegels spekulative Deutung desselben. Sünde ist nach ihm das schmerzliche Bewußtsein des endlichen Geistes von seiner Endlichkeit. Aber dieses würde gar nicht entstehen können, wenn der Mensch nicht trotz seiner Endlichkeit Geist wäre und deshalb im Grund seines Wesens eins mit Gott. Das Sündenbewußtsein ruft darum mit Notwendigkeit auch diese andere Seite des Thatbestandes ins Bewußtsein. Es folgt ihm vermöge einer inneren Dialektik das Innewerden der Einheit mit Gott, die Versöhnung. Christus ist die geschichtliche Erscheinung dieser ewigen Wahrheit; obwohl diese von seiner Person an sich unabhängig ist, dient er dazu, sie auch den stumpferen Geistern anschaulich zu machen. Sein Tod hat dabei die besondere Bedeutung, die Gemeinde von der sinnlichen Erscheinung zur geistigen Idee emporzuführen (Vorlesungen über die Phil. d. Relig. II). Auf dieser Grundlage hat nachmals Biedermann das christliche Dogma entwickelt und bei aller Bemühung, der Person Christi ein innerliches und bleibendes Verhältnis zu unserer Erlösung und Versöhnung zuzuschreiben, doch nur den Gedanken einer erlösenden Idee und eines sie veranschaulichenden und ihre Aneignung erleichternden Vorbildes erreicht (Chr. Dogm. II, § 815—835). Indessen soll nicht geleugnet werden, daß der erste neuere Geschichtsschreiber unseres Dogmas, F. Chr. Baur, von der Hegelschen Philosophie ausgehend die auf dem Gegensatz von Sünde und Gnade beruhende innere Dialektik des Dogmas energisch zu wahren bemüht ist.

9. Eine Neugestaltung des Dogmas unter religiösen Gesichtspunkten hat Schleiermacher angebahnt (vgl. Bd XVII, 605 f.). Ist auch seine Darstellung des Werks Christi wesentlich nur eine Beschreibung der Erlösung, welche die Gemeinde erfährt und in deren Konsequenz auch das Verschwinden der Übel für das gekräftigte Gottesbewußtsein liegt, so enthält sie doch eine Reihe methodisch wertvoller und fruchtbarer Gesichtspunkte. Christus, der Träger des schlechthin vollkommenen Gottesbewußtseins teilt seiner Gemeinde seine Vollkommenheit und Seligkeit mit. Diese Wirkung ist nicht an besondere Momente seines Lebens geknüpft, sie beruht auf dem allezeit gleichen Gehalt seiner Person. Jeder Moment, in dem die schlechthinige Kraft seines Gottesbewußtseins hervortritt und be-

schämend und anregend auf andere wirkt, gehört mit zu seinem Erlöserberuf. Man darf darum auch von seinem Leiden und Tod nicht besondere Wirkungen ableiten, die nur von ihnen hätten ausgehen können. Nur insofern ist Christi Leiden dem Glauben von besonderem Wert, als sich in ihm deutlicher als sonst irgendwo die Stärke seiner Seligkeit und deren Grund, die Kraft seines Gottesbewußtseins offenbart. Dagegen ist es unstatthaft, weil psychologisch unwahr und dem christlichen Gottesbegriff widerstreitend, von einer Zorneserfahrung oder Straferduldung des leidenden Erlösers zu sprechen. Seine Empfindung gegenüber der Sünde konnte nur die des Mitgefühls und sein Verhältnis zu den Strafübeln nur das ihrer Wegnahme sein. Überhaupt will Jesu Leiden nicht als Passivität, sondern als aktives Tragen und Überwinden verstanden sein. Besonderes Gewicht legt aber Schleiermacher darauf, daß wir uns Christi erlösende Thätigkeit als wirksam auf die Gemeinde denken. Sein Gehorsam ist erlösend nur, sofern er thaterzeugend wird in uns (§ 100, 1) und seine Seligkeit ist versöhnend nur, sofern sie uns befähigt, in seine Stellung zu den Übeln mit einzutreten. So ist Christus das Haupt einer neuen Menschheit, der persönliche Mittler der Einwohnung Gottes in ihr. Betrachtet man die geschichtliche Wandlung, die er herbeiführt, **sub specie aeternitatis**, so kann man sagen, daß Gott die Gemeinde (die aber zuletzt die ganze Menschheit umfassen soll), nur in ihm sieht und ihr um deswillen die Stellung einräumt, die ihrem Haupte zukommt (§ 104, 3). Dies alles aber ist für uns erfahrbar nur in der Form des geschichtlichen Prozesses, der die Gemeinde in Christi Gottesbewußtsein hineinwachsen läßt (Chr. Glaube § 100—105). Man wird an dieser Auffassung vieles vermissen, vor allem, daß sie die Versöhnung hinter die Erlösung zurückstellt, sie auf die Übel der Welt bezieht und damit das entscheidende Gewicht der Sündenvergebung verkennt, weiter, daß es ihr nicht gelingt, den neutestamentlichen Gedanken über den Heilswert des Todes Jesu gerecht zu werden. Wertvoll bleibt aber immer die strenge Einheitlichkeit, mit der Christi Person und Werk, Thun und Leiden des Erlöserberufs, die geschichtliche Heilsstiftung und ihre fortgehende Wirkung verknüpft werden. Damit hat Schleiermacher die isolierende Betrachtung der einzelnen Seiten des Heilswerks, die in der Dogmatik herkömmlich war, überwunden und zur Begründung der Versöhnungslehre auf innere Erfahrung und geschichtliche Anschauung den Anstoß gegeben.

War Schleiermacher durch Reflexion über die christliche Erfahrung zu seiner Auffassung gelangt, so war es bedeutsam, daß andere Theologen auf dem Weg biblischer Forschung zu der Erkenntnis kamen, die Schriftlehre von der Versöhnung decke sich nicht mit dem überlieferten Dogma. So hat G. Menken mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die hl. Schrift nicht von einer Versöhnung Gottes mit der Welt, sondern stets von der Versöhnung der Welt mit Gott spreche, daß sie das Versöhnungswerk aus Gottes Liebe herleite und in Christi Gehorsam, nicht in einem Strafleiden vollbracht sehe. Ebenso hat Rudolf Stier mit exegetischen Gründen den Strafcharakter des Leidens Christi bestritten. J. T. Beck will zwar ein Rechtsverfahren Gottes in der Sühnung der Sünde festhalten; er ordnet es aber der göttlichen Liebe unter und will zwischen dem Strafleiden des Schuldigen und dem rettenden Liebesleiden Christi unterschieden wissen. (Vorlesungen über die christl. Glaubensl. II, 570—589.)

Beide Linien, die strengere Systematik Schleiermachers und der Ertrag einer selbständigen Schriftauslegung, treffen in Hofmanns Versöhnungslehre zusammen. Sie will den biblischen Gedankengängen folgend das Ineinander von Liebesoffenbarung und Heiligkeitserweisung im geschichtlichen Gang und Werk des Erlösers deuten, das freilich leichter in der Anschauung als in der Sprache des Begriffs wiederzugeben ist. Die Menschheit ist, durch den Satan zur Sünde verführt, ein Gegenstand des göttlichen Zornes geworden. Dieser wird als ein bleibendes, in der nunmehr gewordenen Gestalt des Menschheitslebens ausgeprägtes Verhängnis gedacht, das der Mensch in der Ausbreitung der Sünde selbst, in mancherlei Übeln und in der Machtübung des Satans erfährt. Trotz diesem Zorn besteht aber bei Gott der Liebeswille, die Menschheit zu beseligen. Dieser Wille ist die schlechthin übergeordnete Voraussetzung der geschichtlichen Versöhnung. Das Werk der rettenden Liebe beginnt mit der Menschwerdung des Sohnes. Durch sie entsteht in der Menschheit ein persönliches Leben, an dem sich Gottes Liebesgemeinschaft verwirklichen kann. Damit ist innerhalb der adamitischen Menschheit ein neuer Anfang gesetzt. Zur Erstreckung dieser Liebesgemeinschaft auf das Menschengeschlecht kann es aber nur kommen durch das Werk des Heilsmittlers. Es bedarf dazu der Lösung eines doppelten Widerspruchs; Gottes Zorn muß sich auswirken, ohne die Menschheit zu vernichten und sein Gesetz muß erfüllt werden trotz der die Menschheit

knechtenden Sünde. Beides leiſtet Chriſtus in ſeinem Berufsgehorſam. Indem er ſich inmitten der adamitiſchen Menſchheit nicht nur von Sünde rein erhält, ſondern auch berufsmäßige Gegenwirkung gegen die Sünde übt, tritt er in Gegenſatz zu ſeinem Volk, wird von ihm verworfen und getötet. Dieſes Leiden, das ihn in ſeinem Beruf trifft, iſt geſchichtlich angeſehen ein Widerfahrnis, ihm angethan von der Feindſchaft der Welt. Der geſchichtliche Verlauf entſpricht aber einer göttlichen Notwendigkeit. Die Feindſchaft der Welt, in letzter Linie der Haß des Satans iſt die geſchichtliche Vermittelung des göttlichen Zorns, dem er ſich mit ſeinem Eintritt in die Menſchheit unterſtellt hat. Ohne die Erduldung des Äußerſten, was die Gottesfeindſchaft ihm anthun konnte, konnte der auf der Menſchheit laſtende Zorn nicht zum Ende kommen. Dabei iſt aber eine zweifache Geſtalt des göttlichen Zorns zu unterſcheiden. Er gilt anders den Sündern, die zum Heil beſtimmt ſind, anders denen, die Gottes Heilswerk verwerfen. Der Zorn, den Chriſtus erfährt, kann nur der Zorn im erſten Sinne ſein. Sein Leiden iſt nicht die Übernahme der Strafe, welche die ſündige Menſchheit hätte erleiden müſſen, ſein Tod hat mit der Verdammnis nichts zu thun. Sein Ruf der Verlaſſenheit ſagt nicht, daß ihm der Vater ſeine Gemeinſchaft, nur daß er ihm ſeine hilfreiche Nähe entzieht. Der Sohn iſt alſo nicht Gegenſtand der ſtrafenden Gerechtigkeit des Vaters. Das Heilswerk iſt vielmehr auf jedem Punkt gemeinſame That des Vaters und des Sohnes zur Verwirklichung des die Sünde haſſenden göttlichen Liebeswillens. Darum ſpricht man richtiger von einem Erdulden der Sündenfolgen, das vermöge der Freiheit, mit der ſich Jeſus ihm unterſtellt, zur Sühne, zur Gutmachung wird. Vermöge dieſer Aktivität bildet das Leiden des Heilsmittlers zugleich den Abſchluß ſeines ſtufenmäßig fortſchreitenden Gehorſams, der mit der Menſchwerdung beginnend den Willen Gottes erfüllt und ſo dem Menſchengeſchlecht Gerechtigkeit erwirbt. Von ſtellvertretender Leiſtung dabei zu reden, iſt unangemeſſen, da Chriſtus nicht ein anderer iſt neben der Menſchheit, ſondern der zweite Adam, ihr Glied und von Gott beſtimmtes Haupt. So beſchafft ſich Gott durch die Menſchwerdung des Sohnes die Möglichkeit, ſeinen Haß gegen die Sünde zu erweiſen und doch zugleich Liebe gegen die Menſchheit zu bleiben. Das Verhältnis des Vaters zum Sohn iſt ein Verhältnis Gottes zu der im Sohn neu beginnenden Menſchheit geworden, das nicht mehr durch die Sünde, ſondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes beſtimmt iſt. Wer an den Heilsmittler glaubt, den ſieht Gott als Glied der Menſchheit an, die an Chriſtus die Sühnung ihrer Sünde und ihre Gerechtigkeit hat. (Vgl. Schriftbeweis und Schutzſchriften.)

Ihr unverkennbarer bibliſcher Gehalt und ſittlicher Ernſt hat dieſe Lehre nicht vor lebhafter Beſtreitung geſchützt. (Die Litteratur ſiehe bei Weber und Benſow.) Ihre Abweichung von der dogmatiſchen Tradition hat Hofmann nicht verhehlt, ihre Übereinſtimmung mit der Grundlehre der Reformation und mit dem religiöſen Gehalt des Bekenntniſſes mit Recht behauptet. Ihr Hauptverdienſt liegt darin, daß ſie die fruchtbaren Gedanken Schleiermachers bewahrt, ſie in den Zuſammenhang einer wirklichen Verſöhnungslehre einſtellt und mit reichem bibliſchem Gehalt erfüllt. Über ihre innere Geſchloſſenheit wird man nicht ebenſo günſtig urteilen können. Die Umſetzung des gottfeindlichen Haſſes, den Chriſtus erfährt, in den Zorn Gottes über die Sünde iſt eine gewagte Vertauſchung, die nicht überzeugt. Und daß es nicht angehe, die Erduldung des göttlichen Zornes nachdrücklich zu behaupten, aber das Erleiden der Strafe durch Chriſtus zu beſtreiten, haben ſchon ſeine zeitgenöſſiſchen Gegner (z. B. Franz Delitzſch) geltend gemacht. Es war darum nur konſequent, wenn Frank, der auf Hofmannſchen Grundlagen weiterbaut, die Erduldung des göttlichen Strafverhängniſſes oder des Geſetzesfluchs in ſeine Theorie wieder aufnahm, während er allerdings mit Hofmann die Identität der von Chriſtus erduldeten Strafe mit der Verdammnisſtrafe als ein „ſchriftloſes Theologumenon“ ablehnt (Syſt. d. chr. Wahrheit § 35). Im übrigen kann gerade ſeine Behandlung des Dogmas zeigen, daß es der einheitlichen Deutung des Heilswerks nicht dienlich iſt, wenn die Dogmatik alle neuteſtamentlichen Gedankenformen (Erduldung des Geſetzesfluchs, Loskaufung, Kampf mit dem Satan, prieſterliche Selbſtdarbringung) ohne Abſtufung vereinigen will. In die Nähe Hofmanns gehört auch die Anſchauung von W. Fr. Geß. Auch er will nichts von einer Umſtimmung Gottes durch das Heilswerk wiſſen, betont die Verwandtſchaft des Sühnens Chriſti mit ſeiner Fürbitte und lehnt den Gedanken der Straſſatisfaktion ab. Er ſieht aber in Chriſti Leiden das Tragen des Sündenfluchs, das zwar von keinem Schuldgefühl begleitet war, aber durch die Anerkennung der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts über die Menſchheitsſünde und durch willige Beugung unter dieſes Gericht die Bedingung erfüllte, an die Gottes heilige Ordnung die Sünden-

vergebung geknüpft hat (Christi Person und Werk III; JdTh 1857/58; ThTtK 1889). Die gleichfalls verwandte Anschauung M. Kählers ist besser an späterer Stelle zu besprechen.

Den letzten, nachhaltigen Anstoß zu neuer Durcharbeitung der Versöhnungslehre hat die protestantische Theologie durch A. Ritschls Werk: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" empfangen. Wenn er der Versöhnung ihre Stelle hinter der Rechtfertigung anweist, so will er damit vor allem ausdrücken, daß er sie nicht als Versöhnung Gottes, sondern des Menschen versteht. Sie ist nach ihm der subjektive Ertrag der Rechtfertigung oder Sündenvergebung, die Aufhebung des aktiven Widerspruchs gegen Gott. Seine Ordnung der Begriffe erklärt sich aber noch weiter daraus, daß er die Rechtfertigung nicht auf den einzelnen Gläubigen, sondern auf die Gemeinde bezieht, wodurch sie mit dem geschichtlichen Heilswerk in die engste Verbindung tritt und zum prinzipiellen Ausdruck für die Stellung zu Gott wird, in die Christus seine Gemeinde einführt. Da Ritschl aber auch die Voraussetzungen der Rechtfertigung in weitem Umfang erörtert, geht seine Untersuchung auf alle Fragen ein, welche die Lehre von der Versöhnung (im hergebrachten Sinn des Wortes) zu besprechen pflegte (Gottesbegriff, sittliche Weltordnung, Heilswerk Christi). Hatte die bisherige dogmatische Arbeit immer wieder vor der Schwierigkeit gestanden, daß der Gedanke der Straffatisfaktion sich als undurchführbar erwies, so bezeichnet Ritschl als den letzten Grund dieser Schwierigkeit die Unvereinbarkeit von Recht und Religion. Speziell mit der Erkenntnis von Gott, die wir Christus verdanken, ist nur eine ethische, nicht eine juristische Begründung der Sündenvergebung vereinbar. Es sind darum alle Vorstellungen fernzuhalten, welche auf gesetzliche Genugthuung oder stellvertretendes Leiden hinauskommen; aber auch der Gedanke des Zornes Gottes darf in die Lehre vom Werk Christi nicht eingemischt werden. Gottes Wesen, wie es im Christentum offenbar ist, wird durch den Begriff der Liebe erschöpfend ausgedrückt (III, 260). Die Heiligkeit bezeichnet die Unnahbarkeit Gottes und tritt darum im Fortschritt seiner geschichtlichen Offenbarung von selbst zurück. Der Zorn Gottes hat in der endgültigen Anschauung des NT seine Stelle im Rahmen des Endgerichts; er gilt also nur den Menschen, die der Erlösung widerstreben. Die Deutung der biblischen Gerechtigkeit im Sinne einer doppelten Vergeltung ist Eintragung eines hellenischen Maßstabs; die hl. Schrift kennt nur eine Gerechtigkeit im Sinne der konsequenten Führung zum Heil. Es bedarf aber auch keiner Ergänzung des Satzes: Gott ist Liebe durch Beifügung von Bestimmungen, welche die sittliche Ordnung seines Handelns betonen, denn Liebe ist immer Förderung des höchsten, also des sittlichen Zwecks von Personen und Gottes Liebe ist uns offenbar in ihrer Richtung auf die sittliche Gemeinschaft des Reiches Gottes. Dazu kommt noch ergänzend, daß Ritschls Lehre von der Sünde vorwiegend ihre religiöse Seite, den Mangel an Vertrauen betont und das Moment der Unwissenheit für die Möglichkeit ihrer Vergebung in Anschlag bringt (vgl. Bd XIX, S. 148). Es steht darum nicht so, daß man die Sündenvergebung in erster Linie aus Gottes Liebe abzuleiten, daneben aber noch andere Momente in Rechnung zu stellen hätte; vielmehr ist die Sündenvergebung ganz und ausschließlich das Werk der göttlichen Liebe, die durch kein Rechtsgesetz, durch keine aus einem andern Prinzip stammende sittliche Ordnung beschränkt wird. Damit ist jeder Gedanke an eine Umstimmung Gottes vom Zorn zur Gnade, oder an die Befriedigung einer die Gnade hemmenden Gerechtigkeit ausgeschlossen. Die Versöhnung ist durchaus Offenbarung, d. h. geschichtliches Wirksamwerden der göttlichen Liebe. Nun will aber Ritschl es doch vermeiden, daß die Sündenvergebung als etwas Selbstverständliches erscheine. Sie gilt ihm als das Gut, mit dem Christus seine Gemeinde ausstattet und niemand kann ihrer anders gewiß werden als durch ihn. Christus übt in dem gesamten Stoff seines berufsmäßigen Wirkens die Funktionen des Propheten, der Gottes Liebe offenbart, und des Priesters, der die Menschheit vor Gott vertritt. Seine königliche Würde drückt nur den unvergleichlichen Wert und umfassenden Erfolg seiner Wirksamkeit in beiden Richtungen aus. Von diesen beiden Gedanken der Offenbarung Gottes und der priesterlichen Vertretung der Menschheit muß der erste der übergeordnete sein, da nur so der Ausgang der Sündenvergebung von Gottes Liebe sichergestellt ist. Jesus offenbart also durch sein persönliches Handeln, das er selbst ein Dienen nennt und dessen Zweck die Stiftung des Reiches Gottes ist, Gottes Liebe und sofern dies Reich Sündern angeboten wird, seine verzeihende Liebe. Er repräsentiert aber auch in all dem die Menschheit, die bereit ist, den Zweck Gottes zu ihrem eigenen zu machen. Sein Berufsgehorsam ist das Mittel, durch das er sich selbst in der Liebe Gottes behauptet und seiner Gemeinde den Zugang zu ihm erschließt. Denn er leistet diesen Gehorsam nicht nur für

ſich, ſondern in der Abſicht, ſeine Jünger und die Menſchheit überhaupt in dieſelbe Stellung zu Gott hineinzuziehen. Die Spitze ſeines Berufsgehorſams iſt ſein Tod, in dem darum auch der Wert ſeiner Perſon für Gott ſich zuſammenfaßt. Auch er muß unter den doppelten Geſichtspunkt der Offenbarung und Vertretung geſtellt werden. Für den letzteren bietet ſich, da rechtliche Ausdrücke ungeeignet ſind, der religiöſe Begriff des Opfers als die entſprechendſte Vorſtellungsform dar. Denn das Opfer hat in der altteſtamentlichen Religion nichts mit Recht und Strafe zu thun, es iſt eine Inſtitution der Gnade zur Aufrechterhaltung der Bundesgemeinſchaft mit Gott. Unter dem Geſichtspunkt des Opfers hat Chriſtus ſelbſt den Heilswert ſeines Todes gedeutet und auch die neuteſtamentlichen Schriftſteller haben im Opfergedanken ihr religiös orientiertes Verſtändnis des Heils niedergelegt. Er beſagt, daß Chriſtus durch ſeinen im Tod bewährten Berufsgehorſam ſeine Gemeinde in die Gottesnähe verſetzt und einen neuen Bund mit Gott für ſie geſtiftet hat, deſſen Gut Sündenvergebung iſt. Dabei iſt aber die gleichartige Bedeutung des Lebens Jeſu nicht ausgeſchloſſen, ſondern vorausgeſetzt. So wenig wie bei Schleiermacher ſoll bei Ritſchl an einzelne Akte und Leiſtungen Chriſti oder einen aus dieſen fließenden ſachlichen Wert, ein von ſeiner Perſon ablösbares Verdienſt gedacht werden. Auch hier iſt Chriſtus der Erlöſer durch den Gehalt ſeiner Perſon, nur daß Ritſchl dieſe im Unterſchied von Schleiermacher in ihrer freien ethiſchen Lebensentfaltung anſchaut. Die Gemeinde, die dieſen Wert Chriſti und ſeines Gehorſams verſteht, weiß ſich darum im Glauben gerechtfertigt, und ſofern der Glaube Willensakt iſt, der die dargebotene Gemeinſchaft mit Gott bejaht, weiß ſie ſich zugleich im Einklang mit Gottes Endzweck d. h. verſöhnt. (Rechtf. u. Verſ. III; Unterr. in der chr. Religion.) Dieſe Konſtruktion der Verſöhnungslehre führt in energiſcher Gedankenarbeit eine Tendenz durch, die ſeit dem Erwachen einer ſelbſtſtändigen Schriftforſchung und eines ſtrengeren ſyſtematiſchen Denkens in unſerer Kirche immer wieder hervorgetreten iſt. Sie ſtellt den Gedanken der Liebesoffenbarung Gottes in Chriſtus in den Mittelpunkt und erſetzt die in das Dogma eingedrungenen Rechtsvorſtellungen durch ſittliche Geſichtspunkte. Einen Schritt in dieſer Richtung bezeichnen im Grunde auch die Arbeiten von Schleiermacher und Menken, Beck und Hofmann, Geß und Frank; allein Ritſchl giebt dieſer Tendenz den rückhaltloſeſten und kühnſten Ausdruck und verfolgt die Konſequenzen, die ſich aus ſeinen Anſätzen ergeben, durch das ganze dogmatiſche Syſtem hindurch. Darin liegt das Lehrreiche ſeiner Arbeit. Aber die Kühnheit und Geſchloſſenheit iſt auch hier durch eine unleugbare Einſeitigkeit erkauft. Ritſchl hat das religiöſe Problem der Sündenvergebung in einer Weiſe verkürzt, die weder dem bibliſchen Gottesbegriff, noch dem chriſtlichen Sünden- und Heilsbewußtſein gerecht wird. Indem er aus dem Gottesbegiff das Moment der Heiligkeit ausſchließt und die Gerechtigkeit auf Gottes heilſchaffendes Thun beſchränkt, verhüllt er den ſchneidenden Widerſpruch der menſchlichen Sünde mit Gottes ethiſchem Weſen. Indem er ferner den Tod Jeſu nur unter dem Geſichtspunkt der Bewährung ſeines Berufsgehorſams auffaßt, läßt er ſeine Beziehung auf die Enthüllung und Verurteilung der Sünde außer acht, die im NT ſo reichlich und nachdrücklich betont iſt. Ritſchl verſäumt zwar nicht zu ſagen, daß „im Chriſtentum ſich mit der Sündenvergebung die Fortdauer des früheren Schuldgefühls in der Erinnerung und die Schärfung des Schuldgefühls über die zwiſcheneintretenden Fälle von Sünde verbinde“ (Rechtf. u. Verſ. III, 514), aber er unterläßt es, dieſer Schärfung des Schuldgefühls in der Deutung des Todes Jeſu eine feſte Grundlage zu geben. Darum muß man bezweifeln, ob Ritſchls Faſſung der chriſtlichen Heilslehre dem Ernſt der Schuld genugthut und deren Aufhebung auf eine für das chriſtlich geſchärfte Gewiſſen überzeugende Weiſe begründet.

Eine Fortarbeit auf dem von Ritſchl gelegten Grund iſt vorzugsweiſe in der Richtung erfolgt, daß man ohne die Begründung der Sündenvergebung in Gottes Liebe zu verdunkeln, im Gottesbegriff das Moment der Heiligkeit und entſprechend in der Deutung des Todes Jeſu das Moment des Gerichts über die Sünde, der Sühne in irgend einem Sinn zur Geltung brachte. In dieſer Linie bewegen ſich namentlich die Arbeiten von Th. Häring (Zur Verſöhnungslehre 82 ff.; Der chr. Glaube 414 f.); aber auch J. Kaftan (Dogm. § 56, 3. 4), W. Herrmann (Verkehr des Chriſten mit Gott 4. A. 112 ff.) und M. Reiſchle (Chr. Glaubenslehre 2. A. § 94—96), vertreten in der Deutung des Kreuzes Chriſti Gedanken, die über Ritſchl hinausgehen.

Zuletzt hat M. Kähler auf Grund eindringender exegetiſcher Erörterung und unter Bezugnahme auf die neueſten dogmatiſchen Verhandlungen eine Entwickelung der Verſöhnungslehre gegeben, die als eine Fortbildung der Hofmannſchen Auffaſſung bezeichnet werden darf. Er will

ebenso die falsche Objektivität der überlieferten Lehrweise überwinden, wie die falsche Subjektivität der modernen Theorien vermeiden und in beidem die biblischen Gedanken vollständiger zur Geltung bringen. In ersterer Hinsicht macht er geltend, daß die Versöhnung nach dem NT in Gottes unwandelbarem Liebeswillen begründet, darum keine Umstimmung Gottes, sondern die Ermöglichung eines neuen Verhaltens seiner Liebe gegenüber den Sündern ist. In der zweiten Hinsicht betont er, daß die Versöhnung keine bloße Umstimmung der Menschen, sondern die geschichtliche Wandlung des Verhältnisses Gottes zu ihnen ist und daß sie neben der Erweisung der Gnade auch den Vollzug eines Gerichts, ja einer Strafe enthält. Die Anwendung des letzteren Begriffs auf Christi Leiden ermöglicht aber doch nur eine sehr weite Definition desselben; „Strafe ist ein Verfahren zur Behauptung einer Ordnung im Leben von Personen" (Dogm. Zeitfr. II, 393). Nimmt man den vollständigen Begriff der Strafe zum Maßstab, wornach sie die Durchsetzung der Autorität des Gesetzes an der Person des Schuldigen ist, so würde der Heilswert des Todes Jesu zutreffender durch den Begriff der Sühne bezeichnet, dem Kähler selbst eine zentrale Stellung zuweist (Wiss. d. chr. Lehre, 3. A. § 411—431, namentlich 428).

10. Überblickt man die neuere Geschichte der Versöhnungslehre, so kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß gewisse Grundgedanken zu weitreichender Anerkennung gelangt sind. Sie gehen vorwiegend auf Schleiermacher, Hofmann und Ritschl zurück, sind aber mehr noch dadurch einflußreich geworden, daß sie sich einer unbefangenen und methodischen Schriftforschung auch als biblisch begründet erwiesen haben. Dahin darf man rechnen 1. die Überzeugung, daß die Versöhnung nicht als Umstimmung Gottes zu denken ist, sondern von dem unwandelbaren Liebeswillen Gottes ausgeht. Sie ist für den Glauben unerläßlich, wenn er in der göttlichen Verzeihung einen sicheren Ankergrund finden soll. Nicht eine in der Zeit entstandene, nur eine ewige und in Gott selbst begründete Gnade kann die Geltung der Sündenvergebung unbedingt sicherstellen. Und wenn wir im Lichte der christlichen Offenbarung und des von ihr erleuchteten Gewissens genötigt sind, diese Liebe als heilige zu denken, so stehen doch Liebe und Heiligkeit nicht im Gegensatz, so daß sie einander ausschließende Motive des göttlichen Handelns werden könnten, sondern in ewiger Einheit. 2. Unsere Versöhnung beruht auf Christi Person und vollzieht sich durch sein gesamtes Werk, sofern es in Thun und Leiden Gottes Liebe offenbart und die dem Willen Gottes entsprechende Menschheit darstellt und herstellt. Nur wenn Christus der Träger göttlichen Lebens für die Menschheit und damit ihr vollendendes Haupt ist, kann er ihr Gottes Gnade verbürgen und sie als schöpferischer Urheber ihrer gottgemäßen Lebensgestalt vor Gott vertreten. 3. Das Todesleiden Christi wird zwar von seinem aktiven Gehorsam mit umfaßt und bildet die Spitze seiner Gott offenbarenden und die Menschheit vertretenden Wirksamkeit. Es hat aber die besondere Bedeutung, das Moment der Heiligkeit in Gottes Liebe einzuprägen, damit das christliche Urteil über Sünde und Schuld zu normieren und die Reue zu wecken, ohne welche der Glaube an die Sündenvergebung falsche Selbstberuhigung wäre. 4. Hinsichtlich der speziellen Auffassung dieser göttlichen Heiligkeitserweisung in Christi Tod besteht auch insoweit Übereinstimmung, daß keiner der neueren Dogmatiker an Übertragung der Strafe im vollen Sinn mit Einschluß des Schuldgefühls auf die Person des Erlösers denkt. Es vollzieht sich an ihm entweder der Haß der Welt oder der Spruch des Gesetzes oder das um der Sünde willen über die Menschheit verhängte Übel. Immer aber wird ein direkter auf den Sohn bezogener Strafbeschluß des Vaters abgelehnt und ebenso das Erleiden Christi selbst durch die Einräumung, daß es ohne Schuldbewußtsein war, von der eigentlichen Strafe unterschieden. Ob man für diese Bedeutung des Todes Christi das Wort Sühne gebraucht oder nicht, ist deshalb mehr eine Frage der Terminologie; auch wo der Begriff der Straferduldung beibehalten wird, muß er erst durch eine genauere Umgrenzung gegen Mißverständnis sichergestellt werden. 5. Endlich herrscht auch darüber ein weitgehendes Einverständnis, daß es gelte, in Christi Heilswerk nicht nur die Ermöglichung, sondern den Vollzug der Versöhnung zu sehen. Dieselbe Leistung Christi, welche Gottes Verzeihung auf sittliche Weise begründet, gestaltet zugleich wirksam das Leben der Menschheit um. Diesem Gedanken entspricht es, wenn statt von Stellvertretung, die keinen Hinweis auf die Konsequenzen des Tauschs für das innere Leben der Menschheit enthält, meist lieber von Vertretung oder Bürgschaft gesprochen wird. Darin liegt, daß Christus als das Haupt der Menschheit für diese in einem Sinne handelt, der sie ebenso von ihrer Schuld entlastet, wie eine Pflicht zu entsprechender Nachfolge auf sie legt. Durch diese Kombination ist zugleich der Übergang gefunden von dem Trost der Sündenvergebung zur Lösung der neuen Lebensaufgabe, die vor dem Begnadigten steht.

Damit tritt aber die eigentliche Entscheidungsfrage in unseren Gesichtskreis, die im letzten Grunde die Gestaltung der Versöhnungslehre bestimmt, und von deren Beantwortung auch der Sinn abhängt, den wir mit dem Begriff der Sühne zu verbinden haben. Sie lautet nicht: Bezieht sich die Leistung Christi nur auf Gott oder bezieht sie sich nur auf die Menschen? — beides wäre nicht wirkliche Versöhnung, nicht Mittlerschaft, sondern eine Dienstleistung entweder nur nach der einen oder nur nach der anderen Seite —, sie heißt vielmehr: Ist der Wert des Heilswerks Christi für Gott ohne Rücksicht auf seine Wirkung innerhalb der Menschheit zu begründen oder können wir ihn nur nach Maßgabe der letzteren verstehen? An dieser Frage scheiden sich heute noch die Wege der dogmatischen Konstruktion.

Zunächst spricht ohne Zweifel vieles für das erste Glied der Alternative. Auf seiner Seite steht nicht nur die überwiegende Zahl der biblischen und kirchlichen Zeugnisse, seine Bejahung scheint auch allein den Gedanken einer am Kreuz geschichtlich vollendeten Sühne und damit die volle Entlastung der Gewissen sicherzustellen. Nichts was wir thun mögen, Christi Werk allein verbürgt Gottes Gnade und es gilt für die gesamte Menschheit, auch für diejenigen, die noch nichts von ihm wissen oder selbst nichts von ihm wissen wollen. Durch diese unbedingte Objektivität der Leistung Christi scheint der Friede der Gewissen allein wahrhaft gesichert zu sein. Nun darf man sich aber nicht verhehlen, daß für diesen rein objektiven Wert des Werks Christi ein einwandfreier Ausdruck schwer zu finden ist und von der heutigen Dogmatik kaum dargeboten wird. Die altprotestantische Lehrform glaubte einen solchen zu besitzen; aber die rechtlichen Kategorien, die sich eben als Ausdruck vollster Objektivität empfahlen, erwiesen sich als undurchführbar. Es läßt sich weder deutlich machen, inwiefern der aktive Gehorsam Christi, rein als persönliche Leistung betrachtet, die Gesetzeserfüllung aller vertreten kann, noch ist für den objektiven Wert des Leidens Christi ein Gesichtspunkt gefunden worden, unter dem es als vollgenügende Wiederherstellung der sittlichen Ordnung sich darstellte. Der Gesichtspunkt der Strafe vermochte dies in der strengen Fassung, die ihm die alte Dogmatik gab, nicht zu leisten; er vermag es noch weniger in der abgeschwächten Gestalt, auf die sich — aus durchaus anerkennenswerten Gründen — die Neueren meist zurückziehen. Vermeidet man aber den Begriff der Strafe ganz und sieht man den Wert des Leidens Christi in der Anerkennung der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts durch den duldenden Erlöser, so bleibt immer der Anstoß, daß diese Anerkennung von dem Schuldlosen geleistet sein soll, für den die Entsprechung von Sünde und Übel eben nicht zutrifft, während die Anerkennung jenes Zusammenhangs seitens der Schuldigen, für die sie allein Wahrheit hat, außerhalb des Versöhnungsbegriffs fallen soll. Es fragt sich aber auch weiter, ob die Vorstellung von der sittlichen Weltordnung, die dieser rein objektiven Theorie zu Grunde liegt, der biblischen Idee der Gerechtigkeit Gottes gemäß ist. Indem diese, wie oben gezeigt, ebenso durch Gottes Gnade wie durch seine Heiligkeit bestimmt ist, enthält sie eine strenge Vergeltungsordnung doch nur für die Unbußfertigen, die in ihrer Sünde verharren, während sie für die zur Umkehr Willigen eine väterliche Erziehungsordnung ist. Aus der sittlichen Weltordnung, die im Evangelium offenbar ist, ergiebt sich darum kaum eine andere Bedingung der göttlichen Verzeihung als eine wahrhaft in die Tiefe gehende Willensumkehr, die sich in Unterwerfung unter die göttliche Autorität, Reue und Willigkeit zum Gehorsam bethätigt. An einer so gearteten sittlichen Ordnung gemessen würde der Vollzug eines Gerichts, das außerhalb des Gewissens der Schuldigen bleibt, sich weder als unbedingt notwendig, noch als unbedingt wertvoll ausweisen können. Endlich läßt der Begriff der Versöhnung, gerade wenn er in seiner doppelseitigen Beziehung als Friedensverhältnis Gottes zur Menschheit verstanden wird und eine Umstimmung Gottes ausgeschlossen bleiben soll, keine solche Objektivität zu, bei welcher das, was er besagt, auch ohne das Eingehen des Menschen in Gottes Heilsrat perfekt wäre.

Werden wir so darauf hingewiesen, die Umgestaltung der Menschheit in den Begriff des Versöhnungswerks mit aufzunehmen, so wird es uns obliegen, nunmehr das zweite Glied unserer Alternative auf seine Tragweite und Fruchtbarkeit zu prüfen. Indem wir den Wert des Werks Christi vor Gott auf seine Wirkung innerhalb der Menschheit begründen, haben wir unleugbar einen festeren, erfahrungsmäßigen Ausgangspunkt. Damit verbinden sich aber auch nicht zu verkennende Vorzüge für die Geschlossenheit der dogmatischen Konstruktion. Christi Leistung gilt hier insofern als Vertretung der Menschheit vor Gott, weil sie mit der Weckung des Vertrauens auf Gottes Gnade zugleich die Beugung unter seine Heiligkeit verbürgt. Christus stellt in seinem Gehorsam die Menschheit, die sich durch ihn bestimmen lassen wird, gerecht dar vor Gott. Das entscheidende

Gewicht fällt aber auch hier auf seinen Kreuzestod. Er ist nicht nur der höchste, das Vertrauen unerschütterlich begründende Erweis der im Erlöser handelnden göttlichen Liebe; er zieht zugleich die mit Christus verbundene Menschheit in das Sterben ihres natürlichen Wesens, in die tiefste und umfassendste Buße hinein. Damit gewährleistet er den Anbruch eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschengeschlecht, in dem Gottes Liebe schrankenlos walten kann und ihr der vertrauende Gehorsam einer neuen Kreatur antwortet. Damit ist der sittlichen Weltordnung genügt, die Gnade und Heiligkeit in Einem ist. Auch bedarf es nicht erst der Aufsuchung weiterer Mittelglieder, welche die vollzogene Versöhnung für die Menschheit in Kraft setzen; diese ist an sich selbst der Aufgang eines neuen Lebens für die Welt.

Diese Anschauung, die in Christus den Bürgen ebenso der verzeihenden Liebe Gottes für die Menschheit, wie der fortgehenden und bis zum gottgesteckten Ziel sich vollendenden Willensumkehr der Menschheit für Gott sieht, ist auch keineswegs von den bestätigenden Zeugnissen der Schrift verlassen. Sie bildet die Spitze der alttestamentlichen Prophetie wie der neutestamentlichen Deutung des Werks Christi. Das Leiden des Gerechten Jes 53 ist darum sühnend, weil es von der sündigen Gemeinschaft als Gericht über ihre Sünde verstanden wird und so bußfertige Umkehr wirkt (V. 5). Und die paulinischen Aussagen über das Heilswerk gipfeln in der Idee des Mitsterbens und Mitauferstehens, die keineswegs nur der moralischen Anwendung der Heilsgeschichte angehören, sondern ihre tiefste und inhaltvollste religiöse Deutung enthalten. Müßte schon dieser Umstand die vorgetragene Anschauung vor dem Verdacht schützen, als könnte sie die protestantische Grundlehre von der Rechtfertigung gefährden, so mag in dieser Beziehung noch Folgendes bemerkt sein. Die Rechtfertigungslehre fordert ein Doppeltes: 1. daß es wirklich Christus ist, um dessen willen die Schuld erlassen wird und 2. daß es wirklich der Glaube ist, der die Vergebung empfängt. Nun ist es aber in der vorgetragenen Gedankenreihe weder unsere unvollkommene Reue, noch unser unvollkommener Glaube, die Gott das neue, seinem Willen gemäße Leben seiner Kinder verbürgen, sondern lediglich Christus, der dieses Leben schafft und fortgehend bestimmt. Gottes Urteil der Rechtfertigung ruht darum auf Christi Werk allein. Eben darum wird auch der Zutritt zu diesem Heil niemand versperrt, der seine Reue unvollkommen und seinen Gehorsam mangelhaft sieht, wofern er nur dem Haupt der neuen Menschheit im Glauben anhängt.

Wie aber der Tod Christi bei diesem Verständnis der Versöhnung seine centrale Stellung behält, so gestattet sie auch seine Auferstehung in einheitlichem Zusammenhang mit ihm zu würdigen. Diese ist nicht bloß Gottes Antwort auf die vollbrachte Sühne, sie ist der letzte Schritt auf dem Weg der Heilsstiftung selbst. In ihr giebt Gott der Menschheit den zum lebendigen und belebenden Haupt, der sie zuvor durch sein Sterben in den Tod ihres gottentfremdeten Sinnes hineingeführt hat. Und es bleibt dann nicht erst eine Frage, ob das Werk der Loskaufung, an die Christus sein Blut gesetzt hat, auch einen wirklichen Erfolg haben wird, es verbürgt und schafft selbst diesen Erfolg, es ist die Begründung einer neuen gottgemäßen Menschheit, die bestimmt ist, das ganze Geschlecht in sich aufzunehmen. Darin bewährt sich uns aufs neue die Fruchtbarkeit des hier verfolgten Gesichtspunkts.

Noch würde aber ein berechtigter Einwand gegen diese Deutung des Werks Christi übrig bleiben, wenn sie uns nötigte, bei einer bloß menschlich-empirischen Betrachtung des Todes Christi, bei seiner Herleitung aus menschlicher Feindschaft stehen zu bleiben. Es würde dann zwar möglich sein, an diesen historischen Ausgang des Lebens Jesu sinnige, religiös und moralisch fruchtbare Betrachtungen anzuknüpfen, aber wir hätten ihn nicht als den innerlich notwendigen Vollzug des göttlichen Heilsrats verstanden. Allein der Ausgang von der subjektiven Erfahrung des Christen nötigt uns nicht, bei dieser bloß phänomenalen Betrachtung der Heilsgeschichte stehen zu bleiben. Wir dürfen und müssen von hier aus vielmehr zu dem Urteil fortgehen: Gott selbst hat es so geordnet, daß die in der Kreuzigung Christi vollendete Sünde, die den heiligen Dulder selbst zur höchsten Bewährung seines Gehorsams und seiner Liebe führt, als unverkennbare Schuld auf das Haupt der Gottentfremdeten zurückfällt, sie zur Erkenntnis des wahren Wesens der Sünde führt und so den stärksten und tiefsten Antrieb zur Umkehr darbietet. In diesem Sinn ist auch die subjektiv gedachte Sühne zugleich objektiv, von Gott geordnet und doch ist sie da wirksam, wo der göttlichen Ordnung die Anerkennung versagt worden war. Ob man die Gewährleistung solcher bußfertigen Umkehr Sühne nennen will, ist eine Frage von untergeordnetem Rang. Allein wenn der alttestamentliche Sänger zerbrochene Herzen ein Opfer genannt hat, das Gott gefällt (Ps 51, 19), so darf man auf neutestament-

lichem Boden die Verbürgung der Buße auch die Sühne nennen, die Gott haben will. **O. Kirn.**

**Verſöhnungstag.** — Litteratur: Der Traktat Joma wurde mit Erläuterungen herausgegeben von Sheringham London 1648; neuerdings von Hermann L. Strack, 2 A. 1904 mit Anmerkungen und Gloſſar); eine deutſche Ueberſetzung des Traktats mit Anmerkungen von Paul Fiebig 1905. Die Thoſaphta zu dieſem Traktat iſt abgedruckt in Ugolini Thes. ant. sacr. vol. XVIII, p. 153 sqq., ebenda die jeruſalemiſche Gemara dazu. Die Peſikta des Rab Kahana zum Verſöhnungstag ſ. in Wünſches Biblioth. Rabbin. Lfg. 31. 32, S. 243 ff. Beachtenswerte Notizen enthalten Philos Schrift de septenario und das neu gefundene Stück der Schrift de victimis; ſ. Paul Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos 1891, S. 11 f., Ausg. von Cohn V, p. 45. Den traditionellen Ritus des Verſöhnungstages beſchreibt Maimonides, hajad hachasaka, überſetzt bei Delitzſch, Hebräerbrief (1857), S. 749 ff. Von älteren chriſtlichen Werken ſind zu erwähnen: Lightfoot, Ministerium Templi c. 15 (opp. ed. II, vol. I, p. 744 sqq.); Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis (1748), p. 433 sqq.; Lund, Jüdiſche Heiligthümer (Hamburg 1738), S. 1161 ff.; J. A. Danz, Functio pontif. m. in adyto anniversaria bei Meuschen, Nov. Test. ex Talmud. illustr. (Lips. 1736), p. 912 sqq.; Deyling, De ingressu summi pontif. Observat. (Lips. ed. 3, 1737), p. 175 sqq.; Otho, Lexicon rabbin. phil. (Genevae 1675), p. 182 sqq.; Joh. Meyer, De tempor. sacr. Hebr. in Ugolini Thes. Tom. I. — Von neuerer Litteratur iſt hervorzuheben: Bähr, Symbolik des moſaiſchen Kultus, II, S. 664 ff.; die archäologiſchen Handbücher von de Wette-Räbiger (4. A., S. 313 f.); Ewald (Alterthümer, 3. A., S. 477 ff.); Keil (Bibl. Archäologie, 2 A., S. 420 ff.); W. Nowack, Hebr. Archäol. II (1894), S. 184 ff.; J. Benzinger, Hebr. Archäol. (1894), S. 477 f.; J. H. Kurtz, Der altteſtam. Opfercultus (1862), S. 355 ff. und die Handbücher der altteſtam. Theologie von H. Schultz, 5 A. 1896, S. 256 f. 282 ff.; G. Fr. Oehler, 3 A. 1891, S. 498 ff. 522 ff.; A. Dillmann 1895, S. 457; B. Stade, Bibl. Theol. des AT I (1905); Marti, Geſch. d. isr. Rel., 5 A. 1907, S. 256 ff.; A. Köhler, Bibl. Geſch. des AT I (1875), S. 445 ff. — Mit Bezug auf die kritiſche Frage ſiehe Delitzſch, ZfWL 1880, S. 173 ff.; Benzinger, Das Geſetz über den großen Verſöhnungstag, ZatW 1889, S. 65 ff.; Dillmann, Exeg. Hdb. zu Exodus u. Levit. 3 A. 1897; H. Strack, Kurzgef. Komm. zu Gen, Ex, Le u. Nu 1894; Br. Bäntſch, Handkomm. zu Ex, Le, Nu 1900; A. Bertholet, Kurzer Handkomm. zum Le 1901; R. Meſſel, Die Kompoſition v. Le 16, ZatW 1907, S. 1 ff. Zur Entſtehung u. Bedeutung des Verſöhnungstags vgl. S. Adler, ZatW 1883, 178 ff. — Siehe auch die Wörterbücher von Winer, Schenkel (Steiner), Riehm (Delitzſch), Guthe; Hamburgers Encyklopädie des Judentums I unter Verſöhnungstag; Encycl. Bibl. unter Atonement. Ueber das ſpätere Judentum vgl. J. F. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudiſch-rabbiniſchen Judentums (1851), S. 130 ff. — Zu Azazel vgl. noch Hans Duhm, Die böſen Geiſter im AT 1904, S. 55 ff. und aus den Midraſchim Wünſche, Aus Israels Lehrhallen I (1907), S. 7 ff.: Schemchazai u. Azazel.

Verſöhnungstag, hebr. יום הכפרים Le 23, 27 f., im Talmud auch ſchlechtweg יוֹמָא, der Tag ohne Gleichen, vulgär hebräiſch **jôm kippur**, wird der große Sühntag genannt, der unter den israelitiſchen Feſten eine beſondere Stelle einnimmt. Die geſetzlichen Beſtimmungen über ihn finden ſich Le 16, 1—34 (vgl. Ex 30, 10); 23, 26—32; Nu 29, 7—11 (P). Da dieſe Anordnungen trotz ihrer relativen Weitläufigkeit nicht ausreichen, um den hochwichtigen Ritus in allen Einzelheiten zu beſtimmen, mußte hier wie in anderen Stücken eine ergänzende Tradition beſtehen. Was in dieſer Hinſicht zur talmudiſchen Zeit über den Ritus des zweiten Tempels überliefert wurde, giebt der miſchniſche Traktat Joma (ſ. oben), der ganz von dieſem Tage handelt. — Das Hauptgeſetz über den Verſöhnungstag Le 16, 1 ff. knüpft an die Erzählung vom plötzlichen Tod zweier Söhne Aarons (Le 10, 1 f.) die Anordnung, der Prieſter dürfe nicht zu beliebiger Zeit in das Allerheiligſte gehen, ſondern nur nach der erforderlichen ceremoniellen Vorbereitung und in beſonderer Ausrüſtung. Als ſolche wird aber Vs. 4 ff. nicht ein bei jeder Gelegenheit zu befolgendes Ritual, ſondern das charakteriſtiſche des Verſöhnungstages beſchrieben. Das Datum des letztern wird denn auch Vs. 29 angegeben, iſt aber hier offenbar bei der Einſchärfung des Faſtens nur wiederholt (vgl. Ex 12, 2 f. u. 13); dieſelbe Zeitbeſtimmung muß urſprünglich ſchon an der Spitze des Geſetzes geſtanden haben. Sie iſt dort bei der Anknüpfung an jene Begebenheit Le 10, 1 f. verloren gegangen, welche es mit ſich brachte, daß zuerſt herausgehoben wurde, was an dieſem Ceremoniell zum Schutz des im Heiligtum fungierenden Prieſters dient. Daher rühren auch einige andere Unebenheiten. Dieſe Erklärung dünkt uns viel annehmbarer als die Anſicht, daß Vs. 1—28 zwei voneinander ganz unabhängige Verordnungen zuſammengeſchoben ſeien, von welchen die eine vom Eintritt ins Allerheiligſte, die andere vom Verſöhnungstag handle, wie nach Benzinger manche Neuere (Strack, Bäntſch, Bertholet) meinen. Neueſtens (1907) verwirft auch Meſſel Benzingers Analyſe von Vs. 1—28, und nimmt ebenfalls den Ausfall einer Zeit-

bestimmung vor dem Gesetze an. Doch erklärt er diesen aus der bloßen Vermutung, es dürfte dort der erste statt des 10. Tischri gestanden haben. Dann hätte doch wohl der Überarbeiter einfach die Tageszahl umgeschrieben, statt die ganze Zeitangabe zu streichen. Auch die weitere Analyse Wessels, der drei verschiedene Schichten in dem Gesetz ausfindig macht, wozu noch viertens als Anhang Vs. 29—34 käme, dünkt uns zu subjektiv, um eine ganze Kultusgeschichte des Festes darauf zu bauen.

Als Zeit für diese jährliche Sühnfeier wird bezeichnet der 10. Tag des 7. Monats (Le 16, 29; 23, 27; Nu 29, 7). Der 7. Monat schloß die festliche Jahreshälfte sowie das ökonomische Jahr ab; er brachte auch (vom 15. Tage an) das große Herbstfest. Diesem heitern Dankfest sollte der ernste Sühntag vorausgehen ähnlich wie der Überschritt dem Fest der ungesäuerten Brote. Sowohl das Moment des periodischen Abschlusses, das dem 7. Monat eignete, als das der bevorstehenden großen Dankfeier legten nahe, gerade zu dieser Zeit den Sühneakt vorzunehmen. Die Zehnzahl ist neben der Sieben hier wie oft in der Thora bedeutsam. An eben diesem 10. Tag sollte, wenn die Jobelperiode um war, nach Le 25, 9 das Jobeljahr unter Posaunenhall angekündigt werden. Das geweihte Jahr wurde durch den allgemeinen Versöhnungsakt aufs schönste eingeleitet. — Für die Gemeinde hatte der Versöhnungstag zu gelten als Hochsabbath (שבת שבתון Le 16, 31), an welchem jede Arbeit bei Androhung der Ausrottung (23, 27 ff.) verboten war und die Gemeinde sich im Heiligtum versammeln sollte (מקרא קדש 23, 27). Ebenso streng aber ist allgemeines Fasten für diesen Tag vorgeschrieben — der einzige Fall dieser Art im mosaischen Gesetz! Durch dieses Fasten, das „Niederbeugen der Seele", sollten die Gemeindeglieder sich in die dem ernsten Sühneakte angemessene Bußstimmung versetzen. Der Tag heißt daher der Fasttag schlechthin: ἡ τῆς νηστείας ἡμέρα (Jos. Ant. 14, 4, 3, wo aber wie 14, 16, 4 der „dritte Monat" Schwierigkeit macht) oder ἡ νηστείας ἑορτή (Philo, De septen. p. 296 M; andere L. A. Cohn V, p. 134, 1) oder einfach ἡ νηστεία (Philo ebend. 278 M; V, 96, 9 C; AG 27, 9), bei den Rabbinen auch צום רבא im Unterschied von den nach dem Exil hinzugekommenen Fasttagen. Der im Lande ansässige Fremdling war gleichfalls gehalten, von der Arbeit zu ruhen, dagegen wird ihm das Fasten nicht zur Pflicht gemacht (Le 16, 29).

Der im Heiligtum vorzunehmende priesterliche Ritus ist Le 16, 3 ff. beschrieben. Aaron, bezw. der Hohepriester, soll zuerst ein gründlich reinigendes Bad nehmen, dann die zum Sühnritus vorgeschriebene ganz weiße linnene Kleidung anziehen; es ist dies zwar nicht eine Büßertracht, aber doch eine solche, die sich durch schmucklose Einfachheit von der sonstigen Amtstracht des Hohenpriesters unterscheidet; daß sie vollkommen weiß und rein sein soll, wird gefordert durch die Annäherung an den im Allerheiligsten wohnenden Gott, die der Priester gerade jetzt vollziehen soll. Darauf folgt Vs. 5 ff. die Zurichtung eines doppelten, ja vierfachen Opfers, da er für sich selbst und für die Gemeinde je ein Sündopfer, nachher aber für beide Teile je ein Brandopfer darzubringen hat. Die Sühnakte gehen natürlich voraus, und zwar hat der für den Priester und sein Haus zu vollziehende dem der Gemeinde geltenden voranzugehen; denn ehe der Priester diese mit Gott versöhnen kann, muß erst seine eigene Verschuldung gesühnt sein. Eine besondere Veranstaltung erfordert die Zurichtung des Sündopfers für die Gemeinde, indem diese zwei Ziegenböcke zu stellen hat, von denen nur der eine zum eigentlichen Sühnopfer für den Herrn durch das Los vom Hohenpriester bezeichnet wird, während der andere, auf welchen das Los „dem Azazel" fällt, eine andere Verwendung findet. Für sich selbst nun und sein Haus hatte der Hohepriester vor allem einen jungen Farren, natürlich aus eigenen Mitteln (Jos. Ant. 3, 10, 3) zum Sühnopfer darzubringen. Nach dessen Abschlachtung trug er (Vs. 12) eine Pfanne mit Glut vom Brandopferaltar ins Allerheiligste hinein und warf dort Rauchwerk darauf, damit eine ihn schirmende Weihrauchwolke entstehe, gewissermaßen der göttlichen Wolke (Bd VI, 61, 19) nachgebildet, da Gott sich nicht unverhüllt sehen lassen will (Vs. 2). Sodann besprengte er das Allerheiligste mit dem Blute des Farren. Die Tradition (M. Joma 5, 1. 3) ergänzt vor Vs. 14, daß er rückwärts aus dem Allerheiligsten tretend nach kurzem Gebet im Heiligen, sich zum Brandopferaltar zurückbegeben soll, um das Blut zu holen, das unterdessen von einem Priester gerührt worden war, damit es nicht gerinne. Die Rauchpfanne ließ er wahrscheinlich im Allerheiligsten stehen, damit sich der Rauch weiter verbreite, bis er es zuletzt verließ, wie auch M. Joma 7, 4 voraussetzt. Die Blutsprengung geschah nach Le 16, 14 mit dem Finger, und zwar einmal „über die Kapporeth (Bd III S. 554) vornhin", d. h. nach deren östlicher Vorderseite, und darauf siebenmal vor ihr, nämlich auf den Boden, so daß das Geräte selbst und insbesondere der Raum davor berührt wurde. Darauf in den Vorhof zurückgekehrt,

schlachtete der Hohepriester den zum Sündopfer für das Volk bestimmten Bock, brachte auch dessen Blut ins Allerheiligste und vollzog dort dieselben Sprengungen zu Gunsten des Volkes wie vorher für sich und sein Haus (Vs. 15). Darauf folgt die Entsündigung „des Stiftszeltes, das unter ihnen wohnt" (Vs. 16), d. h. hier des Heiligen, da dieses den Hauptbestand der Hütte bildet, welche inmitten des Volkes weilend, der Verunreinigung durch die sündigen Menschen ausgesetzt ist. Diese kurze Vorschrift wird in Bezug auf den Räucheraltar näher spezifiziert Ex 30, 10. Endlich kommt der Brandopferaltar Vs. 18 f. an die Reihe: zuerst wird das Blut an seine Hörner gestrichen, dann siebenmal auf ihr gesprengt. Ausdrücklich wird hier gesagt, daß die Besprengung sowohl mit dem Stier- als mit dem Bocksblut erfolgen soll, was sich auch im Heiligen von selbst versteht. Nach der Tradition (M. Joma 5, 4, Maimon. 3, 5) sollte dabei das Blut des Stieres in die Schale mit dem Bocksblut gegossen werden; jedenfalls spricht Vs. 18 dafür, daß das Blut gemischt, nicht wie im Allerheiligsten successive appliziert wurde. — Die jüdische und christliche Tradition versteht übrigens Vs. 18 vom Räucheraltar, so auch Delitzsch ZkWL 1880, S. 117 f. und Strack. Man kann sich dafür auf Le 4, 18 berufen, wo dieser Altar speziell heißt „der vor dem Angesichte des Herrn", wogegen in unserem Kap. Vs. 12 nicht durchaus entscheidet. Aber maßgebend ist unseres Erachtens die Dreiteilung Vs. 20 und 33, wo neben dem „Heiligtum" (= Allerheiligsten) und dem „Stiftszelt" (= Heiligen) der „Altar" nur der Hauptaltar, nicht der innerhalb des Zeltes befindliche sein kann. Die Übergehung des Brandopferaltars würde ohnehin befremden. Auch der natürliche Fortschritt der Beschreibung wird gestört, wenn man ויצא Vs. 18 vom Herauskommen aus dem Allerheiligsten ins Heilige verstehen soll.

Nachdem an den drei Abteilungen des Heiligtums die Sühnung in Bezug auf die Verunreinigungen durch Priesterschaft und Gemeinde war vollzogen worden, wurde der zur Entsendung nach der Wüste bestimmte Bock, der noch im Vorhofe vor Gott stand (Vs. 10), mit den Verschuldungen des Volkes belastet, indem der Hohepriester beide Hände auf sein Haupt stemmte, über ihm alle jene Verschuldungen u. s. w. bekannte und sie auf sein Haupt legte, worauf ein in Bereitschaft stehender Mann ihn nach der Wüste, und zwar einem unzugänglichen Strich derselben, entführte (Vs. 21 f.). Jenes Sündenbekenntnis giebt die Tradition (M. Joma 6, 2) nur in summarischer Form: „O Gott, gefehlt, gesündigt, gefrevelt hat vor dir dein Volk, das Haus Israel; ach Gott, schaffe doch Sühnung für die Vergehungen, Versündigungen und Frevel, die sie vor dir begangen, gesündigt und gefrevelt haben, wie in der Thora Moses, deines Knechtes, geschrieben steht Le 16, 30". Allein daß ein eingehenderes Bekenntnis mit Bezug auf die Sünden des Jahres abgelegt wurde, ist dadurch namentlich für die ältere Zeit nicht ausgeschlossen. In welchem Sinne aber ist das Wegtragen der Sünden durch diesen zweiten Bock gemeint, da dieselben doch schon durch das Blut des ersten gesühnt sein sollten? Die beiden Böcke gehören thatsächlich zusammen (vgl. Vs. 5) und stellen zu stärkerer Verdeutlichung zwei Momente dar, welche sonst beim Sündopfer vereinigt sind, der erstere die sühnende Deckung des Sünders vor Gott durch das Blut, der zweite die gänzliche Wegschaffung der Sünde und der dadurch bewirkten Unreinigkeit aus dem Bereich der Gott geweihten Gemeinde. Als Analogie zu vergleichen sind die beiden Vögel beim Reinigungsritus des vom Aussatz geheilten (Bd II S. 298, 30) und auch die beiden Visionen Sach 5, von denen die erstere die richtende Wirkung des göttlichen Fluches an den Schuldigen (entsprechend der Sühnung, die solche Wirkung hindert), die letztere die Wegschaffung der Sünde ins ferne wüste Heidenland darstellt. Nach dem Gesagten ist die Vorstellung nicht zutreffend, daß am zweiten Bock die Strafe, welche Israel treffen sollte, vollzogen wurde; erst die spätere Ueberlieferung (M. Joma 6, 6) meldet, daß der Bock von einem Felsen sei geschmettert worden; allein wenn an ihm ein solches Halsgericht sollte vollzogen werden, müßte dies im Gesetz ausdrücklich gesagt sein. Statt dessen verlangt es nur, daß er in die Wüste, näher in ארץ גזרה komme, was wohl nicht bloß eine öde, sondern eine abgeschnittene Gegend bedeutet, aus welcher das Tier nicht zurückkehren konnte (LXX γῆ ἄβατος). Dort, im Gebiete des unreinen Wüstendämons (Azazel) soll die Sünde, ferne vom Volke Gottes bleiben, wie Sach 5, 11 im Lande Sinear. Über Azazel siehe die verschiedenen Ansichten Bd II S. 321 f. Der Jahve gegenübergestellte Name führt auf ein persönliches Wesen; es ist der unsaubere Wüstengeist, der schon zu Moses Zeit dem in Israels Lager waltenden Gott gegenüberstand. Ein Opfer an diesen Dämon, den obersten der שעירים (Le 17, 7; vgl. Dt 32, 17) war der Bock natürlich nicht; er hat keine Gabe zu bringen, sondern eine unselige Last von Israel wegzuschaffen und seine Unreinigkeit von ihm abzusondern. In späterer Zeit war die Örtlichkeit, wohin er gebracht wurde, eine feststehende,

ebenſo der Weg dahin, an welchem Hütten angebracht waren, um den Mann zu erfriſchen; und ſobald der Bock ans Ziel gekommen, meldete man dies durch Höhenſignale nach Jeruſalem, damit die weiteren Kultushandlungen ihren Anfang nehmen konnten (M. Joma 6, 4—8). Vgl. zum Ort der Handlung Schick in ZdPV III, 214 ff.

Nun erſt konnte ſich der Hoheprieſter anſchicken, auch das zwiefache Brandopfer für ſich und das Volk darzubringen. Zu dieſem Ende hin legte er im hl. Zelte ſeine weiße Kleidung ab, die dort aufbewahrt werden ſollte, und reinigte ſich durch ein neues Bad, worauf er ſeine Amtstracht anlegte (Vs. 23 f.). Dann brachte er die beiden Vs. 3 und 5 genannten Widder dar. Auch bei dieſem Brandopfer des Tages (vgl. über den allgemeinen Charakter der עולה Bd XIV S. 392) trat das expiatoriſche Moment nach Vs. 24 a. E. beſonders hervor; auch wurde damit zugleich das Fett der früher geſchlachteten Sündopfertiere auf dem Altar verbrannt (Vs. 25). Dagegen das Fleiſch der letzteren mit Haut u. ſ. f. war außerhalb des Lagers dem Feuer zu übergeben Vs. 27 f.; vgl. Le 6, 23; 4, 11 f. 20 f., was Riehm darauf deutet, daß an dieſen hochgradigen Sündopfern der vernichtende Feuereifer Gottes zum Ausdruck komme (ThStK 1877, S. 70 ff.). — Erſt nach dieſem Opferakt folgten, wie die Tradition hervorhebt, die Nu 29, 7—11 aufgezählten Feſtopfer, dieſelben, welche am erſten Tage des 7. Monats darzubringen waren. Vielleicht ſind aber dieſe Zuſatzopfer eine ſpätere Bereicherung des Ritus. Zuletzt kam noch das gewohnte tägliche Abendopfer, das von den Feſtopfern nicht verdrängt zu werden pflegte. Ueber die früher viel ventilierte Frage, wie oft der Hoheprieſter an dieſem Tage ins Allerheiligſte hineingegangen ſei, ſiehe Deyling, De ingressu summi pontif. in den Observat. II, p. 183, und Danz bei Meuschen S. 954 ff. — Hbr 9, 7 verlangt natürlich nicht bloß einmaliges Betreten jenes Raumes; bei Philo legat. ad Caj. M. II, 591 dagegen ſteht in einem Briefe des Herodes Agrippa, es ſei bei Todesſtrafe dem Hohenprieſter verboten geweſen, an einem Tag dreimal hineinzugehen; doch iſt die Echtheit dieſer Quelle zweifelhaft. Der bibliſche Wortlaut würde auf dreimaliges Eintreten führen, und nach M. Joma 7, 4, Maimon. 4, 2 a. E. wäre der Hoheprieſter ſogar nach dem Abendopfer nochmals (zum viertenmal), und zwar in den weißen Kleidern, hineingegangen, um die Rauchgefäße zurückzuholen.

Was das Alter dieſes Feſt- und Faſttages anlangt, ſo beſtreitet die neuere Kritik nicht nur ſeine moſaiſche Abkunft, ſondern vielfach ſogar ſeine vorexiliſche Exiſtenz. Die letztere wird nach dem Vorgang von Vatke (Bibliſche Theologie I, 548) und George (Feſte S. 300 ff.) von Graf, Wellhauſen, Kuenen, Reuß u. a. geleugnet. Dabei beruft man ſich darauf, daß in vorexiliſcher Zeit dieſes Feſt außer dem Geſetz P nirgends erwähnt werde, auch da nicht, wo man es erwarten ſollte. In der That iſt auffällig, daß eine Erwähnung dieſes bedeutſamen Tages weder in den geſchichtlichen noch in den prophetiſchen Schriften der vorexiliſchen Zeit ſich findet; dies gilt aber ebenſogut von den nachexiliſchen, die ſpäte Chronik nicht ausgenommen, ſo daß das argumentum e silentio ſich als unzuverläſſig beweiſt, welches mindeſtens bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. hinabführen würde, wo Jeſus ben Sira K. 50 den am Verſöhnungstag fungierenden Hohenprieſter Simon beſingt. Ausdrücklich genannt iſt das Feſt erſt bei Philo, Joſephus und im NT (ſ. o.). Auch die Erwägung, daß das Pfingſtfeſt in den außergeſetzlichen Texten ein einzigesmal beiläufig genannt iſt (2 Chr 8, 13), muß vor Überſchätzung jenes Arguments warnen. Man vermißt freilich die Nennung des Verſöhnungstages an ſpeziellen Stellen, wo er, wie man meint, unumgänglich erwähnt ſein müßte, wenn er überhaupt im Gebrauch war. So bei der Tempelweihe Salomos 1 Kg 8, 2. 65. Allein das neu geweihte Heiligtum bedurfte noch nicht der reinigenden Sühnung. Es iſt aber gerade bedeutſam, daß Salomo die Weihe in dem Monat vornahm, wo ſonſt die Sühnung ſtatthatte. Über die zwei Feſtwochen Salomos vgl. übrigens Delitzſch ZfWL 1880, S. 173 ff. — Esr 3, 1—6 begreift ſich das Stillſchweigen über den Verſöhnungstag leicht, da vor der Herſtellung des Tempels ſeine Feier nicht möglich war. — Neh 8 kann dasſelbe eher überraſchen, zumal Neh 9 am 24. Tag des 7. Monats ein Bußtag angeſetzt wird. Allein dieſer hatte einen über den geſetzlichen gottesdienſtlichen Sühntag hinausgreifenden momentanen Grund; auch mochte das Fehlen der Bundeslade die reguläre Feier desſelben in Frage zu ſtellen ſcheinen. Jedenfalls iſt gerade hier im Jahre 444, wo nach der neueſten Kritik Esra den Prieſterkodex ſoll veröffentlicht und eingeführt haben, die Übergehung des Verſöhnungstages vielmehr ein Zeugnis, daß er nicht jetzt erſt eingeführt wurde; eine noch ſpätere Einſchaltung desſelben anzunehmen (ſo auch Wechsler in Geigers jüd. Ztſchr. 1863, II, 113 ff.; ſiehe dagegen D. Hoffmann im Mg für Wſt d. Judenth. 1876, S. 1 ff.) geht aber ebenſowenig an, wenn man bedenkt, daß jenes Prieſtergeſetz mit Beziehungen auf dieſen Tag durch-

flochten ist, indem die ganze Einrichtung des Heiligtums darauf abzielt. Überhaupt steht mit der biblischen Darstellung der Thätigkeit des „Schriftgelehrten" Esra die Auffassung in diametralem Widerspruch, welche ihm die kecke Einführung neuer, selbsterfundener Riten ohne weiteres zuschreibt. — Befremden mag ferner, daß Ezechiel in seinem Zukunftsgemälde vom israelitischen Gottesdienst den jôm hakippurim nicht verwendet. Er bestimmt zwei Sühntage 45, 18—20, von denen der eine auf den ersten Tag des ersten Monats (Nisan), der andere auf den 7. des Monats, besser auf den ersten Tag des 7. Monats (LXX) fällt. Allein Ezechiel bewegt sich auch gegenüber von heiligen Einrichtungen, die nachweislich zu seiner Zeit längst bestanden, allzu frei, als daß seine Abweichung von einer „mosaischen" Ordnung genügte, um diese als nicht vorhanden darzuthun. Z. B. erwähnt er das alte Pfingstfest nicht; auch redet er nicht vom Hohenpriester. Andererseits beachte man, daß er sein Gesicht vom künftigen Gottesstaat nach 40, 1 am Datum unseres Festes empfing, an dem Tag, wo das Jobeljahr mit dem Versöhnungstag seinen Anfang nahm (Le 25, 9)! — Im nachexilischen Sacharja verweist man auf die Erörterung über die Fasttage Kap. 7. 8, wobei der Sühntag nicht genannt werde. Allein jene an die Einnahme Jerusalems sich schließenden Fast- und Gedenktage sind ja ganz anderer Art. Ob ihre Einhaltung fortzusetzen sei, konnte man im Zweifel sein, nicht aber in Betreff der Feier eines altmosaischen Festes.

Auch die sonst gegen das Alter des Versöhnungstages vorgebrachten Gründe können wir nicht als stichhaltig anerkennen. Es ist ein Vorurteil, und zwar ein irriges, wenn man sich die alten Feste der Hebräer nur als heitere Nationalfeste denken will, neben welchen ein so ernster Sühntag keinen Raum gehabt hätte. Gerade die Notwendigkeit der blutigen Sühnung aller Schuld und Fehle ist dem höheren Altertum sehr bewußt und gehört bei den Israeliten zu den Grundgedanken jener Ordnung, die man mit vollem Recht als mosaisch bezeichnet. Die Syntheſe zwischen Jahve, dem heiligen Gott und Israel, die sich durch Mose vollzogen hat, führte mit Notwendigkeit zu einem System von Sühnungen, welches am Versöhnungstag seinen Mittelpunkt hat, wo die stufenweise Annäherung des sündigen Volkes an den heiligen Gott ihre höchste kultische Verwirklichung findet. Daß aber die ganze Handlung an der Bundeslade zur Vollendung kommt, auf deren allfälliges Fehlen keinerlei Rücksicht genommen wird, ist gegen nachexilischen Ursprung dieses Gesetzes beweisend. Ebenso weist der Wüstendämon Azazel (statt dessen man in späterer Zeit vielmehr Satan dem Jahve gegenübergestellt erwartete) auf die mosaische Zeit des Wüstenaufenthaltes zurück. Auch Stade (Bibl. Theol. 343) giebt zu: „Neujahrstag und Versöhnungstag gehen freilich auf alte Bräuche zurück und sind schon von Ezechiel berücksichtigt Ez 40, 4; 45, 18. 20, jedoch erst nach Esra in den offiziellen Festkalender aufgenommen worden." Eher läßt sich aus jenem Zurücktreten des Versöhnungstages in der Litteratur schließen, daß derselbe in der vorexilischen Zeit nicht so ins Volksbewußtsein und das Volksleben überging, wie die drei großen Feste Passah, Pfingsten, Laubhütten. Es war ein Fest, das sich mehr auf Priesterschaft und Heiligtum bezog und daher wohl nur am Mittelpunkt des legitimen Gottesdienstes strenger beobachtet wurde. In nachexilischer Zeit wurde dies anders, wo das jerusalemische Tempelleben das Volk weit mehr beherrschte. Beachtenswert ist das Zeugnis Philos über die Juden seiner Zeit: „Den Fasttag am 10. des Monats befleißigen sich nicht nur solche zu begehen, die sich eifrig um Frömmigkeit und Heiligkeit bemühen, sondern auch die, welche sich sonst im Leben nichts aus religiösen Handlungen machen. Alle sind eben von seiner heiligen Würde überwältigt und betroffen, und die minder Frommen wetteifern mit den Ernsteren wenigstens zu dieser Zeit in Enthaltsamkeit und gutem Betragen" (Opera V, p. 45 C; Wendland, Neu entdeckte Fragmente S. 11). Übrigens zeigt sich auch da noch, daß trotz der vorgeschriebenen Selbstkasteiung das Volk an diesem Tage für freudige Unterhaltung Raum zu schaffen wußte. M. Taanith 4, 8 hören wir, daß am Versöhnungstag (ohne Zweifel abends, nachdem der Festakt vollzogen und der Hoheprieſter zu festlicher Bewirtung in sein Haus gegangen war, obwohl der Talmud diese Beschränkung nicht enthält) die Mädchen weiß gekleidet in die Weinberge um die Stadt zogen und da unter wetteiferndem Gesange tanzten, indem sie die gegenüberstehenden Jünglinge zu guter Wahl der Bräute aufforderten. Siehe solche Lieder bei Delitzsch, Zur Geschichte der jüd. Poesie, 1836, S. 195 f. Die Gemara findet solche Freude ganz in Ordnung an einem Tage, wo Israel Sühnung zu teil wird. — Nach der Zerstörung Jerusalems wurde die Feier des Versöhnungstages fortgesetzt, obwohl die legalen Opfer nicht mehr dargebracht, die wesentlichen Riten nicht mehr vollzogen werden konnten. Das großartige Fest hatte sich mit seinem heiligen Ernst zu tief dem Bewußtsein eingeprägt und kam einem zu stark empfundenen Bedürfnis entgegen,

als daß man ſeiner hätte entraten können. Siehe über die ſpäteren Gebräuche Orach Chajim, überſetzt von Löwe S. 150ff.; Buxtorf, Synagoga Judaica, Kap. 25f.; Schröder S. 130ff. Im allgemeinen ſind in der Synagoge die Sühngebete (סליחות) an die Stelle der ſühnenden Tempelopfer getreten. Immerhin wird an dieſem Tage das Aufhören des Opferdienſtes am meiſten beklagt. Und in einem Gebrauch hat das populäre Bewußtſein, unbefriedigt durch die Unterſchiebung bloßer Gebete ſtatt konkreter Handlungen, ſich ein Surrogat des alten Sühnopfers geſchaffen: In vielen Teilen Europas wird von den orthodoxen Juden am Vorabend des jôm kippur ein Hahn geopfert. Der Hausvater ſchwingt das Tier, es an den Beinen haltend, um den Kopf mit den Worten: „Dies iſt mein Stellvertreter dies iſt meine Auswechſelung, dies iſt mein Sühnopfer. Dieſer Hahn geht in den Tod, ich aber möge eingehen zu einem langen und glücklichen Leben und zum Frieden“. Ebenſo wird für die Frau eine Henne dem Tode geweiht. Dieſe Tiere ſollen den Armen zufallen, oder wenigſtens ihr Geldwert dieſen gegeben werden. Vgl. auch A. Wünſche, Die Leiden des Meſſias, 1870, S. 18ff.

Daß dem Verſöhnungstage eine hervorragende Bedeutung zukommt, erhellt daraus, daß der Hoheprieſter ſelbſt hier der beſtändige Liturg iſt und daß ſeine umſtändlichen Verrichtungen ſich ausnahmsweiſe aufs Allerheiligſte erſtrecken, ferner aus der hohen Beſtimmung dieſer Handlungen, die auf Entſündigung der prieſterlichen Organe des Volkes ſowie der ganzen Gemeinde abzielen, und ebenſo die ſakramentalen Heiligtümer, die Kapporeth, die Wohnung Gottes, den Altar von den Befleckungen reinigen ſollen, die ihnen durch Schuld des Volkes oder ſeiner Prieſter im Laufe des Jahres zugeſtoßen ſein mochten. Um die Tragweite dieſer allgemeinen Entſündigung richtig zu ſchätzen, muß die Frage aufgeworfen werden, auf welcherlei Sünden ſich dieſelbe erſtrecke. Da gilt nun im allgemeinen natürlich der Kanon, der überhaupt hinſichtlich der Sündopfer gegeben iſt, daß nur Schwachheits- und Irrtumsſünden (vgl. Hbr 9, 7), nicht ſolche, die mit erhobener Hand, d. h. in bewußter, verwegener Auflehnung gegen Gott begangen worden, durch Opferblut ſich ſühnen laſſen Bd XIV, 395f. Nur ſind in der erſteren Kategorie nicht bloß Unwiſſenheitsſünden, ſondern überhaupt die, welche von der Schwachheit des Fleiſches herrühren, einbegriffen; auch iſt nicht zu vergeſſen, daß dieſer Unterſchied überhaupt ein relativer, die Unterſcheidung nicht ein- für allemal gegeben war (ſ. meine Bemerkungen ZfWL 1884, S. 179). Es iſt auch die Wirkung des Verſöhnungstages weder auf unbekannt gebliebene und deshalb nicht geſühnte, noch auf bloß levitiſche Verſtöße zu beſchränken, wobei man Le 16, 21. 30 nicht gerecht würde, und auch die Steigerung des Verſöhnungsritus ſich nicht erklärte. Vielmehr ſoll dieſe Generalſühne überhaupt von Gottes Volk wegſchaffen, was an ihm und mittelbar an ſeinen Heiligtümern von unreinem, gottwidrigem Habitus hangen geblieben war. Weniger die einzelnen Verſchuldungen kamen hier in Betracht, die, wofern ſie erkannt wurden, anderweitig geſühnt werden mußten, als die Mißfälligkeit vor Gott überhaupt, von welcher trotz aller einzelnen Sühnakte ſtets leicht etwas zurückblieb und die ſich vor Gottes Augen den Heiligtümern mitteilte, ſo daß die Sühngeräte, deren Integrität die Vorausſetzung der einzelnen Sühnhandlungen war, ſelber der Sühnung bedurften. Dieſem Charakter einer gründlichſten Säuberung von Sünde, Schuld und Unreinigkeit entſpricht denn auch der aufs höchſte geſteigerte Ritus an dieſem Tage. Es gipfelt darin der geſamte Opferdienſt, ſofern hier die größte kultiſche Annäherung des durch ſeinen Hohenprieſter vertretenen Volkes an den in ſeinem Heiligtum wohnenden Gott ſich vollzieht. In Bezug auf ſeine Wirkung aber bringt dieſer Sühnakt alle ähnlichen Entſündigungen des Jahres, ſie zuſammenfaſſend und vollendend zum Abſchluß. Über die Art, wie der Begriff der Sühne ſich an das blutige Opfer knüpft, ſ. d. Art. Opferkultus Bd XIV beſonders S. 395. — Ein geſundes Urteil über das Maß der Wirkung des Verſöhnungstages und deren ethiſche Bedingung zeigt noch die Tradition M. Joma. Am Schluſſe dieſes Traktates finden ſich folgende Regeln in dieſer Hinſicht: „Der Tod und der Verſöhnungstag bewirken Sühnung, wenn Bekehrung (תְּשׁוּבָה) dabei iſt. Die Bekehrung bewirkt Sühnung für leichte Übertretungen der Gebote und Verbote; und bei den ſchwereren bewirkt ſie einen Aufſchub, bis der Verſöhnungstag kommt und Sühnung bewirkt. Sagt Einer: Ich will immerhin ſündigen und mich dann bekehren, dem wird nicht Gelegenheit gegeben werden, ſeine Bekehrung zu vollziehen. Oder ſagt er: ich will ſündigen und der Verſöhnungstag wirds gut machen, ſo leiſtet ihm der Verſöhnungstag keine Sühnung. Vergehungen des Menſchen gegen Gott ſühnt der Verſöhnungstag; dagegen Vergehungen des Menſchen gegen ſeinen Nächſten ſühnt er nicht, bis jener ſich mit ſeinem Nächſten ausgeſöhnt hat“. — Im Neuen Teſtament kommt der Verſöhnungstag als Typus in Betracht. Wie überhaupt der moſaiſche Opferkultus vorbildlich

iſt für eine vollkommene künftige Verſöhnung, ſo insbeſondere dieſer Tag, an welchem die kultiſchen Gnadenmittel des alten Bundes ihre vollſte Verwendung finden, indem das geweihte Haupt der Prieſterſchaft den allerheiligſten Ort zur Vornahme der hochheiligſten Handlung betritt. Beſonders der Verfaſſer des Hebräerbriefes hat die Parallele gezogen zwiſchen dem mit Opferblut ins Allerheiligſte tretenden Hohenprieſter und Jeſu Chriſto, dem Verſöhner des neuen Bundes, freilich ſo, daß er ſofort das Ungleichartige hervorhebt, um den überſchwenglichen Vorzug des neuteſtamentlichen Hohenprieſters zu kennzeichnen, der nicht mit dem Blut von Böcken und Kälbern, ſondern mit ſeinem eigenen ins Heiligtum gegangen iſt, und zwar nicht in ein irdiſches, ſondern ins himmliſche, nicht zu einem Akte, welcher der Wiederholung bedürfte, was eine Unvollkommenheit in ſich ſchlöſſe, ſondern zu einmaliger endgiltiger Verſöhnung, welche den ſündigen Menſchen freien Zutritt zum Allerheiligſten eröffnet. Siehe beſ. Hbr 9, 7. 11 ff. 24 ff. Vgl. auch Barnabasbrief Kap. 7. **v. Orelli.**

**Verſtockung** ſ. d. A. Terminismus Bd XIX S. 524.

**Verſuchung.** — Fr. Köſter, Die bibliſche Lehre von der Verſuchung, 1859; Tholuck, Die Bergrede, 5. Aufl., S. 394; Kamphauſen, Das Gebet des Herrn, Abſchn. 7; Buddei, Instit. theologiae moralis, 1711, p. 1, c. 2; Harleß, Chriſtliche Ethik, § 26 f.; Vilmar, Theologiſche Moral, § 13. — Die Anſchauungen, welche der folgenden Ausführung zu Grunde liegen, ſind zuſammenhängend dargelegt in meiner Wiſſenſchaft der chriſtlichen Lehre, 3. Aufl. § 317—327. 334—346. Z. L. v. Verſöhnung, S. 431 f.

Verſuchung iſt jetzt in der kirchlichen Redeweiſe die allgemeinſte Bezeichnung für jeden Anlaß, welcher zu einer Entſcheidung des Menſchen, beſonders des Chriſten in ſündiger Richtung reizt; vgl. Buddei institutiones Theol. dogm. 1724, 3, 2, 30. Dieſe ſcharfe Ausprägung des Sprachgebrauches hängt zwar mit der bibliſchen Verwendung des Wortes zuſammen, liegt indes in der Schrift nicht ſo beſtimmt vor; jener beſondere Gebrauch muß deshalb zuerſt mit dem bibliſchen verglichen und dabei der vorliegende Ausdruck gegen diejenigen andern abgegrenzt werden, welche verwandte Begriffe bezeichnen.

Luther fand das Wort bereits im deutſchen Vaterunſer vor und behielt es eben deshalb in dieſer Bedeutung bei, Werke EA Bd 21, S. 219. In der Bibel braucht er es überwiegend 1. zur Wiedergabe von נָסָה, *πειράζειν* und 2. für בָּחַן, Hi 7, 18; 23, 10; 34, 6; Mal 3, 5, wo in LXX verſchiedene griechiſche Vokabeln verwendet ſind, und Pſ 26, 2; 66, 10; 81, 8, wo man bei LXX *δοκιμάζειν* lieſt; dies überſetzt er 2 Ko 8, 8 ebenſo, während er ſonſt jenes hebräiſche und dieſes griechiſche Wort durch „prüfen" wiedergiebt. Beide Synonymen-Paare gehen von der Bedeutung „proben" aus, und ſo erklärt ſich ihre Nebeneinanderſtellung Pſ 26, 2; 2 Ko 13, 5, vgl. Offb. 2, 2; doch bleibt ein Unterſchied und bildet ſich in der Verzweigung weiter aus, vgl. Cremer, Bibl. theolog. Wörterb. s. v. *πειράζειν* und *δοκιμάζειν*. „Prüfen" heißt einen Thatbeſtand feſtſtellen, ſei es, indem man ihn erkennt, oder um ihn anzuerkennen, ſei es ſo, daß ſeine weitere Befeſtigung veranlaßt wird; ſollte der Thatbeſtand ein ſittlich verwerflicher ſein, ſo würde doch in der Prüfung nicht ein Anreiz nach dieſer Seite mitgedacht, ſondern lediglich die Herausſtellung der Sachlage; übrigens, wie das Subſtantiv Prüfung überhaupt nicht in der Schrift begegnet, hat auch der Ausdruck Prüfungsleiden (Oehler, Theol. d. ATs § 247) keinen Anhalt in ihrer Redeweiſe, höchſtens der andere: Bewährungsleiden 1 Pt 1, 7. 8. „Verſuchen" bedeutet einfach einen Verſuch machen und zwar mit Aufwendung von Kraft; damit verbindet ſich dann in der Anwendung auf perſönliche Gegenſtände der Nebenbegriff des Feindlichen, wenn auch mit mehr oder weniger Schärfe, 1 Kg 10, 1; Si 13, 14. So wird es im AT von dem wechſelſeitigen Verhalten zwiſchen Gott und dem Bundesvolke gebraucht. An die Vorgänge bei Maſſa und Meriba Ex 17 und an Nu 14 knüpft ſich die Vorſtellung von dem „Gott verſuchen" ſeitens der Menſchen, Dt 6, 16; Pſ 78, 18. 41. 56; 95, 9; 106, 14; außerdem Jeſ 7, 12, vgl. Mal 3, 5. Sie ſtellen Gott auf die Probe, indem ſie es an dem demütigen Glauben an ihn fehlen laſſen, und damit fordern ſie ſeine Gegenwirkung heraus; die Erprobung ſeines Könnens und Wollens gereicht ſo dazu, ſeine Geduld auf die Probe zu ſtellen. Das erſcheint als eine Seite an der Grundſünde Iſraels, an ſeinem ungläubigen Eigenſinn, welcher die Vergeltung herabruft; ihre vorbildliche Bedeutung wird 1 Ko 10, 9; Hbr 3, 7 f. in Erinnerung gebracht, wie auch AG 15, 10 daran mahnt. Jeſus braucht die Stelle aus Dt, Mt 4, 7; Lc 4, 12; und AG 5, 9 tritt für Jehovah (V. 4) ſein Geiſt ein. Andererſeits werden dieſelben Vorgänge als Mittel angeſehen, durch die Gott das Volk auf die Probe geſtellt hat, Pſ 81, 8; Dt

33, 8, und in dieſem Sinne iſt öfter im Pentateuch davon die Rede, daß Gott durch ſeine Führung das Volk verſuchte, d. h. prüfte, Ex 15, 26; 16, 4; 20, 20; Dt 4, 34; 7, 19; 8, 2. 16; 13, 3, vgl. Ri 2, 22. Das grundlegende Beiſpiel Abrahams Gen 22, 1, vgl. Hbr 11, 17f.; Jud 8, 18. 19; Sir 44, 21; 1 Mak 2, 52 zeigt, daß der Gehorſam erprobt werden ſoll, daher die Späteren dieſe Fügungen mit Recht den Gerichten gegenüberſtellen, Sir 4, 19; Wei 11, 9. Hier kann mithin von Feindlichkeit Gottes nicht die Rede ſein; nur 2 Chr 32, 21, wo Gott Hiskia verläßt, damit ſeine Glaubensloſigkeit zu Tage komme, iſt eine bedingte Wendung nach jener Richtung zu erkennen. Einer verſuchlichen Lage ohne eine verſuchende Perſon erwähnt meines Wiſſens das AT mit dieſen Wendungen nicht; dies iſt dagegen im NT öfter der Fall, und demgemäß tritt hier der Gebrauch des Subſt. *πειρασμός* entſprechend in den Vordergrund. Das ſetzt dann eben die beſtimmtere Prägung des Begriffes „Anreizung zur Sünde" voraus, die im AT noch nicht vorliegt; ſie iſt im NT durch den Gebrauch vorbereitet, wenn die Gegner Jeſu ſuchen, ihn in den Wechſelreden zu einer verderblichen Äußerung zu verleiten.

Zeigt nun der neuteſtamentliche Gebrauch von *πειράζειν* den terminus technicus in der Bildung begriffen, ſo ſchließt die deutſche Kirchenſprache dieſe ab, indem ſie Verſuchung beſtimmt von Prüfung und Verführung unterſcheidet. Die ſittliche Richtung im Menſchen, namentlich der Glaube, wird geprüft, damit er zur „Bewährung" gelange, und dazu dienen namentlich Leiden, beſonders Leiden um des Glaubens willen, Jak 1, 12. 2f.; 1 Pt 1, 6f.; Rö 5, 3f.; 2 Ko 8, 2. Dagegen der bewegliche Wille wird verſucht mit dem möglichen Erfolge, daß er ſich dem Böſen zuwende, ja, wenn von Abſicht die Rede ſein kann, mit dem Abſehen darauf, daß er ſich dem Böſen zuwende. Weil aber jener Erfolg nicht notwendig iſt, und weil er, ſo lange man eben von Verſuchung ſpricht, nicht wirklich wird, unterſcheidet man dieſe von der Verführung; bei dieſer mag dann noch beſonders die erkennbare Planmäßigkeit hervorgehoben ſein; vgl. Mt 24, 4. 5. 11. 24; 2 Ti 3, 13; Eph 4, 14; Offb. 2, 20; 12, 19; 20, 10 und beſ. 2 Ko 11, 3; 1 Ti 2, 14.

Im Vaterunſer ſtellt der Herr das geſamte Verhältnis jedes Menſchen zur Sünde unter die beiden Geſichtspunkte der Schuld und der Verſuchung, Lk 11, 4; dadurch wird der letzten eine umfaſſende Bedeutung zugewieſen. Erſcheint die künftige Sünde durch die Verſuchung vermittelt, ſo iſt jene nicht Folge eines Zwanges, aber ſie iſt veranlaßt. Worin liegt nun dies Veranlaſſende? Nach dem NT nicht immer in der erkennbaren Handlung eines verſuchenden Weſens, ſondern ſchon in einer Lage, in welche der Menſch hineingerät, Ja 1, 2; Mt 26, 41; 1 Pt 4, 12. Allerdings bemißt ſich deren Gefährlichkeit nach der Beſchaffenheit des Betroffenen, und ſo iſt zuerſt feſtzuſtellen, wen Verſuchung treffen könne. Im NT iſt ſelbſtverſtändlich nur von Jüngern Jeſu die Rede; aber ſchon die angeführten Ausſprüche des Meiſters ſetzen keinenfalls voraus, daß ſie als „Wiedergeborene" im dogmatiſchen Sinne dieſes Wortes zu faſſen ſeien. Und wenn Jakobus 1, 13—15 ſchildert, wie die Verſuchung, in der man ſteht, durch die Verlockung der eigenen Begier zum böſen Ausgange kommt (v. Hofmann, Die hl. Schrift NTs, 7, 3, S. 23f.), ſo leiht er dem Vorgange durchaus keine ſonderlich chriſtlichen Züge, und 1 Ko 10, 1—13 ſieht P. offenbar die Juden als Vorbilder der verſuchten Chriſten an. Gegenüber dieſen Berufungen auf durchaus allgemein Menſchliches darf man es Willkür nennen, wenn Vilmar, Theol. Moral S. 162 nur „den Teil der Menſchenwelt, der in Gott feſt ſteht", als Gegenſtand der Verſuchung anerkennen will. Gewiß macht das servum abitrium den Ausgang der Verſuchungen im allgemeinen zu dem ſelbſtverſtändlich üblen; allein doch nicht gleichmäßig bei dem Ringenden wie bei dem Laſterhaften und nicht in allen einzelnen Fällen. Zum Bewußtſein wird der Vorgang allerdings erſt bei erwecktem ſittlichen Bewußtſein kommen; die Bezeichnung tentatio erweckt beſonders die Vorſtellung des Widerſtandes und deshalb die Neigung, von Verſuchung im ſtrengen Sinne nur bei den Widerſtandsfähigen, eben den erneuerten Chriſten zu reden, wie bei Budde a. a. O. Das Erlebnis der erſten Eltern nennt die Bibel auch nirgend eine Verſuchung, vielmehr (ſ. oben) Verführung; es tritt eben der verhängnisvolle Erfolg in den Vordergrund. Und doch betrachtet man ziemlich allgemein und gewiß mit Grund ihren Fall und die Verſuchungsgeſchichte der ſynoptiſchen Überlieferung als urbildlich für Verſuchung überhaupt. — Vergleicht man nun die Verſuchungen des erſten und des letzten Adam mit jener Schilderung des Jakobus, dann erhebt ſich die Frage, ob wirklich allgemein, ob auch ihnen gelte: jeder wird von der eigenen Begierde verſucht; mit anderen Worten, ob die Verſuchung nur die Sünde zu Tage bringe, welche ſchon vor der Sündenhandlung da iſt, Rö 7? Weder Gen 2, 3, noch Rö 5 12, noch Mt 4 und Lc 4 legen die Annahme nahe, daß eine verkehrte Begierde das Innere der Verſuchten beſtimme und beflecke, und jedenfalls wird für Jeſu Leben alles, was Sünde

heißen darf, verneint. Doch wird die Vorausſetzung der Schrift, daß die Sünde in keinem Sinne von Gott ſtamme, folglich auch nicht notwendige Wirkung der Anlage des endlichen Weſens ſei, nur dogmatiſch feſtgeſtellt werden können; auch Jeſu Sündloſigkeit iſt ja Dogma. Im übrigen iſt die aufgeworfene Frage eine müſſige, da für alle Adamskinder mit Ausnahme des einen die der Verſuchung entſprechende lockende eigene Begierde und die Schwäche des Fleiſches vorauszuſetzen iſt.

Die Begier entſpricht einem angebotenen Gute, während die Rede Jeſu von der Schwäche des Fleiſches Mt 26, 41 ihrem Anlaſſe nach an das verſuchende Leiden erinnert; die verſuchende Kraft der Leidenslagen iſt im NT beſonders betont, Lc 22, 40. 46, vgl. 28; 8, 13, vgl. Mt 13, 21; AG 20, 19 (Ga 4, 14); 1 Pt 1, 6; 4, 12; Ja 1, 2. 12; doch zeigt ſogleich die urbildliche Verſuchung des Meſſias, daß die andere Art des Reizes nicht zurücktritt, namentlich Sinnenluſt und Habſucht verſchiedener Richtung, vgl. noch 1 Ko 7, 5; 10, 6 f.; 1 Ti 6, 9. Damit ſind wir bei den verſuchenden Anläſſen, und in dieſen Punkten iſt auch die Anknüpfung für den verſuchenden Anreiz in ſolchem Falle zu erkennen, wo ihm keine ſündliche Anlage entgegenkäme. Die Einteilung in Verſuchungen durch Luſt und in ſolche durch Leid iſt alſo berechtigt; nicht aber, wenn Wutke (Handbuch der chriſtlichen Sittenlehre, § 221) für die erſten die allgemeine Bezeichnung vorbehalten, die anderen Anfechtungen heißen will. Der bibliſche Urtext macht keinen ſolchen Unterſchied, und Luther ebenſowenig a. a. O. S. 220—3; übrigens vgl. unten. — Sieht man nun von dem Übel und der Verſuchung durch Leiden, welches die Wirkung der Strafordnung über „dieſe Welt" iſt, einſtweilen ab, ſo liegt gewiß in der Möglichkeit für die Aneignung eines Gutes und in dem empfundenen Reize dazu an ſich keine Abſchüſſigkeit zum Böſen; und ſo iſt denn auch in der Schrift die Verſuchung der Erſtgeſchaffenen nicht aus der bloßen Lage abgeleitet, ſondern als Verführung dargeſtellt, und diejenige des andern Adam ſetzt nicht nur die „Sünde der Welt" voraus, ſondern kommt von dem „Verſucher". Hier tritt alſo zu der anreizenden Sachlage noch Einwirkung der vorhandenen Unſittlichkeit hinzu. Das führt zunächſt auf die bibliſche Anſchauung vom Ärgernis. מִכְשׁוֹל und כָּשַׁל nebſt den Derivaten ſind in LXX abwechſelnd mit *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* überſetzt (vgl. über dieſe Wortfamilien Cremer a. a. O. s. v.); ebenſo wechſelt Luther zwiſchen „Anſtoß" (vgl. Le 19, 14; Pr 4, 12) und dem häufigeren „Ärgernis" (2 Ko 6, 3 für *προσκοπή*). Das Synonym *παγίς* 1 Ti 6, 9 in ſeiner weniger verwiſchten Bildlichkeit zeigt, daß der Ton hier durchaus auf dem Ergebnis, auf dem Fall, liegt (vgl. Cremer s. v. *σκανδ.*). Das AT nennt ſo die verführenden Vorgänge, wie Götzendienſt, z. B. Ex 23, 33; Pſ 106, 36. Wo Jeſus den Ausdruck braucht Mt 18, 6 f., vgl. 13, 41, da richtet er den Blick zuerſt auf die Welt oder das ſündige Geſamtleben der Menſchen, innerhalb deſſen die verführenden Anläſſe nicht ausbleiben können. Dazu wird ihm ſelbſt jener Rat des Petrus, der ihn von der Leidensbahn ablenken möchte, während ſie doch ſeine Berufsaufgabe bildet, Mt 16, 23. Wenn die edelſten Beſtandteile des menſchlichen Lebens zu verführenden Reizmitteln werden können, Mt 18, 8 f., ſo iſt dabei die innere Bereitheit, nämlich Begierde und Fleiſch vorausgeſetzt, vgl. Mt 5, 28 f. Indes unter der Verwirrung des Urteils kann auch an ſich berechtigtes Thun einem anderen zum Anſtoß werden, wenn es ihn zur Nachahmung veranlaßt, während es ihm als verwerflich gilt, 1 Ko 8, 9—13; 10, 28 f., oder wenn es überhaupt dem Glauben ein Hemmnis oder eine Schwächung bringt. Das Bezeichnende für dieſe Anſchauung iſt mithin nicht die *ἁπλότης* auf der Seite des Geärgerten und die Rückſichtsloſigkeit auf der des Ärgernden (Palmer, 1. Aufl. dieſes Werkes), vielmehr neben dem allgemeineren Begriffe der Veranlaſſung zur Sünde der Umſtand, daß das von der Sünde beſtimmte Leben dem unſicheren Menſchen überall ſolche Gelegenheiten zum Fall entgegenträgt, man ſich darum auch ohne beſondere Abſicht wechſelſeitig in gemeinſame Schuldverhaftung hineinbringt. Ob „gegebenes" oder „genommenes" Ärgernis, es iſt Hinweis auf die Solidarität des menſchlichen Böſen; dahin gehören namentlich auch die Fälle, wenn einerſeits Erlebniſſe oder Verhalten von Chriſten anderen zu Hemmniſſen des Glaubens werden, Ga 4, 14, ſowie wenn die richtig beurteilte Sünde eines andern doch veranlaſſend auf uns wirkt, Ga 6, 1; Jud 23.

Das führt dann noch weiter zurück auf die etwaigen perſönlichen Urheber der Verſuchung. Der andere Adam hat es in ſeiner grundlegenden Verſuchung mit dem Teufel zu thun gehabt, wie auch in ſeiner letzten Leidenszeit, Lc 4, 13; Jo 14, 30; Hbr 2, 14. 15. Derſelbe ſteht hinter der verführenden Schlange im Paradieſe, 2 Ko 11, 3; Offb. 12, 9; 20, 2. Der Widerſacher oder Ankläger (Offb. 12, 10) iſt die treibende Macht bei den die Chriſtenheit treffenden verſuchlichen Verfolgungen, 1 Pt 5, 8. 9, vgl. 4, 12; 1 Th 3, 5; Offb. 2, 10; vgl. 3, 10; Mt 24, 9 f. 21 f.; ſein Machtmittel iſt die verſuchende Todesfurcht, Hbr

2, 14. 15. 18, wie die sinnliche Begier, 1 Ko 7, 5; seinem Reiche gilt der Widerstand im Kampfe der Glaubensbewährung, Eph 6, 10 f. In allen erwähnten Stellen ist aber nie von einer unvermittelten Einwirkung auf das Innere, von einer Eingebung die Rede; überall erkennt man die auf die Seele wirkenden Vermittelungen so gut wie im Buche Hiob. Von Judas nimmt Satan nicht behufs der Versuchung, vielmehr nach gelungener Verführung durch Geiz, fortschreitend Besitz, Jo 12, 6; Mt 26, 14 f.; Jo 13, 2. 21 f. Wo diese letzte versuchende Macht erwähnt wird, ist von dem Glaubens- und Gebetsleben die Rede; da treten die tiefsten Gegensätze in das Gesichtsfeld, übrigens aber wird durch diesen Ausblick nur der Zusammenhang der Welt voller Ärgernisse deutlicher vor den Blick gestellt und damit allerdings der Ernst der Sachlage eingeprägt; denn in diesem Zusammenhange der Anfechtung des Christenlebens ist Plan und Geschick, 2 Ko 2, 11; Eph 6, 11. Treffend ist das für die Ethik herausgehoben durch v. Oettingen, Christl. Sittenlehre, § 10. Doch würde es dem Verfahren der hl. Schrift widersprechen, wenn man nun mit Vilmar S. 161 fordern wollte, bei aller Versuchung sich ihren satanischen Ursprung vorzuhalten; sie richtet das Auge doch zumeist und mit Nachdruck vielmehr auf die vermittelnden Reize.

Allein alle Gelegenheiten zur Sünde, auch diejenigen, deren sich der Versucher bedienen mag, stehen unter der Allmacht des lebendigen Gottes, und gerade dem Bekenner liegt es nahe, das Versuchende seiner Lage auf die Vorsehung zurückzuführen und dadurch die Verantwortung für den etwaigen Fall abzuschieben, Ja 1, 13. Die alttestamentliche Rede von der Versuchung durch Gott kommt nun hier nicht mehr in Betracht, denn dort ist von einem „Prüfen" die Rede; allerdings wird man nicht übersehen dürfen, daß auch im NT sich die Begriffsscheidung noch nicht völlig gefestigt hat. Doch wird es als grundlegende Gewißheit gelten dürfen, daß Gott nicht Urheber des Bösen ist und deshalb auch nicht versucht, wiefern bei Versuchung ein Absehen auf Zustandekommen des Bösen obwaltet. So ist ihm nirgends mehr die Thätigkeit des Versuchens zugeschrieben, sondern nur das Hineinbringen in die von selbst gegebene versuchende Lage, Lc 11, 4. Versuchung und Ärgernis sind nicht von Gott her (Ja 1, 13; „Gott heißt mit Uebeln unverworren, weil das, was von ihm herkommt, nicht mit Schlimmem verflochten sein kann, das uns zum Bösen reizt" v. Hofmann a. a. O.); doch sind sie in der Welt, die unter Gottes Ordnung und Lenkung besteht. Es ist nun Sache der sog. Theodicee, darzuthun, wie diese Thatsache mit der christlichen Gotteserkenntnis auszugleichen sei, und das kann hier nicht nebenbei abgemacht werden. Indes ist daran zu erinnern, daß die Vermittelung der Sünde durch Versuchung sie bedingterweise entschuldbar macht und deshalb die Erlösbarkeit des Sünders mitbedingt; der Begriff der Versuchung erweist sich als Grenzbegriff einerseits gegen den Determinismus und andererseits gegen einen Pessimismus, der die Sünde zur Bosheit und zur Erfindung des Menschen macht. Trotzdem bleibt die Schwierigkeit, daß Jesus lehrt, die unvermeidliche Versuchung sich zu verbitten, vgl. Tholuck, Die Bergrede, 5. Aufl., S. 398 f. Man darf ja mit dem Apostel lehren, jene Lagen seien in ihrer versuchenden Wirkung nicht übermächtige Fügungen von Gott her, vielmehr von ihm nach menschlich-sittlicher Kraft bemessen, und sie stehen dergestalt unter der Vorsehung Gottes, daß eben hierdurch eine unwiderstehliche Wirkung in malam partem ausgeschlossen bleibt und im äußersten Fall es dem Christen nicht an besonderer Aushilfe fehlt, 1 Ko 10, 13; 2 Pt 2, 9; Hbr 4, 16. Wenn aber so der Erfolg in der Bewährung besteht, so begreift sich um so weniger, wie man unternehmen dürfe, Gottes Schutz dagegen zu erflehen. Allein jene Zuversicht auf die göttliche Führung darf doch nur der wachsame Beter hegen; der Leichtfertige verfällt dem Fluche des Zusammenhangs der Sünde, 1 Ko 10, 12; Mt 26, 41, vgl. Lc 22, 31 f. Und gerade der Bußfertige, welcher seine Schuld vor sich stellt, wird sich zugleich vorhalten, wie auch er eigentlich diesem Fluche verfallen, und ferner, wie gering seine Widerstandskraft unter dem Banne der Zustandssünde sei; es ist in verneinender Form die Bitte um Bewahrung vor dem, was in der versuchenden Lage die eigentliche Versuchung ausmacht, die der Erhörung gewisse Bitte darum, daß Gott eben nicht zulasse (1 Ko 10, 12), daß die Lagen zu Versuchungen über das Vermögen werden (vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 286 f.; Kamphausen, Das Gebet des Herrn, 7. Abschn.). Freilich ist dieses Gebet der Ausdruck eines sittlichen Bewußtseins, welches sich über Schuld- und Sündenmacht nicht kurzweg hinausgehoben weiß, dem vielmehr die Sünde der Vergangenheit und der Zukunft noch ein wichtigstes Anliegen in seinem Verkehre mit Gott bildet.

Der Begriff der Versuchung gehört mithin zuerst in die Dogmatik, näher in die christliche Lehre von der Sünde; ihm kommt die Bedeutung zu, daß er die Entstehung der Sünde innerhalb der Menschheit überhaupt und dann in jedem einzelnen Menschen und

Falle so erklärt, daß sie nicht als Bosheit erscheint, vielmehr als vergebbare Verfehlung, ohne daß doch ihre Verantwortlichkeit aufgehoben würde. Diese Einsicht erklärt wohl, daß bei Jul. Müller diese Thatsache ganz in den Hintergrund tritt, denn ihm fällt alles Gewicht auf die unbedingte Verschuldung. Die christologische oder soterologische Frage kann nur in dem Zusammenhange der Dogmatik (Wissensch. § 380. 384) oder des sog. Leben Jesu ihre Erörterung finden. Nicht minder wichtig ist sodann die Erkenntnis der Versuchung für die theologische Ethik, wenn diese sich nicht der Rücksicht auf das wirkliche Leben für entbunden hält. Denn einerseits setzt der volle Ernst des Kampfes eben Widerstandsfähigkeit voraus und andererseits weiß der sein Vaterunser betende Christ sich am wenigsten über den Streit hinaus. Man mag es einseitig dogmatisch gedacht schelten, wenn Harleß in der Ethik gar nicht über die Heilsbewahrung hinauskommt und Vilmar nur eine Genesungsgeschichte zu geben weiß; doch eine Entwickelung christlicher Sittlichkeit, für welche der fortgehende Kampf aus dem Gesichtskreise fiele, läge von der biblisch-nüchternen Betrachtung der Wirklichkeit weit ab; mit gutem Grunde behandelt daher v. Oettingen als eine besondere Seite des christlichen Lebens den Kampf des neuen Menschen mit dem alten, a. a. O. § 82 f. Der Anreiz zum Rückfall in das sündige Treiben liegt nun für den sich bekehrenden Christen, — und ein solcher bleibt er nach evangelischer Fassung sein Leben lang — innerhalb des ganzen Umkreises seiner Lebensbeziehungen, wenn auch jeder je nach seiner Individualität und Bildung seine besonders gefährlichen Beziehungen hat und kennen lernen muß. Wenn die Ethik eine Topik der Sündengattungen entfaltet, wie z. B. Vilmars 1. Teil und Wuttkes 2. Teil, so bietet sie in derselben zugleich eine allgemeine Orientierung für den Christenkampf und vergegenwärtigt die Notwendigkeit der nüchternen Wachsamkeit; als Gegenmittel kann indes allein die zusammengefaßte Arbeit an dem christlichen Charakter, die Selbsterziehung oder Askese gelten, ohne die auch die Wachsamkeit nicht vorhanden sein kann (Wissensch. § 669 f. 681). Und ihre Seele ist die Befestigung in dem sich bethätigenden Glauben. Unter diesem Gesichtspunkte werden die Versuchungen im tiefsten Grunde Glaubensanfechtungen, und, was man insonderheit so genannt hat und nennen mag, die Zweifel, welche die christliche Überzeugung oder die Heilsgewißheit des Einzelnen ins Wanken bringen, treten unter den sittlichen Gesichtspunkt, indem sie den Standpunkt des Streitenden untergraben. Eben auch dafür ist die Versuchung Jesu typisch, in der es auf die Verleugnung demütigen Glaubens abgesehen war; zugleich tritt dabei hervor, daß es für die Gotteskinder auch in ihrem Kindesstande besondere Gelegenheiten zum Rückfall in habsüchtige Hoffahrt giebt. Daran schließen sich dann die Versuchungen, die aus der Sicherheit des Siegers erwachsen, Mt 12, 43 f., vgl. 1 Ko 10, 12. Dieses innerste Kampfgebiet des Christenstandes ist es, dessen Erscheinungen man in besonderem Sinne die Bezeichnung „Anfechtungen" giebt, zwar ohne genügenden Anhalt in der Bibelsprache, auch der deutschen, und doch in Anlehnung an Luther, der die Bezeichnung seinen Lehrmeistern in der Mystik entlehnt hat, vgl. Hering, Die Mystik Luthers 1879, S. 116 f.; J. Köstlin, Luthers Theologie, besonders 2, S. 465 f., 2. Aufl. 2, S. 108; doch bleibt es dabei, daß eben jede Versuchung auch Anfechtung wird, und hier wird nur hervorgehoben, wie sich ihre Spitze gegen den Bestand des christlichen Lebens richte. Deshalb ist auch bei den Versuchungen die Glaubensbewährung das Wesentliche, Ja 1, 2 f.; 1 Pt 1, 6 f.; 5, 12. 13; Hbr 2, 18; 4, 15, vgl. 3, 19; Lc 8, 13; 22, 31. 32; Eph 6, 16. Um so verständlicher wird dann der Rückblick auf den diabolischen Hintergrund, auf den „bösen Feind", dessen Sinn auf die Schädigung des Gottesreiches und die Ablösung seiner Glieder gerichtet ist, Mt 13, 39. 41; 2 Ko 2, 11; 1 Th 3, 5; 1 Pt 5, 8 f. — Das Einzelne dieser Verhandlungen ist die Sache einer Kasuistik, die, auf einer evangelischen Ethik gründend, bemüht ist, sich selbst überflüssig zu machen, wie die altprotestantische und pietistische, oder der lebendigen Kasuistik, nämlich der Seelenpflege oder der evangelischen Beichtübung.

**M. Kähler.**

**Verwandtschaft** s. d. A. Eherecht Bd V S. 209,9.

**Verwandtschaft, geistliche,** s. denselben A. S. 211,23.

**Verzückung, Enthusiasmus, Schwärmerei.** — Litteratur: Die AA. in den Bd VII S. 257,19 ff. genannten Lexika; der A. Theologie, mystische Bd XIX S. 631 ff.; Reinhard, System d. Christl. Moral, I, [5]1814, S. 441 ff., wo auch ältere Litt. angegeben; A. Schlatter, Was ist religiöse Schwärmerei? Vortrag, 1883; W. Walther, Ein Merkmal des Schwärmergeistes, Vortrag, 1898; derſ., Das Zeugnis des heil. Geistes nach Luther und nach

moderner Schwärmerei, Vortrag, 1899; Mantegazza, Die Ekſtaſen des Menſchen. Aus dem Ital. v. Teuſcher, 1888; Muriſier, Les maladies du sentiment religieux, ²1903, S. 7—72: L'extase; Th. Achelis, Die Ekſtaſe in ihrer kulturellen Bedeutung, 1902; Vorbrodt, Zur Religionspſychologie: Prinzipien und Pathologie, ThStK 1906, S. 237—303; Beck, Die Ekſtaſe. Ein Beitrag zur Pſychologie u. Völkerkunde, 1906; Wundt, Völkerpſychologie, 2. Bd: Mythus und Religion, 1. Teil, 1905, S. 397—408: Ekſtatiſche Tänze; 2. Teil, 1906, S. 94—109: Viſion und Ekſtaſe, Wachviſion und Traumviſion, Die Prophetie, Medizinmann u. Schamane, D. Ekſtaſe als Befreiung d. Seele vom Körper. — Delitzſch, Syſtem d. bibl. Pſychologie, ²1861, S. 285. 354 ff.; Stade, Bibl. Theol. d. AT, I, 1905, Regiſter; Pfleiderer, Religionsphiloſophie auf geſchichtl. Grundlage, ²1896, beſ. S. 679 ff.; James, D. relig. Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Ins Deutſche übertr. v. Wobbermin, 1907; Stoll, Suggeſtion und Hypnotismus in der Völkerpſychologie, ²1904; Joly, Pſychologie der Heiligen. Ueberſ. v. Pletl, 1904; Henry Meige, Les Possédées des Dieux dans l'art antique. Nouv. Iconographie de la Salpêtrière, 1894. Eine „Geſchichte der wichtigeren religiöſen Viſionen" bei A. Meyer, Die Auferſtehung Chriſti, 1905, S. 217—272; daſelbſt S. 272—290 eine Pſychologie und Pathologie der Viſionen und S. 364 f. mediziniſche Litteraturangabe; Th. Braun, Die religiöſe Wahnbildung, 1906.

Zu Nr. 2: Baentſch, Pathologiſche Züge in Iſraels Prophetentum, ZwTh L, 1907, 52 bis 81; Bouſſet, Die Religion des Judentums im neuteſt. Zeitalter, ²1906; Weinel, D. Wirkungen des Geiſtes und der Geiſter im nachapoſtoliſchen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899; Holl, Enthuſiasmus und Bußgewalt beim griechiſchen Mönchtum, 1898; Graß, D. ruſſiſchen Sekten, I, 1907; Preger, Geſchichte d. deutſchen Myſtik im Mittelalter, 3 Bde, 1874, 81, 93; Stöckl, Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters, 3 Bde, 1864—66; Kropatſcheck, D. Schriftprinzip der luth. Kirche, I, 1904; Grützmacher, Wort und Geiſt, 1902; Zöckler, Askeſe und Mönchtum, 2 Bde, 1897; Fleiſch, Die moderne Gemeinſchaftsbewegung in Deutſchland, ²1906.

1. **Aus der Geſchichte des Sprachgebrauchs.** Luther gebraucht „entzückt werden" an den drei Stellen des NT: AG 10, 10; 11, 5; 22, 17, wo *ἔκστασις* nicht wie ſonſt im NT „Entſetzen" (Luther), ſondern denjenigen Zuſtand bedeutet, für welchen „Verzückung" üblicher geworden iſt als „Entzückung" (Vulg. hat excessus [und stupor] mentis). Eckart ſagt an einer berühmten Stelle (ſ. Bd V S. 154,17) „înzuck" und „zuck" (ed. Pfeiffer S. 553/4) für ein Erlebnis wie das Paulus' 2 Ko 12, 2. 4, wo Luthers „entzückt" werden „entrückt" werden bedeutet (vgl. z. B. WB WA XV, 37, 3), alſo *ἁρπάζεσθαι* genau wiedergiebt. Auf Paulus' derartige Erlebniſſe ſcheint *ἐξέστημεν* 2 Ko 5, 13 zu gehen, während Markus bei *ἐξέστη* 3, 21 nicht an Derartiges, ſondern wohl an excentriſches Weſen gedacht wiſſen will (von ſeiner Quelle war vielleicht nur der Vorwurf gemeint, daß Jeſus aus Heimat, Familie, Beruf „fortgelaufen" ſei; anders Spitta, Zur Geſch. und Litt. des Urchriſtent. III, 2, 1907, 130 ff.). *Ἔκστασις*, *ἐκστῆναι*, Verzückung drücken aus, daß bei dem betreffenden Erlebnis ein „Heraustreten" ſtattfindet. „Der im ſpäteren Gebrauch ſehr abgeſchwächte und abgegriffene Ausdruck iſt urſprünglich, wie ſich von ſelbſt verſteht, eigentlich gemeint, um einen ‚Austritt' der ‚Seele' aus ihrem Leibe zu bezeichnen", Rohde, Pſyche ²II, 19³); 60³), welches Werk (ſ. Regiſter) den religionsgeſchichtlichen Hintergrund von *ἔκστασις* darſtellt: Dionyſosreligion und Inſpirationsmantik. Der Austritt der Seele hat zum Komplement ihr Eingehen in die Gottheit, ihr Einswerden mit dieſer. Für das „Außerſichgeraten" im NT gilt im allgemeinen nicht etwa noch die Vorſtellung *ἐκτὸς τοῦ σώματος* 2 Ko 12, 2, ſondern die abgeſchwächtere, ſubtilere, daß die Seele aus ihrem natürlichen, heilſinnigen (*σωφρονοῦμεν* 2 Ko 5, 13) Zuſtand in den pneumatiſchen entrückt wird, *γενέσθαι ἐν πνεύματι* Apk 1, 10; 4, 2. Dieſe Formel, das Komplement zu *ἐν ἐκστάσει* in den Stellen der AG, iſt der einfachſte Ausdruck für die Zuſtände, auf die der Kunſtausdruck der griechiſchen Kultſprache *ἐνθουσιασμός* (vgl. Bd IX S. 187, 26 f.) angewendet wird, ſ. Rhode a. a. O.; Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeſchichte, II, 1906, Regiſter; Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903, 97 f. Er bezeichnet, daß der Gott in den Menſchen gefahren, dieſer „des Gottes voll", von ihm „beſeſſen" iſt. Im Urchriſtentum findet ſich für den zu *ἐκστῆναι* und *ἐνθουσιᾶν* Disponierten *θεοφόρος* (Ignatius init.; vgl. *θεοφόροι*, *χριστοφόροι* Eph. 9, 2 und *ἔνθεον* Tral. 8, 2 Lightfoot), *πνευματοφόρος* (Hermas mand. 11, 16) und zu Korinth einfach *πνευματικός*, „begeiſtet" (Weizſäcker), 1 Ko 12, 1; 14, 37. [*Τῷ*] *πνεύματι* gelingt nach 1 Ko 14, 2. 15 f. gewiſſen Chriſten das Zungenreden (ſ. d. A.), *ἐν πνεύματι θεοῦ* treibt Jeſus nach Mt 12, 28 die Dämonen aus. Als Wirkungen einer den Menſchen außer dem gewöhnlichen Seelenleben entrückenden Begeiſtung gelten die Erſcheinungen, für die man „ekſtatiſch" und „enthuſiaſtiſch" gebraucht. Man verwendet dieſe Termini nicht nur für diejenige Begeiſtung, welche Geſichte und Offenbarungen vermittelt, worum es ſich in jenen Stellen der AG und 2 Ko handelt. Deshalb iſt der

bloß hiervon abstrahierten Cremerschen Bestimmung der biblischen Ekstase in Bd IX S. 186/7 etwa die Holtzmanns (Guthes Bibelwörterbuch S. 159) vorzuziehen: „Versetzung aus dem natürlichen in einen höheren Zustand zum Behuf der Mitteilung besonderer Offenbarung oder Vorbereitung auf große Leistungen". Denn es gelten doch auch Geistesgaben wie eben z. B. das Krankenheilen (s. S. 587,55) als ekstatisch-enthusiastisch. Wenn so bekanntlich seit dem Altertum auch nichtreligiöse Erscheinungen, z. B. das künstlerische Schaffen (man vgl. bes. Nietzsches sehr wertvolle Schilderung der Ekstase, in der er den Zarathustra schuf, Autobiographische Skizzen, Herbst 1888) oder höchstgesteigerte Affekte, bezeichnet worden sind, so muß man den religiösen Hintergrund davon nicht übersehen: die konstante Neigung des Menschen von den Göttern oder Dämonen dichterische „Begeisterung", Liebes„besessenheit" u. s. w. herzuleiten (vgl. Bd IV S. 409, 27ff.; Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] S. 156. 163: wahnsinnige Leidenschaft rührt von den Ginn her).

Aus dem kirchlichen Sprachgebrauch ist zu notieren, daß der Montanismus (s. Nr. 2) nicht dazu ausgereicht hat, dem Wort „Ekstase" einen übeln Sinn zu verleihen; erst neuestens mag es einen solchen für die haben, denen schon die Frage Pein macht: „War Jesus Ekstatiker?" Dagegen heißen „Enthusiasten" die Messalianer (s. Bd XII S. 661), nach Theodoret (hist. eccl. IV, 10, MSG 82, 1144 A): „*δαίμονός τινος ἐνέργειαν εἰςδεχόμενοι καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίαν ταύτην ὑπολαμβάνοντες*".

Diese Enthusiasten verdammt Melanchthon als fanatici spiritus in der Augustana variata A. 5 und Apol. 203, 13. Auch in den Schmalkaldischen AA. (S. 321f.) und der Konkordienformel (A. 2; 525, 13: „Enthusiasten heißen, die ohne die Predigt Gottes Worts auf himmlische Erleuchtung des Geistes warten") ist Enthusiasten ein Ketzername (vgl. Müller S. 879). Bekanntlich hat Luther a. a. O. (vgl. WW EA op. lat. var. arg. VII, 176) gesagt: „Das Papsttum auch ein eitel Enthusiasmus ist" u. s. w. Vgl. auch Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, 2. Teil, Register und Bd XVI S. 357, 4. Seit Harnacks Dogmengeschichte spricht man viel von urchristlichem Enthusiasmus und meint damit etwa alles das, was wir in Nr. 3 zur „Schwärmerei" werden rechnen müssen.

Grimms Wörterbuch unterscheidet bei schwärmen, Schwärmer, Schwärmerei, schwärmerisch, im geistigen Sinne, vom irgendwie ab-, ausschweifenden Gedanken- und Gemütsleben gebraucht, drei Bedeutungen. Die erste, im 16. Jahrhundert und später, bes. bei Luther (aber nirgends in der Bibel), ist immer die religiöse, auf Irrgläubigkeit zielend. Der zweite Sinn ist der weltliche und allgemeine: es sind scharfe Ausdrücke für ungezügeltes, unvernünftiges, verwirrtes geistiges Gebahren. Der dritte, mildere Gebrauch zur Bezeichnung einer überwiegenden Phantasie und Begeisterung ist erst seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts ausgebildet. Bei Luther wurde „Schwärmer", „Schwarmgeist" ein gegen mehrerlei gewendeter Begriff. Zuerst richtete er sich gegen das „Stürmen und Schwärmen" wider Bilder und Sakramente, gegen den ungestümen, von der öffentlichen Ordnung abschweifenden, Aufruhr machenden Umsturz von Kultus- und Verfassungseinrichtungen (vgl. WW WA 15, 221, 1; 345, 20; 393, 18ff.; 395, 7. EA 29, 143. 147. 150. 168). Weiter meinte Luther damit das ekstatisch-enthusiastische Abschweifen der neuen „himmlischen Propheten" von der Schrift auf den Geist, das innere Wort, und das rationalisierende Abschweifen der „Sakramentschänder" vom Schrifttext in der Abendmahlslehre; vgl. EA 63, 387 gegen Sebastian Franck: „Da höreſt du wohl, daß er den Buchstaben der heiligen Schrift (das ist mein Leib) feind ist und nicht allein ein Schwärmer oder Sakramentschänder, sondern wie gesagt (S. 386) ein Geister und Enthusiast ist, der nicht will unter Gottes Wort oder der heiligen Schrift, sondern Richter und Meister über sie sein aus dem Geist". Bekanntlich hieß Luther auch Zwingli einen Schwärmer.

2. Noten zur Geschichte der christlichen ekstatisch-enthusiastisch-schwärmerischen Erscheinungen, der Theorien über sie und ihrer Geltung. Zu den geschichtlichen Bedingungen gehört das Prophetentum des AT (s. d. A. Bd XVI, bes. S. 91, 20—52) und die jüdische Apokalyptik (s. d. A. und Bd XVI S. 232, 17 ff.). Die Apokalyptiker konnten die „Pneumatiker des Judentums" genannt werden (Baldensperger, D. Selbstbewußtsein Jesu[3], I, 207). Daß pneumatische Erscheinungen im Spätjudentum nicht ganz fehlten, zeigt Bousset a. a. O. S. 452 ff. Hier findet sich S. 516 ff. auch das Beste über die immense Rolle der Ekstase bei Philo, bei dem sie als ein völliger Gegensatz zum bewußten Geistesleben (vgl. Rohde a. a. O. II, 20[1]) und Bd IX S. 186, 18 ff.) und als der einzige Weg zur absoluten Lebensgemeinschaft mit dem Einen wahrhaft Seienden gilt. Über die durch das NT bezeugten pneumatischen Wirkungen vgl. Nr. 3. Wie kräftig solche im 2. Jahrhundert noch waren, hat Weinel a. a. O. dargestellt. Aber daß die kirch-

lichen Autoritäten Schrift, Tradition, Amt (vgl. z. B. Bd XVI S. 7/8) dem „Geist" an Geltung vorangekommen waren, zeigte die Ausscheidung des Montanismus (s. d. A. Bd XIII, bes. S. 420, 35 ff.). Typisch für „Schwärmerei" ist bei ihm das Beisammen der Berufung auf neue Offenbarungen, der gespannten Erwartung und Ausmalung des nahen Endes und der antikirchlichen Bekämpfung der Weltförmigkeit durch gesetzliches Vorschreiben asketischer und heroischer Leistungen. Über die Ekstase schrieben damals Miltiades (s. XIII S. 77) und Tertullian (s. Bd XIX S. 542, 36 ff.). Bemerkenswert ist „Cyprian als Enthusiast" (hierüber Harnack ZntW III, 177 ff. [vgl. Bd IV S. 370, 20], S. 186: „C. ist durch seine Verbindung von Episkopalismus und Enthusiasmus sozusagen der erste Papst gewesen"). Augustin handelt oft über die Ekstase (s. WW Index), bes. in de genesi ad litteram lib. XII (CSEL 28). WW MSL 40, 129 definiert er sie: „mentis alienatio a sensibus corporis (vgl. 36, 834), ut spiritus hominis divino spiritu assumptus (vgl. 38, 102; 37, 1492) capiendis atque intuendis imaginibus vacet". Sie war seinem Frömmigkeitsideal nicht gänzlich fremd — ein Einfluß des Neuplatonismus (s. d. A. Bd XIII, bes. S. 778, 33 ff.), in dem die antike Hochschätzung der Ekstase den Höhepunkt erreichte. Dionysius Areopagita (s. d. A.) wagt zu sagen, daß sogar Gott in seiner Alliebe ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται (de div. nom. IV, 13 MSG 3, 712 A). Groß ist die Bedeutung, die Enthusiasmus und Mönchtum für einander gehabt haben. Der Gegensatz zwischen Geist und Amt (s. Z. 1) kehrt in der Kirchengeschichte immer wieder in der Reibung zwischen dem selbstständigen Geist der Virtuosen ekstatischer Extrafrömmigkeit und -sittlichkeit und der Ordnung der verweltlichenden Priesterkirche. Mit der Fortpflanzung des Enthusiasmus durch das Mönchtum im 4. Jahrhundert hängt auch der Priscillians (s. XVI S. 59) zusammen und der der Enthusiasten (s. Nr. 1), bei denen ekstatische Tänze vorkamen. Man hat vermutet, daß bis auf sie die russische Sekte der Gottesleute oder Chlüsten zurückzuführen sei, s. Bd XVI S. 440 f. und Graß a. a. O., bes. S. 264 bis 304: „Die Ekstase". Diese steht bei vielen russischen Sekten der Gegenwart im Mittelpunkt. Mit dem Enthusiasmus, der sich etwa seit Ende des 4. Jahrhunderts verfolgen läßt, mag auch noch heutige Mönchsfrömmigkeit in der orientalischen Kirche zusammenhängen, s. Bd XIII S. 226, 6—30 und den A. Symeon Bd XIX, bes. S. 217/8.

Wie die Geschichte des Mönchtums so kündet fortgesetzt einerseits die Ketzergeschichte, andererseits die Geschichte der Heiligen von den Ekstatikern, Visionären, Wunderthätern, Inspirierten im Christentum. Beispielsweise einiges aus dem 12. Jahrhundert: der Anspruch auf Inspiration bei Tanchelm (s. d. A.), Joachim (s. Bd IX S. 229, 25 ff.), später bei Franz (s. Hauck, KG Deutschl. IV, 368 f.; über seine Wundmale s. Hampe HZ 1906, 385 ff.); der Spiritualismus der Ortlieber (s. d. A. Bd XIV S. 501, 25 und Hauck S. 873 f.); die Visionen Hildegards (s. d. A.); die ecstasis Elisabeths von Schönau (s. d. A.) und der Beguinen (s. Bd II S. 518, 10 ff.; III S. 468, 25 ff.); die Wunder Bernhards und seine (s. Bd II S. 636, 40 ff.) und der Viktoriner Theorien über die Kontemplation. Die Richards (s. d. A.) und die Bonaventuras (s. d. A.) führt Stöckl a. a. O. I, § 111 f. II, § 241 vor. Im Mittelalter seien noch hervorgehoben Birgitta (s. d. A.), die doctores „ecstatici" Dionysius (s. Bd IV S. 699, 7 ff.) und Ruysbroeck (s. Bd XVII S. 269, 18), die Volksepidemien der Tänzer (s. d. A. und Bd VIII S. 418, 54 f.) und Geißler (s. Bd VI S. 435). Wie das Ekstatisch-Enthusiastische in der sog. deutschen Mystik die äußeren Autoritäten untergräbt, zeigt sich z. B. bei Tauler, s. Bd XIX S. 459, 4 ff.

Von ungeheurer Bedeutung, vgl. Nr. 3, war die Scheidung der Reformation von den „Schwärmern", vgl. bes. die AA. Anabaptisten, Denk, Familisten, Franck Sebastian, Hoffmann Melchior, Joris, Karlstadt, Mennoniten, Münster Wiedertäufer, Münzer, Schwenckfeld. Von den Bd XIX S. 640—643 aufgezählten Mystikern seien als für diesen A. besonders wichtig hervorgehoben Teresia, Petersen, die Inspirierten (vgl. auch Bd VII S. 600/1 und X S. 638), Lavater. Weiter gehören hierher Maria Alacoque (s. Bd VII S. 777, 29 ff.), die Camisarden (s. d. A.), die Quäker (s. d. A.), die Shakers (s. d. A.).

Von den Urteilen führender Geister im 18. Jahrhundert über Schwärmerei ist bekannt ihre Verteidigung in Goethes „Brief des Pastors". Kants Begriffsbestimmungen, die lehrreich sind, auch weil sie an den damaligen Sprachgebrauch anknüpfen, s. in Mellins Encykl. Wörterbuch der kritischen Philos. unter „Schwärmerei" und „Enthusiasmus". Wieland differenzierte im „Teutschen Merkur" 1775 Schwärmerei, Fanatismus, Enthusiasmus, Begeisterung (WW ed. Hempel 32, 369 ff.). 1776 stellte er ebenda die Frage „Wird durch die Bemühung kaltblütiger Philosophen und Lucianischer Geister gegen das, was sie Enthusiasmus und Schwärmerei nennen, mehr Böses als Gutes gestiftet?" Dadurch war Herders Aufsatz „Philosophei und Schwärmerei, zwo Schwestern" veranlaßt,

WW ed. Suphan IX, 497 ff. Auch Lessing unternahm eine kritische Beleuchtung der Frage, WW ed. Lachmann ³XVI, 293 ff.; vgl. auch „Die Erziehung des Menschengeschlechts" § 90. Mit Lessing berührt sich Herder in einer scharfen Recension der Duttenhoferschen „Gesch. der Religionsschwärmereien in der christl. Kirche" (I, 1796), WW XX, 277 ff.; manches Einschlägige findet sich in „Vom Geist des Christentums", ebenda, bes. S. 42 ff. eine Unterscheidung zwischen edler Begeisterung oder Enthusiasmus bei Jesus, Paulus und fanatischer Schwärmerei; vgl. auch über den Wert der Gefühle im Christentum „Provinzialblätter" WW VII, 258 ff. und gegen Mysticismus und Methodismus „Briefe, d. Studium d. Theol. betr." WW X, 357 f.

Im 19. Jahrhundert beeinflußte die Romantik das Urteil über Religionsschwärmerei in günstigem Sinne. Im 3. Jahrzehnt wurde viel darüber geschrieben; die damaligen Definitionen s. bei Hase, Hutterus redivivus § 6, Anm. 1. Für die Hochschätzung dieser Dinge bei den Theosophen ist typisch Hambergers A. „Verzückung" in der 1. und 2. Aufl. dieser RE. Daß in der römischen Kirche die Stigmatisationen (s. d. A. Bd XIX S. 45) und Madonnenvisionen (vgl. Bd XII S. 330, 10 ff.) nicht aufhören, ist bekannt. Die ekstatisch-enthusiastisch-schwärmerischen Erscheinungen auf protestantischem Kirchengebiete hängen meistens zusammen mit den immer neuen „Erweckungs"-Bewegungen, die in den letzten zwei Jahrhunderten Pietismus (s. d. A.) und Methodismus (s. d. A.) hervorgerufen haben, vgl. z. B. Bd V S. 727, 18 ff.; s. auch Bd XIX S. 58, 19 ff. Gegenwärtig kommen in vielen Landen Christusvisionen, Zungenreden, religiöse Krankenheilungen vor. Im Sommer 1907 hat es die moderne Gemeinschaftsbewegung auch in Deutschland dazu gebracht, s. Chronik der Christl. Welt 1907 Nr. 41: „Schwarmgeisterei im Konsistorialbezirk Kassel". Ueber „Träume und Gesichte in der Mission" s. F. Büttner, Evang. Missions-Magazin, NF, ed. Steiner 1900, S. 420 ff. 473 ff.

3. Zur Begriffsbestimmung und Beurteilung. Die Ekstase scheint zu allen Religionen zu gehören. Besonders in der Religionsforschung der Ethnologen wird sie berücksichtigt. Sie figuriert da meist gegenüber der Vorstellungsseite der Religion mit Beziehungen zur praktischen (Kultus und Zauberei) auf ihrer Gefühlsseite: als unmittelbarer Verkehr mit den übermenschlichen Mächten eine Vorstufe der Mystik. In der Ethnologie, aber auch in allen andern Wissenschaften, wird die Behandlung der Ekstase dadurch beeinflußt, daß auch die Psychiatrie sie als Geistesstörung kennt. Hierüber vgl. Vorbrodt a. a. O., der sich auch mit Achelis auseinandersetzt. Die neueste, gedankenreiche Monographie Becks (die Merkmale der Ekstase seien das Fehlen des Bewußtseins des Gegensatzes von Ich und Außenwelt, des Bewußtseins von Zeit und Raum, aller Vorstellungen und Begriffe) hat sich zu einseitig am Extrem der Mystik orientiert. Es ist beachtenswert, daß z. B. Ruysbroeck (s. d. A. Bd XVII S. 271, 52 ff.) Gesichte und Ekstasen noch unter den höchsten Zustand stellt. Das allgemeingiltigere Wesen der Ekstase beschreibt Wundts Völkerpsychologie. Heißen gewisse Zustände abnorm gesteigerter Gesamterregung des seelischen Lebens visionär-ekstatisch, so geht „ekstatisch" auf seinen ganzen Umfang, von dem die „Vision" nur die in die Sphäre der Sinnesfunktionen fallende Seite herausgreift. Ganz besonders charakterisieren den ekstatischen Zustand seine emotionalen Bestandteile, die Gefühle und Affekte; sie bedingen es, daß er in zwei entgegengesetzten Formen sich äußert, der exaltierten und der apathischen Ekstase. In dem Wort „Ekstase" sieht Wundt als wesentliches (?) Merkmal des visionär-ekstatischen Zustandes die Entrückung des Bewußtseins in die Fernen des Raumes und der Zeit hervorgehoben. Er benützt es zur Unterscheidung der ekstatischen Wachvision von der Traumvision. Jene wird auf primitiven Stufen durch Kulttänze (vgl. Bd XIX S. 379, 10 f. 47 ff.) und erregende und betäubende Gifte (vgl. Bd XVI S. 101/2) erzeugt. Auf höheren Stufen sind es rein innere, religiöse und nationale Motive, die den ekstatischen Wachvisionär, den echten Propheten erzeugen, der von dem Geiste, den er in sich wohnen glaubt, unwiderstehlich hingerissen wird, so daß er sich in dem wachen Handeln und Reden seines visionären Zustandes selbst als ein anderer fühlt, als der er im gewöhnlichen Leben ist: er spricht und handelt so, als wenn er der Geist selbst wäre, der von seiner Seele Besitz ergriffen hat, ohne daß dadurch doch sein eigenes Selbstbewußtsein getrübt zu sein braucht. Diese enthusiastische Vorstellung bilde freilich selbst einen Bestandteil der Illusionen und Hallucinationen, die zum Begriff des visionär-ekstatischen Zustandes gehören.

Treten wir nun an das Ekstatisch-Enthusiastisch-Schwärmerische im Christentum heran, so ist die erste Frage, ob es im Gesamtleben der Christenheit ein häufiges oder neben andern Lebensäußerungen doch seltenes Geschehen ist. Im allgemeinen wird seine Häufigkeit unterschätzt. Dennoch kann es als relativ selten und untergeordnet erwiesen werden.

Weiter erkennt man von Völkerpsychologie und Psychiatrie aus, daß auch christliche Ekstatiker und Visionäre Betrüger, berufsmäßige Techniker künstlicher Ekstase, Epileptiker, Hysterische, (mindestens temporär) Verrückte gewesen sind. Wo derartiges ausgeschlossen, giebt es noch folgende Erklärungsweisen. Die rein religionswissenschaftliche bleibt dabei stehen, daß bei gewaltigen religiösen Erlebnissen auch geistig Gesunde nach psychophysiologischen Gesetzen halluzinieren. Die theologische vertritt den Offenbarungsglauben, daß ein größerer oder kleinerer Bestandteil des mit der religiösen Erregung beginnenden Prozesses nicht ohne besonderes Mitwirken Gottes ablaufe. Wie die ganze Theologie oder Offenbarungsglaubenswissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, so wird freilich auch ihr Begriff „objektive Vision" als nicht wissenschaftlich bezeichnet. Eine gewisse Vermittelung zwischen diesen beiden Erklärungsweisen bedeutet die jetzt sehr verbreitete (vgl. z. B. James a. a. O. S. 462) Einführung des unterbewußten Seelenlebens, auf das einerseits das Hindurchwirken einer metaphysischen Weltpotenz, andererseits das psychologisch Außerordentliche der ekstatisch-visionären Zustände bezogen wird.

Das Ekstatische im Christentum studieren mit Vorliebe die religionsgeschichtlichen Theologen. Nach Duhm (D. Geheimnis in d. Religion, 1896; vgl. auch seine Bemerkungen über Ekstase in dem Vortrag: D. Gottgeweihten in d. ATlichen Religion, 1905) soll man ja die Religion an den Sehern, den Ekstatikern studieren. In den Anfängen ist bei Paulus einzusetzen. Die Tendenz, seinen Enthusiasmus (2 Ko 5, 13; 12, 1 ff.; 1 Ko 14, 18; 14, 37; 2 Ko 13, 3) zu übertreiben, nimmt schon ab. In seiner Christusmystik wird der Geist „aus einer unpersönlichen Naturkraft in den geschichtlichen (!) Einfluß der Person Jesu umgesetzt"; in Bezug aufs Ekstatische „giebt er indirekt zu verstehen, daß diese Erscheinungen nichts spezifisch Christliches sind. In der That gehören sie fast mehr der allgemeinen Religionsgeschichte als der Geschichte der Religion Jesu an" (Wernle, Anfänge², S. 189—191). Nach Heinrici (bei Meyer, 2 Ko, 1900, S. 53) ist sogar in Bezug auf die Gemeinden die Rede vom „Enthusiasmus" des Urchristentums eine Übertreibung.

Aber ist das Ekstatische wirklich der Religion Jesu eigentlich fremd? „War Jesus Ekstatiker?" betitelte O. Holtzmann 1903 eine Untersuchung, worin er diese von anderen aufgeworfene Frage weder vollständig bejaht, noch vollständig verneint. Im Urchristentum galten Gesichte und Begeistung nicht als zu menschlich für Jesus, s. Mc 1, 10—12. 3, 29 f.; Mt 12, 28; Lc 4, 14. 18. 10, 18. 21; AG 1, 2; Jo 1, 51. 3, 34. Das wird zur Geschichte stimmen: er wird wirklich nicht ohne eine Berufungsvision sein Messiasbewußtsein gewonnen und auch spätere „Überlieferungen" Gottes (Mt 11, 27) in Visionen erhalten haben; ferner wird er bei seinen Krankenheilungen eine reale Einheit mit Gott als passives Organ seines Geistes erlebt haben, s. Thieme, Die christl. Demut, I, 1906, S. 121 f. 142. 144. Weiter galt im Urchristentum ein Teil der pneumatischen Geschehnisse als eingeführt vom irdischen Jesus, s. Mt 10, 1. 8. 17, 1—9. Andererseits überlieferte man auch neben Lc 10, 19 das den Enthusiasmus dämpfende Wort v. 20. (Über die Beurteilung der Zukunftsansprüche Jesu als „Schwärmerei" vgl. Holtzmann, NTliche Theologie I, S. 337²; daß Jesus keine gnostische oder mystische Verschmelzung mit Gott erstrebte, betont Schlatter, Jesu Demut, 1904, S. 80.)

Dieses Wort hebt den originalen Kern der Religion Jesu von etwas nicht spezifisch Christlichem ab. Also ist Paulus 1 Ko 13 nicht über seinen Meister hinausgegangen. Dieses Kapitel ist „der Markstein, an dem sich Sekte und Kirche trennen" (Weinel a. a. O. S. 150). Aber auch Katholicismus und Reformation! Vgl. Harnack, D. Bedeutung der Reformation innerhalb d. allg. Religionsgeschichte (Reden und Aufsätze, Bd II). Luther habe das, was man bisher für das Wesen der Religion hielt, Enthusiasmus und weltflüchtige Heiligkeit, als vorübergehende oder sekundäre oder gar als bedenkliche Erscheinung betrachtet, und er habe das, was bisher als abgeleitete Wirkung der Religion galt, als ihr Wesen beurteilt: den Erlösungs- und Vorsehungsglauben, die Verbindung der Religion mit dem Sittlichen. Es war das Hauptstück in der Verkündigung Jesu und in der Kirchengeschichte die hinter den Ekstasen und Dogmen ruhende Kraft, wurde aber erst durch Luther das Fundament einer religiösen Gemeinde. Man muß nur mit dieser Geschichtsbetrachtung und der Einsicht, daß die von Luther abgestoßenen Schwarmgeister in vielem der katholischen Stufe des Christentums angehören, die andere verbinden, daß aller Enthusiasmus in der Kirchengeschichte, katholisch-kirchlicher (nur der päpstliche ausgenommen) und sektiererischer, bis zu einem gewissen Grade legitimiert ist durch die kirchliche Geltung des NT, die auch dessen enthusiastische Seite mit aufrecht erhält. Mag sie nicht das Hauptstück, sondern unterchristlich sein — die historisch-kritischen Methoden, dies zu erweisen, z. B. Luthers kritische Entwertung der Apk als unterapostolisch, sind noch nicht einmal in seiner eigenen

Kirche kirchlich. Befolgenswert ist sein tolerantes Eingeständnis, daß seine Kritik auch religiös-individualistisch sei: man sollte von jener Seite des NT bis zu einem gewissen Grade jedermann halten lassen, „was ihm sein Geist giebt", und „niemand an sein Dünkel oder Urteil verbunden haben" wollen (WW EA 63, 169 f. Über Ekstase bei Luther vgl. Loofs DG⁴ S. 961). Wem sein Geist giebt, z. B. 1 Ko 14, 39 hoch zu halten, dem kann wenigstens kein streng Bibelgläubiger unterchristlichen Sinn vorwerfen.

Als offenbarungsgläubiger historisch-kritischer Theologe wird man etwa folgendermaßen urteilen. Die ekstatisch-visionären Geschehnisse im Leben Jesu waren „objektiv" d. h. sie geschahen nicht ohne besonderes Mitwirken Gottes. Das ist natürlich ein Glaubensurteil nur derjenigen, welchen persönlich Jesus Herr und Heiland geworden. Von der persönlichen Unterwerfung unter Jesus einesteils hängt das Urteil über die pneumatischen Ereignisse bei Jüngern und Urchristen ab. Denn hat er selbst daran geglaubt, daß Gott wie mit ihm, so auch mit solchen sei und sein werde, vgl. z. B. Lc 10, 19; Mc 13, 11; Mt 10, 20, so wagt man bei jener Unterwerfung nicht daran zu zweifeln. Andernteils hängt jenes Urteil davon ab, ob man persönlich das Maß religiös-sittlichen Geistes z. B. in Paulus so groß schätzt, daß sein Glaube an etwas Objektives in seinen pneumatischen Erlebnissen zutreffen müsse. Wer bereit ist, bei einigen davon an Gottes Mitwirken zu glauben, muß deshalb nicht für alle, z. B. das Zungenreden, mit Paulus Gott danken (s. 1 Ko 14, 18). Sogar ein Paulus kann als antiker Mensch nicht spezifisch christliche Nebenwirkungen des Getriebenwerdens von dem neuen religiös-sittlichen Christus-Geiste als etwas unmittelbar Göttliches noch überschätzt haben. Und den ganzen antiken Supranaturalismus seiner Vorstellungen von diesem Getriebenwerden muß man auch nicht mehr teilen. Schon vom urkirchlichen Enthusiasmus ist das meiste nach jenen beiden andern Erklärungsweisen (s. o.) zu beurteilen. Sie greifen erst recht für die Ekstasen und Visionen in der späteren Kirchengeschichte Platz. Aber erstens darf man nicht von vornherein beschließen, daß jedes objektive Minimum in dieser untergeordneten Nebenströmung des christlichen Gesamtlebens gänzlich ausgeschlossen sei, und zweitens soll man sich durch das Gefährliche darin nicht die Freude verderben lassen an der oft darin sprudelnden Lebhaftigkeit und Stärke der Frömmigkeit. Ja, man gönnt sogar Christen wie Hildegard die „ungewöhnliche plastische Kraft ihrer Phantasie" (Hauck, KG Deutschl. IV, 400) und protestiert nur dagegen, daß ihre Phantasmen Offenbarungswert für andere haben sollen.

Damit berühren wir das Verhältnis des Enthusiasmus zur geschichtlichen Offenbarung. Mag es in den außerordentlichen Erlebnissen einiger Ekstatiker ein völlig unfaßbares objektives Minimum geben oder nicht, gewiß hat man an ein objektives Maximum in der Entstehung des religiös-sittlichen Lebens aller Christen zu glauben: jeder einzelne hat das innere Erlebnis seiner Erlösung durch Christus einer unmittelbaren Innewirkung Gottes in seinem Gemüt zu verdanken. Aber diese Offenbarungsthaten Gottes im Laufe der Kirchengeschichte rechnet man nicht zur sog. geschichtlichen Offenbarung. Diese ist vergangen, sie ist die primäre Offenbarung, von der jene fortgehenden Offenbarungsthaten in den Gemütern sich als sekundäre Offenbarung unterscheiden. Aber in ihren geschichtlichen Nachwirkungen (der Gemeingeist der Christenheit, ihre Überlieferung von Christus, besonders ihre Vergegenwärtigung desselben durch das NT und die Sakramente) ist die primäre Offenbarung das äußere Medium, unter dessen Einfluß Gott die Gemüter stehen läßt, wenn er sich in ihnen sekundär offenbart. Aus diesem Medium allein quellen die klaren, gewissen, gemeinsamen Erkenntnisse der einzelnen Christen von Gott und seinem Reiche. Zu dem allem verhält sich nun der echte Enthusiast so, daß er das ihm mit den andern an Stimmungen und Erkenntnissen Gemeinsame, die allen gewährte sekundäre Offenbarung, ihre äußeren kirchlichen Medien, ja die vergangene Offenbarungs- und Heilsgeschichte mehr oder weniger gering schätzt und eine spezielle, in ihm vom heiligen Geist ohne äußere Medien gewirkte Erleuchtung als neue, allgemeingiltige Offenbarung oder wenigstens als neue, allgemeingiltige Auslegung der alten Offenbarung fanatisch geltend macht. Man sieht, daß das Urteil über den Enthusiasmus erst dann feststände, wenn die schweren Probleme: Religion und Geschichte, Individualismus und Gemeinschaftsleben gelöst wären. Mit der Abwendung des Enthusiasmus von den geschichtlichen Mächten und seinem Streben nach Selbstständigkeit hängt zusammen, daß er die Laien emanzipiert nicht nur von den „Pfaffen", sondern auch von den „Gelehrten", den Theologen. Der irgendwie historisch verfahrenden Theologie setzt der enthusiastische Laienchrist seine angeblich inspirierten Augenblicksgedanken entgegen. Für seine Schriftauslegung ist der willkürliche Wechsel zwischen wörtlichem Verständnis und spiritualisierender Umdeutung und die willkürliche Kombination offenbarungsgeschichtlich abgestufter Schriftinhalte das Charakteristische.

Es wird immer mehr Mode, „Enthusiasmus" und „Schwärmerei" ohne Unterschied zu gebrauchen. Will man sie auseinanderhalten, so sollte als jener hauptsächlich der mit allem Geschichtlichen gespannte Inspirationsanspruch gelten, als diese die Übertreibung der Religion auf ihrer emotionalen und praktischen Seite. Eine allgemeingiltige Abgrenzung des Übertriebenen vom Gesunden und Richtigen ist nicht möglich: schon Paulus hat das *ὑπερφρονεῖν* nicht verboten, ohne die Individualität der *σωφροσύνη* (der *πίστις*, der *συνείδησις*) zu betonen (vgl. meine Erklärung von Rö 12, 3 ZntW 1907, S. 28 ff.). Man meine auch weder, daß sich die verschiedenartigen schwärmerischen Religionsfehler alle aus einem Grundfehler ableiten lassen müßten, noch daß eine ganz bestimmte Vollzahl von integrierenden Merkmalen zum Typus des „Schwärmers" gehöre. Solcher Konstruktionen spottet besonders die abnorme Religion. Das, wofür man einen geläufigen eigenen Begriff hat — wir denken an „Fanatismus", an „Sektiererei" (s. Bd XVIII S. 159, 1 ff.) — soll man aus dem Begriffsumfang der Schwärmerei weglassen. Etwa folgendes gehört hinein.

Zuerst der Enthusiasmus, den man seit Luther doch wohl am häufigsten mit „Schwärmerei" tadeln will. Er ist mit seinem Pochen auf Spezialoffenbarungen übertriebener religiöser Subjektivismus. In der modernen Gemeinschaftsbewegung ist enthusiastische Überspanntheit z. B. das Bauen auf unvermittelte Geistesleitung, das die Predigtvorbereitung verpönt und das Erscheinen des Blattes „Gottesthaten" nicht „vom Kalender", sondern „vom Herrn" abhängen läßt. In der modernen Theologie kommt Enthusiasmus vor, wo man den unendlichen Gehalt der geschichtlichen Offenbarung unterschätzend die Frage bejaht „Brauchen wir neue Offenbarungen?" (W. Veit 1901; dagegen Gottschick, Christl. Welt, 1899, S. 1086 ff. und Kattenbusch ZThK 1905, S. 142 ff.) und mit Bonus urteilt, das Prophetische in der Religion gehöre nicht bloß der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart an. Wie der Enthusiasmus auf unvermittelte Geistesleitung baut, so überspannt eine zweite Art von Schwärmerei den Glauben an die Vorsehung, indem sie von ihr ein unvermitteltes, rein wunderbares Wirken begehrt. Sie gebraucht z. B. nicht den Arzt (wogegen schon Si 38, 1 ff., vgl. Schlatter, D. Glaube im NT[3], S. 30 ff. 51 f. 283/4), sondern übt, Urchristliches kopierend, Handauflegung und Gesundbeten; vgl. d. A. Aberglaube Bd I S. 81, 24 ff.; S. 82, 26 f. Daß Gott nicht nur durch das Wunder, sondern auch durch natürliche und menschliche Vermittelungen Heil giebt, verkennt auch drittens die Übertreibung des Glaubens an die Bekehrung. Man überschätzt die plötzlichen „Erweckungen", die nicht durch die natürlichen, allmählich wirkenden Lebensverhältnisse gefügt sind. Das ist das Methodistische in der neuzeitlichen Schwärmerei, das bekannte Gefühlsexaltationen und Gebetspraktiken im Gefolge hat, vgl. z. B. d. A. Buße Bd III S. 590, 9—591, 14. Zu den ältesten und beharrlichsten Tendenzen des Extra- und Überchristentums gehören viertens diejenigen, für welche auf die AA. „Adiaphora", „Askese", „Heiligung" (Bd VII, bes. S. 576, 26 ff.), „Pietismus" verwiesen werden kann. Lutherisches Dogma wider extremes Vollkommenheitsstreben der Schwärmer, das „im Grunde anders nichts denn eine neue Möncherei" sei, bietet der 12. A. der Konkordienformel (S. 558, 5. 9. 12 ff. 25). Aber auch nach lutherischem Dogma entscheiden nur individuelle Instanzen darüber, ob etwas Extrasittliches doch richtig oder schwärmerisch ist, s. meinen A. Consilia evangelica Bd IV S. 277. Endlich wird man als ein charakteristisches Hauptmerkmal der Schwärmerei noch fünftens nennen müssen, daß die letzten Dinge eine übergroße Rolle spielen. Dies ist meist Laienbiblicismus und ist schwer zu tadeln ohne historisch-kritische Theologie und ohne daß man Gottes Aufschub des Endes als eine Ergänzung der geschichtlichen Offenbarung würdigt (vgl. Bd V S. 452/3).

Unsere Auswahl von fünf Hauptmerkmalen der Schwärmerei beansprucht durchaus keine Allgemeingiltigkeit. Es läßt sich weder historisch noch systematisch beweisen, daß gerade sie alle und gar keine anderen konstitutiv sind. Nichts hinderte, das Extravagieren in der Jesusliebe (s. d. A. Zinzendorf), in der Verherrlichung des Leidens, in christlich-sozialen Bestrebungen u. s. w. zur Schwärmerei zu rechnen. Auch nach „Mysticismus" und „Okkultismus" hin ließen sich die Begriffsgrenzen öffnen. Statt unsere Auswahl zu verteidigen, verteidigen wir nur noch die Schwärmer gegen den Verdacht, daß besonders sie das Christentum diskreditieren. Er vergißt die Hyperorthodoxen und die Hierarchen.

K. Thieme.

**Vespasian,** römischer Kaiser 69—79. — Prosopographia imperii Romani ed. Dessau II, p. 77. Daselbst auch das Stemma des flavischen Hauses; Tillemont, Histoire des emp. II, S. 1 ff.; Herm. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I, 2, Gotha 1883,

S. 499 ff.; W. M. Ramsay, The church in the Roman empire befor A. D. 170, London 1893. — Zum jüdischen Kriege E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, Leipzig 1901, S. 610 ff. und die dort verzeichnete weitere Litteratur.

In den blutigen Wirren und Usurpationen nach dem Tode Neros riefen die Legionen im Osten, zuerst in Ägypten am 1. Juli 69 den Feldherrn und Leiter des jüdischen Krieges Vespasian als Kaiser aus. Seine Offiziere eroberten ihm Italien, wo Vitellius die Herrschaft an sich gerissen hatte. Im Dezember war die Sache bereits entschieden. Der Kaiser übertrug seinem Sohne Titus die Fortführung des Krieges und begab sich nach Rom.

Titus Flavius Vespasianus ist i. J. 9 n. Chr. in einer kleinen sabinischen Ortschaft aus einer Familie geboren, in der der Vater niederen Standes, die Mutter dagegen vornehmer Abkunft war. Obwohl er hohe bürgerliche Ämter bekleidete, lag seine eigentliche Neigung und Begabung im Militärischen. Den militärischen Geist übernahm der 60jährige in die Führung der Regierung. Eine nüchterne Natur, ging er den Weg gerader Pflichterfüllung. Ein Mann der Ordnung und der Disziplin, führte er auf verschiedenen Gebieten der Verwaltung Reformen durch. Seine Bildung war eine verhältnismäßig gute. Man empfand von ihm den Eindruck einer gerechten, pflichttreuen und wohlwollenden Persönlichkeit, deren feste Hand das Reich aus der Zerrüttung der Vergangenheit neu aufzubauen verstand. Doch ist auch seine starke Sinnlichkeit nicht unbeachtet geblieben. Seine Religion war die von Zweifeln unberührte väterliche. Er war vermählt mit Flavia Domitilla; aus dieser Ehe entsprossen Titus, Domitian und Flavia Domitilla.

Welche Haltung Vespasian in der Christenfrage einnahm, wissen wir nicht. Die Worte Suetons (Vesp. c. 15): neque caede cujusquam umquam [laetatus est et] justis suppliciis inlacrimavit etiam et ingemuit — hat man in diesen Zusammenhang bringen und daraus schließen wollen, daß die Repressionen gegen die Christen in Form der Coercition unter ihm andauerten (Ramsay S. 257). Die Möglichkeit besteht. Es ist auch denkbar, daß unter den Davididen, die Vespasian aufspüren und hinrichten ließ (Euseb. H. E. III, 12), sich Christen befanden, aber in diesem Falle waren die Motive rein politische, und das christliche Bekenntnis scheidet gänzlich aus. Dagegen fehlen sichere Martyrien. Die Grabschrift jenes Gaudentius, des angeblichen Erbauers des Kolosseums, ist eine Fälschung.

Um so bedeutungsvoller waren diese Jahre für die Geschichte des jüdischen Volkes. Noch i. J. 69 war es Vespasian gelungen, sich in den Besitz von ganz Galiläa zu setzen, und vorsichtig wurde nun die Belagerung Jerusalems vorbereitet. Die Erhebung auf den Kaiserthron unterbrach die Operationen, bald aber nahm sie, wie schon erwähnt, Titus wieder auf. Noch ehe die Umschließung der heiligen Stadt vollendet war, zog die Christengemeinde auf göttliche Weisung hin aus und ließ sich in Pella nieder (Euseb. III, 5, 3; Epiph. haer. XXIX, 7; de mens. et pond. § 15). Im September 70 bemächtigten sich die Römer endlich auch der Oberstadt. Jerusalem war nun eine Trümmerstätte. Harte Maßregeln folgten hinterher. Vespasian und Titus feierten gemeinsam in Rom den Triumph, an den heute noch der Titusbogen am Forum erinnert.

Vespasian starb am 23. Juni 79 in seinem 70. Lebensjahre, „rastlos bis zu seinem letzten Atemzuge, selbst noch in seiner Sterbestunde ein energischer Soldat".

**Victor Schultze.**

**Vesper.** — S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895; P. Battiffol, Histoire du Bréviaire, Paris 1893; G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, Berlin 1900, S. 169; Smend, Die evang. deutschen Messen, Göttingen 1896; R. v. Liliencron, Litt. mus. Geschichte der evang. Gottesdienste, 1523—1700, Schlesw. 1893; Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung, Göttingen 1856; Sengelmann, Vesperglocke, Hamburg 1855; Ev. Kirchenzeitung 1861, S. 349 ff. 487 ff. und die daselbst besprochene Schrift von Pastor Hengstenberg: Ueber Vespergottesdienste, Berlin 1861; desgl. J. Diedrich, Breviarium, d. i. Matutinen und Vespern durch das ganze Jahr, für Kirche, Schule und Haus, Berlin (ohne Jahr); Herold, Vesperale oder die Nachmittage unsrer Feste und ihre gottesdienstliche Bereicherung, Nördlingen 1875 f., 2. Aufl. 1885 — nebst anderen Schriften desselben Verf.s (z. B. Liturg. Vesper auf d. Fest der Kirchweihe, 1884 ꝛc.).

Vesper heißt derjenige Teil des kanonischen Stundengebets, der bei einbrechendem Abend, um die Zeit des Sonnenunterganges oder des Lichteranzündens, rezitiert wird. Synonym mit vespera, officium vespertinum, ist daher das altkirchliche lucernarium (*λυχνικόν*, s. Conc. Constantinop. a. 536 bei Labb. t. V, col. 212; auch C. Constpl. a. 691, can. 90), d. h. die zur Zeit des Lichtanzündens (der *λυχνοκαΐα*, lucernarum

accensio) zu haltende Andacht. Vgl. Const. app. VIII, 35 (τὸ ἑσπερινόν); Basilius de Spir. Scto. ad. Amphiloch. c. 29; Epiphanius Exposit. fidei s. finem; Chrysostomus zu Ps 118; Isidor v. Sevilla Reg. Monach. c. 6; auch Hieronymus Ep. 107 ad. Laetam, c. 9: „Assuescat ... accensa lucernula reddere sacrificium vespertinum"; und Cassian. Inst. coen. III, 3, wo die Zeit dieser Abendandacht mit der elften Stunde (Mt 20, 6) verglichen und als hora lucernalis bezeichnet wird. Andere abendländische Bezeichnungen sind noch lucernarium (s. Pseudo-Hieron., Breviar. in Pss. zu Ps. 119 ad fin.), sowie lucernarii (sc. psalmi) nach Analogie von matutini, nocturni u. s. f. (s. die Regula magistri in Holsten. Cod. regull. c. 33. 34). Ihrer Bedeutung nach dachte man die Vesper als entsprechend dem täglichen Abendopfer des alttestamentlichen Kultus, wie z. B. Isidor De officiis eccles. I, 20, mit Beziehung auf Psalm 141, 2 (elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum) ausführt; vgl. schon Ambrosius De virginibus III, 4, 18. Zugleich stellte man sie in Beziehung zu der Kreuzabnahme des Erlösers, gleichwie die ihr zunächst vorhergehende None (um 3 Uhr nachmittags) des Todes, die auf sie folgende Complete der Grablegung zu gedenken hat, nach den alten Memorialversen über die horae canonicae:

„Matutina ligat Christum, qui crimina purgat;
Prima replet sputis; causam dat tertia mortis;
Sexta cruci nectit; latus ejus nona bipertit;
Vespera deponit; tumulo Completa reponit."

Eine dritte mystische Bedeutung enthielt das Vespergebet dadurch, daß es ungefähr um die Zeit der Einsetzung des hl. Abendmahls fällt; vgl. Gregor von Nazianz Orat. 42 in Pascha; Isidor a. a. O.; Conc. Aquisgr. a. 816, c. 127, sowie Durandus Rationale divin. officior. V, 9.

Die Vesper ist die erste der täglichen Gebetsstunden, welche zu den ursprünglichen drei: der Terz, Sext und None (Da 6, 11; AG 2, 15; 3, 1; 10, 9), deren Clemens von Alexandria (Strom. VII, 7), Tertullian (de orat. 25) und Cyprian (de dom. orat. 34) allein gedenken (vgl. auch Did. 8) allmählich hinzukamen. Chrysostomus und Hieronymus kennen fünf tägliche Gebetszeiten, jene drei, die Matutin und die Vesper s. Chrysostomus Expos. in ps. 140. Sagt Hieronymus, ep. 22 ad Eustoch. c. 37: „Horam tertiam, sextam, nonam, diluculum quoque et vesperas nemo est qui nesciat", so ist mit diluculum et vesperae nicht der eine Begriff der Abendgebetszeit doppelt oder per hendiadyoin ausgedrückt, sondern diluculum meint die Matutin; das geht daraus hervor, daß Hieronymus an einer anderen Stelle, wo er alle bei Tag und bei Nacht stattfindenden Gebete christlicher Religiosen aufzählt, eines Frühgebets vor der Terz gedenkt. „Mane", sagt er Ep. 108 ad Eustoch., c. 19, „hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant". Dieselbe Zahl von sechs Gebetsstunden, drei bei Tage und drei nächtlichen, erwähnt Cassian, Inst. coen. III, 3 f., als in den orientalischen und occidentalischen Klöstern des angehenden 5. Jahrhunderts übliche Observanz; man findet sie auch in der dem Athanasius zugeschriebenen Schrift de virgin. 12, 16, 20. Die Complete (das completorium) als ein späteres Abendgebet, welches man erst um 9 Uhr oder unmittelbar vor dem Schlafengehen zu halten pflegte, kam erst im Laufe des 5. Jahrhunderts hinzu (wiewohl schon Ambrosius [de virgin. III, 4] einmal auf diese Sitte als von Einzelnen geübten Brauch anspielt); sie machte die Siebenzahl, oder (wenn man obendrein auch die Morgenandacht in zwei Horen: die Matutin um 3 und die Prim um 6 Uhr früh zerlegte) die Achtzahl der kanonischen Stunden vollzählig. Bis zu dieser Zahl sehen wir das Institut der Horen angewachsen in den Mönchsregeln Benedikts von Nursia (c. 16), Columbans (c. 7), Isidors (c. 7) und der meisten übrigen Mönchsschriftsteller des 6. und 7. Jahrhunderts. Die Vesper wird von dieser Zeit an wohl nicht mehr erst nach Sonnenuntergang, wie früher (s. z. B. Basilius M., Regul. fusius disput. c. 37), sondern schon vor demselben, oder auch genau um 6 Uhr abends, wie noch jetzt in der römischen Kirche, gefeiert worden sein.

Was die Art der Vesperfeier oder den liturgischen Inhalt des Officium vespertinum zunächst in den Klöstern betrifft, so war es in der ältesten Zeit, d. h. so lange noch nicht die Complete als besondere Andacht davon abgetrennt war, üblich, 12 Psalmen zur Vesper abzusingen; eine Sitte, die nach Cassian von den ägyptischen Mönchsvätern auf unmittelbare göttliche Weisung eingeführt worden sein sollte (Cass. Instit. coenob. II, 4, 5; vgl. Concil. Turon. a. 567, c. 19). Später verringerte man diese zwölf Psalmen auf sieben, und teilte davon vier der Vesper und drei dem Completorium zu (Reg. S.

Benedicti c. 17). Außer diesen vier antiphonisch zu singenden Psalmen schreibt Benedikt die Lektion eines Kapitels aus der hl. Schrift, ein (kürzeres oder längeres) Responsorium, den ambrosianischen Lobgesang samt zugehörigem Versikel, das Magnifikat (oder „Canticum de Evangelio", wie Benedikt es nennt), Kyrie, Paternoster und Schlußgebet (missae, collectae) als ständige Elemente des klösterlichen Vespergottesdienstes vor (s. Smaragdus, Turrecremata, Martene u. a. Ausleger zur Reg. Bened. c. 17). Ähnlich ist der Bau der Vesper in der nichtklösterlichen Liturgie der abendländischen Kirche beschaffen, nur daß hier fünf Psalmen statt bloß vieren vorgeschrieben sind, mit Bezug auf die fünf Sinne des Menschen, wie Durandus im Rat. l. c. bemerkt. Denn während für die Mönche als die Vollkommeneren die Vierzahl genüge, müsse die weniger vollkommene Weltgeistlichkeit und Laienwelt notwendig fünf Psalmen rezitieren, „ut videlicet quod per quinque sensus corporeos commissum est, per quinque psalmorum cantationem penitus dimittatur". Das römische Brevier beschreibt die Vesper als das genaue Gegenstück der Laudes: fünf Psalmen mit Antiphonen; ein Kapitel aus der Schrift; ein Hymnus; ein Versikel samt Responsorium; ein Canticum, nämlich das Magnifikat, samt Antiphone; endlich die täglichen Kirchengebete (Litanei, Vaterunser ꝛc.), nebst den sich gelegentlich anschließenden Commemorationen, Suffragien und Preces. Vgl. Alard. Gazäus zu Cassian Instit. III, 3, p. 35sq.; Joh. Bona, De diivna Psalmodia, cap. 10, p. 757sq.; Martene, De antiquis monachor. ritibus l. I, c. 10, p. 96sq.; Hotham, Art. „Officie, the divine", in Smith und Cheetham, Diction. of Chr. Antiquities, II, 1444sq. (sowie den Art. „Hours of Prayer", ebendas. I, 792ff.).

Die älteren reformatorischen Gottesdienstordnungen behielten vielfach die tägliche Mette und Vesper bei (s. d. angef. Werk v. Smend). Besonders wünschte Luther, daß die Pfarrer „auf einen iglichen Morgen ein Psalmen und ein fein Responsorium oder Antiphon mit einer Collekten ordnen. Der Abends auch also, nach der Lektion und Auslegung effentlich zu lesen und zu singen" (WW EA XXII S. 156). Doch sind diese Gottesdienste überall abgekommen. Im 19. Jahrhundert haben sich zahlreiche und gewichtige Stimmen für Wiedereinführung psalmodierender Vespergottesdienste an Sonn- und Feiertagen nach altkirchlichem und altlutherischem Vorbilde vernehmen lassen. Auch hat man dieses Desiderium bereits an manchen Orten nicht ohne glücklichen Erfolg zu verwirklichen gewußt.

Zöckler †.

**Vicelinus,** gest. 1154. — Helmoldi Presbyteri Chronica Slavorum. MG Script. Bd XXI, 1—99. Sonderausgabe von H. Pertz, Hannover 1868. Beeck. Analecta ad historiam Novimonasterii, enth.: 1. Versus de vita Vicelini und Epistola Sidonis, 2. De translacione Vicelini, 3. Versus de venerando Vicelino, 4. De venerabili Vicelino, 5. Ordo praepositorum nostri monasterii, in „Quellensammlung der Gesellschaft für Schleswig-Holst.-Lauenb. Geschichte" Bd IV., 127—204, Kiel 1875. Urkunden bei P. Hasse, Schleswig-Holst.-Lauenburgische Regesten und Urkunden Bd I, Hamburg-Leipzig 1886; R. Haupt, Die Vizelinskirchen, Kiel 1884; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten Bd II. III; Nottroth, Aus der Wendenmission, Halle 1897; A. Böhmer, Vicelin. Rost. Diss. 1887, (zu Helmold vgl. auch noch die durch Schirrens Angriffe entstandene Litteratur bei Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen[6] Bd II, 338ff.); Jensen, Schleswig-Holst. Kirchengeschichte Bd I, 196ff.; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd IV, 599ff.

Die Hauptquellen für das Leben des heiligen Vicelinus (deutsch Wizelin), des Apostels der Wagrier, sind, nachdem Helmolds Treue ziemlich allgemein wieder anerkannt worden ist, dessen Slavenchronik, die von Beeck herausgegebenen Schriftdenkmäler und einzelne Urkunden. Eine Vita Vicelini in elegischen Versen scheint verloren gegangen zu sein, doch bieten die genannten Quellen Material genug, um bis auf wenige zweifelhafte Punkte ein ziemlich vollständiges Lebensbild des treuen eifrigen Missionars der Wenden entwerfen zu können.

Vicelin wurde gegen Ende des 11. Jahrhunderts zu Hameln an der Weser geboren (Quernhamele bei Helmold I, 42). Seine Eltern waren einfache Leute. Da er sie früh verlor, war seine Jugenderziehung nur höchst mangelhaft, wenngleich er einigen Unterricht am Dom seiner Vaterstadt genossen hat. Als er auf Abwege kam, nahm sich die Schloßherrin der Burg Everstein bei Holzminden seiner an, doch vertrieb ihn ein beißendes Scherzwort des Schloßkaplans über seine Unwissenheit bald wieder. Aber sein Ehrgeiz war erwacht. Er ging nach Paderborn und ergab sich mit solchem Eifer unter Leitung Magister Hartmanns dem Studium, daß er bald dessen Gehilfe an der Klosterschule wurde. Ein Oheim von ihm, namens Ludolf, war Priester in dem nahen Fuhlen (Feule), ein Mann von frommer Gesinnung, der auf den Neffen einen wohlthätigen Einfluß als

Beichtvater ausübte. Der Ruf Vicelins als tüchtiger Lehrer brachte ihm einige Jahre später seine Ernennung zum Schulvorsteher in Bremen ein. Mit größter Strenge ging er hier, wohl der eigenen Jugend eingedenk, gegen die Schüler vor, die sich aus Leichtsinn dem Unterricht entzogen und lieber ins Wirtshaus statt zum Gottesdienst gingen. Man hat ihm sogar Grausamkeit gegen diese faulen Elemente vorgeworfen. Um so größeren Vorteil aber hatten die Fleißigen und Tüchtigen von seinem Unterricht und seiner Erziehung.

Ein Aufenthalt in Frankreich nach der Bremer Zeit, von dem Helmold berichtet, ist in seiner Thatsächlichkeit längere Zeit sehr angefochten worden, doch ist nicht einzusehen, warum Helmold einen solchen, der damals durchaus nichts Ungewöhnliches war, glatt erfunden haben sollte. Sicher falsch ist nur die Angabe Helmolds, Vicelin habe in Frankreich den Anselm von Laon gehört, denn dieser starb im Jahre 1117, und Vicelins Reise fällt der Chronologie nach in die Zeit zwischen 1123 und 1126.

Kurz hernach, wahrscheinlich noch 1126, ist er von Erzbischof Norbert von Magdeburg, dem Gründer des Prämonstratenserordens, zum Priester geweiht worden. Was ihn zu Norbert nach Magdeburg trieb, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, wahrscheinlich, wie Hauck (KG Deutschlands Bd IV, 600) meint, der Ruf seiner asketischen Heiligkeit, da wir Tendenzen in dieser Richtung bei Vicelin schon in seiner Bremer Zeit begegnen. Aber er scheint von der Persönlichkeit des Erzbischofs enttäuscht gewesen zu sein, denn nach kurzer Zeit kehrte er in sein Bremer Kanonikat zurück und hier hat ihn die Berufung getroffen, die für sein ganzes späteres Leben entscheidend wurde. Erzbischof Adalbero gab ihm den Auftrag, unter den Wenden das Christentum zu predigen. Wir sind nicht darüber unterrichtet, wodurch Adalbero gerade auf Vicelin verfallen ist. Helmold erklärt, Vicelin habe dem Erzbischof seinen Wunsch mitgeteilt, in die Wendenmission einzutreten. Aber kein Zug in dem bisherigen Leben des Vicelin deutet darauf hin, wie er auf diesen Gedanken geführt sein sollte. Wir werden daher annehmen müssen, daß Erzbischof Adalbero, der die Lage im Wendenlande jedenfalls besser überschaute, als der bescheidene Bremer Kleriker, den Moment für einen neuen Missionsversuch im Wendenlande erkennend, den Vicelin „cognito bono zelo eius", für seinen Plan gewonnen und ins Wendenland ausgesandt hat.

Die Situation im nördlichen Slavenlande, das zur Hamburgischen Kirchenprovinz gehörte, war damals in der That nicht ganz ungünstig. Nach dem durch den Wendenaufruhr verunglückten Christianisierungsversuch des Fürsten Gottschalk (ermordet 1066, siehe den Artikel „Wendenbekehrung") und einer längeren Zwischenregierung des heidnischen Wagrierfürsten Kruto, dessen Herrschaft sich auch über den größten Teil des Obotritengebiets, des heutigen Mecklenburg, erstreckte, war es etwa im Jahre 1093 dem Sohne des erschlagenen Gottschalk und der Dänin Sigrid (Tochter des Königs Swen Estrithson), Heinrich, gelungen, das Erbe seines Vaters wieder zu erobern und durch die Kraft seiner eignen gewaltigen Persönlichkeit wie durch die Unterstützung der Sachsenherzoge aus dem Billungerhause auch zu behaupten. 30 Jahre herrschte er wie ein König (vocatus est rex in omni Sclavorum Nordalbingorum provincia, Helmold I, 36) über das ganze Obotritenland von Wagrien bis nach Vorpommern, sein unruhiges Volk durch kluge Gesetze bezähmend und durch mannigfache Feldzüge gegen Osten beschäftigend. Zwischen ihm und den benachbarten christlichen Fürsten bestand ein sehr freundliches Verhältnis, besonders zu den Sachsenherzogen. Aber obwohl er selbst Christ war und in Altlübeck, seiner Residenz, eine Kirche und einen Hauskaplan besaß, folgte er dem Vorgehen seines missionseifrigen Vaters durchaus nicht, wahrscheinlich in Erinnerung an seinen traurigen Untergang und der Besorgnis vor einem ähnlichen Schicksal, vor allem wohl auch in dem Gefühl, daß sein gewaltiges Herrschaftsgebiet auf die Dauer doch nicht würde bestehen können. Immerhin aber waren es trotz des passiven Verhaltens des Obotritenfürsten zwei Thatsachen, die in Erzbischof Adalbero den Eindruck hervorgerufen haben werden, daß der Moment zur Erneuerung der Wendenmission günstig sei: das freundschaftliche Verhältnis des Fürsten zu seinen christlichen Nachbarn und der Friede im Wendenland, den er mit starker Faust aufrecht erhielt.

So glaubte er es wagen zu können, daß er den Vicelin mit zwei andern Priestern, den Canonici Ludolf von Verden und Rudolf von Hildesheim, zu Heinrich ins Slavenland sandte. Der König nahm die drei Missionare freundlich auf und übertrug ihnen die wahrscheinlich gerade verwaiste Kirche zu Altlübeck als Stützpunkt ihrer Sendung. Kaum aber sind sie nach Hause zurückgekehrt, um ihre Angelegenheiten daheim zu ordnen und weitere Vorbereitungen für die Mission zu treffen, als alle ihre freudigen Hoffnungen

durch Heinrichs plötzlichen, wahrscheinlich gewaltsamen Tod wieder völlig in Frage gestellt und bald völlig vernichtet werden (1227). Von der Zeit an ist das ganze Leben Vicelins, der trotzdem an seiner Sendung festhielt, fast 30 Jahre hindurch nur noch ein sehnsüchtiges, aber aussichtsloses Hoffen gewesen, ein fortgesetzter Kampf des eifrigen, redlichen, aber doch nicht gerade mit einem rücksichtslos durchgreifenden Charakter begabten Mannes mit der Ungunst der Verhältnisse gewesen, die alle seine wiederholten Bemühungen zu Schanden machten.

Ein geringer Trost war es für ihn, daß ihm der Erzbischof kurze Zeit hernach (wie Böhmer, Vicelin S. 34ff. nachgewiesen hat) die verwaiste Kirche zu Wipenthorp, bei Helmold Faldera genannt, das heutige Neumünster, übertrug. Es geschah auf Bitten der Einwohner, die den Erzbischof gelegentlich einer Visitationsreise in seinen nordelbischen Sprengel zu Meldorf aufsuchten. Daß der neue Wohnsitz Vicelins nahe der Wagriergrenze gelegen war, war ein Hauptgrund für die Ernennung gerade des Vicelin zum Pfarrer von Wipenthorp (Helmold I, 47). Seinen Missionseifer aber konnte er schon an seinen Pfarrkindern selbst erproben, denn obwohl dem Namen nach Christen, waren sie doch noch ganz in heidnischen Gebräuchen und Anschauungen befangen. Außerdem war Holstein seit den unseligen Zeiten des Wenden Kruto immer noch fast wüste, und dem Vicelin eröffnete sich hier eine Thätigkeit von weittragender Bedeutung. Mit dem Neubau der verfallenen Kirche und eifriger Predigt unter den Holsten gingen die nächsten Jahre hin. Das unscheinbare Männchen hatte eine seltene Predigtgabe. Von weither kamen die Leute, ihn zu hören. Auch mehrere Priester gesellen sich zu ihm, von denen er den Ludolf und Volcward unter der dem Christentum gleichfalls nicht abgeneigten Herrschaft Zwentipolchs, des ältesten Sohnes Heinrichs von Obotritenland, nochmals nach Lübeck sendet. Von der dortigen kleinen Kolonie deutscher Kaufleute werden sie freudig aufgenommen, aber die Wendenmission kommt auch diesmal nicht in Gang, denn schon im Jahre 1128 überfallen die alten Feinde Lübecks, die Rügener, wiederum die Stadt, zerstören sie gänzlich und vertreiben die beiden Priester, die mühsam nach Wipenthorp entkommen. In den mannigfachen Kämpfen, die sich mit dem Untergang von Heinrichs Geschlecht entwickeln, war für Vicelins Hoffnungen vollends nichts zu erwarten, obwohl sich der von Kaiser Lothar eingesetzte Regent des Wendenlandes, der Dänenprinz Knut Lawards, sehr freundlich zu Vicelin stellte und häufig seinen Rat suchte. Unter ihm ist die Lübecker Kirche nochmals geweiht worden, aber wiederum ohne dauernden Erfolg.

Im Jahre 1134 gelang es dem Vicelin, Kaiser Lothar für die Wendenmission zu interessieren. Auf sein Betreiben wurde auf dem Oilberg im westlichen Wagrierlande ein Kastell erbaut, zu dem die beiden heidnischen Wendenfürsten, die nach Knut Lawards schmählicher Ermordung durch die eigenen Verwandten Wagrien und Obotritenland gewonnen hatten, Pribislaw und Niklot, trotz aller Abneigung selbst Baumaterial herbeischaffen lassen mußten. Es erhielt den Namen Sigeberch (Segeberg) und sollte ein Stützpunkt für die Mission sowohl wie für die Verteidigung Holsteins gegen wendische Raubzüge sein. Dem Pribislaw wurde die Pflege der Lübecker Kirche eindringlich zur Pflicht gemacht. Und so schien es jetzt endlich, als ob man im Slavenlande würde Boden gewinnen können.

Aber noch einmal mußte Vicelin seine Hoffnungen zu Grabe tragen: wie schon bei Heinrichs des Obotriten Tod, bei dem seiner Söhne, bei der Ermordung Knut Lawards, so jetzt bei dem plötzlichen Abscheiden Kaiser Lothars, das die schweren Kämpfe zwischen Hohenstaufen und Welfen im Gefolge hatte. Kaum war der Kaiser gestorben und Sachsen durch die Streitigkeiten zwischen Heinrich dem Stolzen und Albrecht dem Bären in Anspruch genommen, als Pribislaw seine Gelegenheit ersah und das verhaßte Segeberg angriff, das Städtchen am Fuße der Burg zerstörte und das dort von Vicelin erbaute Kloster in Asche legte, wobei ein Mönch erschlagen wurde, während die übrigen sich nach Neumünster retten konnten. Da gleichzeitig während Pribislaws Abwesenheit seine Residenz Lübeck von seinem Gegner, dem Krutonen Race, zerstört und die Christen verjagt wurden, war ganz Wagrien wieder vom Einfluß des Christentums frei geworden, Holstein eine Zeit lang wehrlose Beute der plündernden Wendenscharen. Vicelin und die Seinen warteten im festen Stifte Neumünster fastend und betend auf bessere Zeiten (Helmold I, 55).

Im Gegensatz zu den fortwährenden Mißerfolgen der Wendenmission hatte sich das Stift Neumünster in den letzten Jahren beträchtlich konsolidiert, dank der rastlosen Thätigkeit Vicelins und der Unterstützung, die ihm von Erzbischof Adalbero und Kaiser Lothar zuteil wurde. Schon 1136 wurden dem Vicelin und seinen Genossen vom Erzbischof die Freiheiten und Besitzungen von Wipenthorp mit dem Dorfe Dageresthorp neu bestätigt

und wahrscheinlich zu derselben Zeit von Kaiser Lothar weitere Gnaden hinzugefügt (Hasse, Regesten Bd I, 27 f.). Die Stiftung von Segeberg brachte eine beträchtliche Besitzerweiterung. 1139 wurden die Zehnten und Neubruchszehnten in der Wilster- und Kremper marsch dem Kloster zu beliebiger Verwertung verliehen. Wenngleich wir annehmen müssen, daß bei den damaligen höchst unruhigen Zuständen in Holstein manche dieser Gnadenerweisungen wenig realen Gewinn brachten — ganz abgesehen von der Unechtheit einzelner Urkunden — so ist doch soviel sicher, daß das Kloster, das sich nach der Regel des Augustin organisiert hatte (nicht der Prämonstratenser, was auch ein Beweis für Vicelins Bruch mit Erzbischof Norbert ist) schon um das Jahr 1140 einen verhältnismäßig günstigen Vermögensstand besaß. Vicelin selbst erhielt 1141 schon den Titel eines Propstes, 1142 die ausdrückliche Bestätigung dieses Titels.

Und um dieselbe Zeit begann nun auch das ersehnte Ziel seines Lebens, die Wendenmission, bessere Aussichten zu zeigen. Freilich in etwas veränderter Gestalt. Heinrich von Badewide, von Albrecht dem Bären zum Grafen von Holstein ernannt, geht mit der größten Energie gegen die Raubscharen des Pribislaw vor. Die Holsten üben Rache für lange erlittene Unbill, dringen im Winter 1138 auf 39 in Wagrien ein, verwüsten das ganze Land. Im nächsten Sommer ziehen sie nochmals auf eigene Faust aus, erobern das feste Plön, einen Hauptstützpunkt wendischer Macht, hausen schlimmer als die Slaven selber und kehren omni terra eorum in solitudinem redacta nach Hause zurück (Helmold I, 56). Nur im äußersten Norden haben sich einige wenige Wenden erhalten, unter ihnen Pribislaw, jetzt nur noch ein größerer Grundbesitzer, denn auch der Rest seines Gebietes, das Polabenland, ist ihm durch den Frankfurter Frieden 1142 genommen und an Heinrich von Badewide als Entschädigung für das verlorene Holstein gegeben worden (Grafschaft Ratzeburg). Wagrien und Polabien wurden der deutschen Kolonisation erschlossen. Holsteiner, Westfalen, Friesen besiedelten die verödeten Gebiete und bald erhob sich hier ein neues, jetzt deutsches Kirchengebiet, das zugleich als Stützpunkt für Vicelins Wendenmissionspläne dienen konnte. Von Neumünster aus hat er unter bereitwilliger Förderung des Grafen Adolf an dem kirchlichen Aufbau dieser neuen Landesteile mitgeholfen, teils durch Kirchengründung, teils durch Entsendung von Pfarrern. Noch heute können mehr als 20 Kirchen in jenem Teile Holsteins ihre Gründung auf Vicelin zurückführen. Ein weiterer Stützpunkt wurde das neu erbaute deutsche Lübeck. Ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Graf Adolf von Schauenburg und dem noch immer im Obotritenlande herrschenden Fürsten Niklot gewährleistete trotz Niklots Abneigung gegen das Christentum auch ruhige Weiterarbeit für das wendische Mecklenburg. Hauck (KG Deutschlands Bd IV, 604) hält es für nicht unwahrscheinlich, daß es schon damals in Schwerin Christen gab.

Diese ruhige Weiterentwickelung aber wurde plötzlich gestört durch den thörichten Wendenkreuzzug vom Jahre 1147, der den sorgsam zurückgehaltenen wendischen Haß gegen das Christentum noch einmal in hellen Flammen auflodern machte, ohne irgend einen praktischen Erfolg für die Mission zu haben (vgl. den Art. „Wendenbekehrung"). Im Gegenteil hatten die neuen deutschen Siedelungen in Wagrien durch einen kühnen Offensivstoß Niklots schwer zu leiden, Vicelin und die Seinen hatten alle Hände voll zu thun, um die Not zu lindern (Helmold I, 66). An eine friedliche Überführung des Wendenvolkes zum Christentum war jetzt nicht mehr zu denken. Und doch gab Vicelin die 20 Jahre lang gehegte Hoffnung nicht auf. Um ihretwillen nahm er sogar noch das Joch bischöflicher Würde auf sich. Aber auch damit hatte er, eine wenig zum Kirchenfürsten sich eignende Natur, kein sonderliches Glück. Denn es zog ihn in den Investiturstreit zwischen seinem Erzbischof und dem weltlichen Herrn des Landes hinein. Nach Adalberos, seines treuen Gönners, Tod im Jahre 1148 wählte das Bremer Kapitel den Propst Hartwig von Stade zum Erzbischof, einen bedeutenden Mann mit hochfliegenden Plänen und eifrigen Gegner Heinrichs des Löwen von Sachsen. Seine erste That war die Wiederherstellung der Hamburger Suffraganbistümer im Wendenland. Am 25. September 1149 wurden Vicelin zum Bischof von Oldenburg (in Holstein) und Emmehard zum Bischof von Mecklenburg geweiht, ohne daß sich Hartwig mit dem König oder mit Heinrich dem Löwen darüber auseinander gesetzt hätte, wozu eine formelle Notwendigkeit freilich nicht vorlag. Damit aber geriet Vicelin wie ein Weizenkorn zwischen zwei sehr harte Mühlsteine. Heinrich der Löwe erklärte, die Investitur der Bischöfe im Wendenlande gehöre ihm, als Landesherrn, ließ durch Adolf von Schauenburg dem neuen Bischof sofort den Zehnten sperren und verlangte, er solle von ihm die Investitur nehmen. Ein Recht dazu hatte er zweifellos nicht, aber einen Heinrich den Löwen focht das wenig an, wo es

galt, zwei Gegnern zugleich einen Schaden zu thun, dem König als dem rechtmäßigen Inhaber des Inveſtiturrechts und Hartwig, auf deſſen Freiheit er dadurch ſehr nachdrücklich hemmend wirken konnte.

Emmehard ſcheint vor dieſen Schwierigkeiten zurückgeſchreckt zu ſein und ſein Bistum Mecklenburg gar nicht angetreten zu haben. Der treue Vicelin war dazu zu eifrig, denn er hoffte, daß ihm durch ſeine biſchöfliche Stellung doch noch mehr Gelegenheit zu der erſehnten Wendenbekehrung gegeben werden würde. Korrekt von Geſinnung, wie er war, weigerte er ſich aber zunächſt, der Forderung Heinrichs des Löwen nachzugeben, und ſo wurde ſeine biſchöfliche Thätigkeit von dem Herzog und Graf Adolf völlig lahmgelegt. Seinen Biſchofsſitz Oldenburg konnte er nicht antreten, kaum daß die wendiſchen Bewohner eine kleine hölzerne Kapelle am Wall des Ortes duldeten. Die Kirchen, die Vicelin ſonſt in dieſer Zeit erbaute, waren durchweg an deutſchen Koloniſtenorten gelegen und für Deutſche beſtimmt. Da er auf dieſe Weiſe nicht weiter kam und ihm die praktiſche Thätigkeit in ſeinem Sprengel mehr am Herzen lag, als das Durchfechten prinzipieller Kompetenzſtreitigkeiten, gab er ſchließlich den Wünſchen Heinrichs des Löwen nach und ließ ſich von ihm 1150 zu Lüneburg inveſtieren. Aber das war ein ſchwerer Fehler, denn wenn er nun auch von dem Herzog keine Schwierigkeiten mehr zu leiden hatte, dieſer ihm vielmehr „villam Buzoe“ (Boſau) als biſchöfliches Gut zuwies und Graf Adolf ihm den halben Zehnten bewilligte, ſo beraubte er ſich andererſeits jeder Unterſtützung des höchſt erzürnten Erzbiſchofs Hartwig. Immerhin begann er, weil Oldenburg für ihn unzugänglich blieb, den Bau eines Biſchofsſitzes in dem ihm verliehenen Boſau, „initia vero episcopatus erant in magna teneritudine“, wie Helmold (I, 71) ſelbſt eingeſteht.

Nach Konrads III. Tode verſuchte Erzbiſchof Hartwig bei dem neuen König Friedrich Rotbart abermals die ungerechtfertigten Anſprüche Herzog Heinrichs zur Sprache zu bringen. Vicelin mußte ihn nach Merſeburg zum Reichstag (1152) begleiten und wurde von dem Erzbiſchof aufgefordert, die Inveſtitur ſich vom König erteilen zu laſſen. Aber Alter und Krankheit hatten den Biſchof der Wagrier allmählich mürbe gemacht. Zaghaft fürchtete er ein neues Entbrennen des Streites und weigerte ſich, dem Wunſch Hartwigs nachzugeben. So kam die Sache nicht zur Entſcheidung. Vicelin kehrte in ſeine Diöceſe zurück, wo er zu ſeinem Schmerze ſeinen langjährigen Freund Thietmar nicht mehr am Leben antraf. Bald darauf erkrankte er ſelbſt nach einem Beſuch in Boſau durch einen ſchweren Schlaganfall. Seine ganze rechte Körperhälfte wurde gelähmt, auch die Zunge, die ſo oft mit ihrer eindringlichen Beredtſamkeit das Volk erbaut hatte, verſagte ihren Dienſt (Sommer 1152). Zweiundeinhalbes Jahr mußte der Greis noch auf dem Krankenbette zubringen, aber trotz aller Schmerzen und Unbequemlichkeiten — er konnte weder recht ſitzen noch liegen — blieb er zufrieden und getroſt. Die wagriſchen Kirchen verwaltete für ihn der Prieſter Ludolf, ſein alter Gefährte im Kampfe gegen den wendiſchen Unglauben, mitſamt der Propſtei zu Segeberg. Am 12. Dezember 1154 ſtarb Vicelin und wurde zu Neumünſter im Beiſein des neuen Ratzeburger Biſchofs Evermod beigeſetzt. Sein Nachfolger im Oldenburger Bistum wurde der Kaplan Heinrichs des Löwen, Gerold. Denn mittlerweile hatte Heinrich ſeinen Willen zwar nicht gegen den König, wohl aber gegen Erzbiſchof Hartwig durchgeſetzt: 1154 hatte ihm Friedrich I. die Inveſtitur im Lande jenſeits der Elbe, jedoch „im Namen des Königs“ übertragen. Der Erzbiſchof gab ſeine Anſprüche nicht auf, und ſo blieb auch nach Vicelins Tode die Lage der Kirche in Oſtholſtein und an der Wendengrenze recht unbefriedigend.

Es iſt, wie wir ſehen, ein Leben voll Mühſale und Enttäuſchungen geweſen, das dem Vicelin ſein Entſchluß, den Wenden das Chriſtentum zu verkündigen, gebracht hat. Seinen eigentlichen Zweck hat er ſo gut wie garnicht erreicht, aber wir dürfen ihm die Schuld dafür nicht zumeſſen, denn an Eifer und Aufopferung hat er es nicht fehlen laſſen. Aber die Zeitverhältniſſe durchkreuzten jedesmal ſeine Pläne und als er es ſchließlich zur verdienten höchſten kirchlichen Würde im Wendenland brachte, war ſeine Kraft verbraucht, ſo daß er bei aller kirchlich treuen Geſinnung nicht mehr imſtande war, den ungerechtfertigten Anſprüchen des rückſichtsloſeſten Mannes ſeines Jahrhunderts Widerſtand zu leiſten. Iſt damit auch ſeine biſchöfliche Thätigkeit zur Erfolgloſigkeit verurteilt geweſen, ſo bleibt ihm doch immer der Ruhm, die kirchliche Organiſation des ehemals wendiſchen Wagriergebietes und des öſtlichen Holſtein ſo gefördert zu haben, daß ihm mit Recht der Name des „Apoſtels von Wagrien“ beigelegt worden iſt. **E. Schäfer.**

**Victor I.**, Papſt 189—199. — Eusebius hist. eccles. 5, c. 22—28. Catalogus Liberianus bei Harnack, Chronologie der altchriſtl. Litteratur 1, S. 146. Liber pontificalis

ed. Mommſen 1, p. 18 ed. Duchesne 1. Bd. Jaffé 1², S. 11 ff.; J. Langen, Geſchichte der röm. Kirche bis zum Pontifikate Leos I., S. 179, 182 ff.; Harnack, Der pſeudocyprianiſche Traktat de aleatoribus, die älteſte lateiniſche chriſtliche Schrift: ein Werk des römiſchen Biſchofs Victor I., TU 5, 1, S. 110 ff.; derſ., Geſchichte der altchriſtl. Litteratur 1, S. 595 f.; 2, 2, S. 370—381; Alfred Schöne, Die Weltchronik des Euſebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus S. 181—201.

Victor I. iſt der erſte römiſche Biſchof, deſſen Bild ſich nicht ganz im Nebel der Legende verliert. Daß er Lateiner von Geburt geweſen ſei, meldet erſt Hieronymus, daß er aus Afrika geſtammt habe, erſt der Liber pontificalis. Für dieſe letztere Angabe ſpricht nichts. Die erſtere findet in dem Namen Victor eine freilich ſehr ſchwache Stütze. Mit größerer Sicherheit kann man jedenfalls aus dem Namen ſchließen, daß auch dieſer römiſche Biſchof, wie Pius I. und Calliſt I. von Herkunft ein Sklave oder Freigelaſſener war. Die Angaben über ſeine Amtszeit lauten verſchieden: der catalogus Liberianus berechnet dafür 9 Jahre 2 Monate 10 Tage von 186—197, Euſeb 10 Jahr von 190—200. Hält man ſich an die erſte, wohl von Afrikanus übernommene, Ziffer Euſebs und zählt man von dem erſten feſten Datum der römiſchen Liſte — Ceſſion Pontians 28. September 235 — zurück, ſo gewinnt man die oben angegebenen Zahlen 189—199. — Aeußerlich war die Lage der römiſchen Gemeinde, als Victor an ihre Spitze trat, ſehr günſtig. Marcia war jetzt im Palatin ſo mächtig, daß ſie Victor eines Tages rufen und von ihm eine Liſte der nach Sardinien deportierten Chriſten verlangen konnte, um denſelben Freiheit und Rückkehr zu verſchaffen. Auch finanziell ſtand ſich die Gemeinde ſo gut, daß Victor in der Lage war, einer mißliebigen Perſon, dem Sklaven Calliſt, ein Jahrgehalt auszuſetzen und ihn dadurch von Rom fernzuhalten, Hippolytus Refut. 9, 12. Marcias Hinrichtung änderte hieran nichts. Septimius Severus duldete Chriſten nicht nur unter ſeinen Hofbeamten, er gewährte auch dem Chriſten Proculus Wohnung und Unterhalt im Palatin. Wahrſcheinlich fand daher ſchon Victor Gelegenheit, jenes *κοιμητήριον* zu erwerben, das uns unter Zephyrin als ein wohlgeordneter Beſitz der Gemeinde begegnet. Nicht ſo friedlich ſah es jedoch im Innern der Gemeinde aus. Der Presbyter Florinus erregte unliebſames Aufſehen durch Schriften, die bewieſen, daß er „in den Irrtum Valentins ſich hatte verſtricken laſſen“. Victor ward darauf, wie es ſcheint, erſt durch Irenäus aufmerkſam gemacht, Irenäus fragmenta syriaca nr. 28 ed. Harvey 2, p. 457, und mußte ſich entſchließen den angeſehenen Mann, der einſt am kaiſerlichen Hofe „eine glänzende Rolle hatte“ und vielleicht jetzt noch ſpielte, aus der Gemeinde zu ſtoßen, Euſeb 5, c. 15, 20. Ungefähr zur ſelben Zeit trat der Presbyter Blaſtus mit der Behauptung auf, das Oſterfeſt müſſe nach dem Geſetze Moſis am 14. Tage des Monats Niſan gefeiert werden, Pſeudotertullian adv. haereses c. 8. Da Blaſtus ſich auf die Praxis vieler kleinaſiatiſcher Gemeinden berufen konnte, ſo fand er in Rom ſolchen Beifall, daß darob ein *σχίσμα*, eine Spaltung in der Gemeinde entſtand, Euſeb 5, c. 15, 20; Irenäus, fragm. syriaca nr. 26. p. 456. Nun ſprachen ſich zwar die italiſchen Biſchöfe, die Victor zu einer Konferenz nach Rom berief — die erſte römiſche Synode, von der wir hören — für die bisherige römiſche Praxis aus. Aber Herr werden konnte Victor der Spaltung doch erſt, wenn es ihm gelang die Kleinaſiaten zur Annahme des römiſchen Brauches zu bewegen. Er ging dabei nicht ungeſchickt zu Werke. Überzeugt, daß die kleinaſiatiſche Praxis einen Rückfall in jüdiſche Geſetzlichkeit bedeute, Pſeudotertullian a. a. O., drohte er, wie es ſcheint, den Kleinaſiaten gleich mit Abbruch der Kirchengemeinſchaft. Da er aber vorausſehen konnte, daß dieſe mächtige Gemeindegruppe durch eine ſolche Drohung ſich nicht einſchüchtern laſſen werde, ſuchte er durch moraliſchen Druck zu erſetzen, was ihm an wirklicher Macht gebrach, indem er ſämtliche andere Gemeinden der „*κοινὴ ἕνωσις*“, des altkatholiſchen Gemeindebundes, der damals zum erſten Male als eine greifbare Größe in Erſcheinung tritt, durch Rundſchreiben aufforderte, ſich gutachtlich über die Frage zu äußern. Die Gutachten fielen ſämtlich ſo aus, wie er es wünſchte, aber auch die Kleinaſiaten antworteten auf ſeine Drohung ganz ſo, wie er es erwarten konnte. Erſt danach wagte er den entſcheidenden Schritt, der allein in Rom den Frieden wiederherſtellen konnte: er brach mit den Kleinaſiaten die Kirchengemeinſchaft ab und ſtieß ſie aus der „*κοινὴ ἕνωσις*“, d. i. er erklärte in einem Rundſchreiben, daß er jene Gemeinden, weil ſie heterodox ſeien, nicht mehr als Glieder der *κοινὴ ἕνωσις* betrachten und behandeln werde. Nicht alle Biſchöfe billigten dieſe Erklärung. Einige tadelten Victor nachdrücklich. Ja Irenäus von Lyon verſuchte als Führer und Sprecher der Biſchöfe Galliens eine gemeinſame Aktion der Biſchöfe gegen das Rundſchreiben zu ſtande zu bringen und dadurch Victor moraliſch zu zwingen, ſein Anathema zu widerrufen. Allein es verlautet nichts davon, daß dieſer Verſuch

geglückt ſei. Die Kraftprobe, die Victor gewagt hatte, ſchlug vielmehr zu Gunſten der römiſchen Gemeinde aus. Ihre Hegemonie in der κοινὴ ἕνωσις war im Kampfe gegen ihre angeſehenſten Konkurrenten jetzt zum erſten Male öffentlich feſtgeſtellt und zugleich hatte Victor wahrſcheinlich auch den nächſten Zweck der ganzen Aktion erreicht: die Opponenten, die ihm unter der Führung des Blaſtus in der eigenen Gemeinde das Leben ſauer machten, waren nun völlig aufs Haupt geſchlagen. — Aber bald kam es zu neuen Mißhelligkeiten. Der Lederhändler Theodotus aus Byzanz ſuchte für ſeine Chriſtologie Anhänger zu gewinnen. Victor ſtieß ihn, weil er Chriſtus „zu einem bloßen Menſchen machte", aus der Gemeinde, aber er konnte nicht verhindern, daß der Anhang des Theodotus ſich nun auch zu einer Art Gemeinde zuſammenſchloß, die in der Folge ſogar verſuchte, einen eigenen Biſchof aufzuſtellen. — Ob dagegen V. mit dem römiſchen Biſchof identiſch iſt, der nach Tertullian adversus Praxeam c. 1 bereit war, ſich für die Montaniſten zu erklären, dann aber durch den kleinaſiatiſchen Konfeſſor Praxeas ſich beſtimmen ließ, die bereits ausgefertigten litterae pacis zu widerrufen und auch in der Chriſtologie den Standpunkt des Praxeas ſich anzueignen, iſt eine ſehr verſchieden beantwortete Streitfrage. Für Victor ſpricht jedenfalls 1. die allgemeine Erwägung, daß gerade ihm, der im Kampf mit den katholiſchen Kleinaſiaten ſtand, es beſonders nahe liegen mußte, ſich mit den von dieſen ausgeſtoßenen Montaniſten zu verſtändigen, 2. die Thatſache, daß Praxeas ſich von Rom nachweislich nach Karthago wandte, dort von Tertullian bekämpft wurde und ſich für beſiegt erklärte, was kaum lange vor 200 geſchehen ſein kann. Ebenſo ſtrittig iſt, ob Victor mit dem Victorinus identiſch iſt, der nach Pſeudotertullian a. a. O. die Häreſie des Praxeas in Rom in Aufſchwung zu bringen ſuchte. Feſt ſteht nur, daß er die Chriſtologie der dynamiſtiſchen Monarchianer unbedingt ablehnte und von dieſen ſelber nicht als Modaliſt betrachtet wurde, kleines Labyrinth Euſeb 5, 28, 6. Das ſchließt die Annahme aus, daß der Modalismus unter ihm „offizielle römiſche Lehre" geworden ſei. Hat Irenäus Recht mit ſeiner Vermutung, daß Victor von den ketzeriſchen Büchern und dem ketzeriſchen Standpunkt Florins nichts wußte, ehe Irenäus ihn darauf aufmerkſam machte, ſo würde auch V. die alte Beobachtung beſtätigen, daß die Theologie nie die ſtarke Seite der römiſchen Biſchöfe war. — Nach Hieronymus' de viris illustribus c. 34, 53, Chronik ad a. 2209 hätte Victor ſchon vor Tertullian in lateiniſcher Sprache geſchriftſtellert und nicht nur super quaestione paschae, ſondern auch alia quaedam opuscula oder, wie es in der Chronik heißt, mediocria de religione volumina verfaßt. Im Hinblicke darauf hat Harnack 1888 Victor den pſeudocyprianiſchen Traktat adversus aleatores zugeſchrieben. Dieſe Hypotheſe hat eine ganze Litteratur hervorgerufen, verzeichnet von Harnack, Geſch. der altchriſtl. Litteratur 2, 2, S. 370, Anm. 3. Da aber Harnack ſelber ſie nicht mehr aufrecht erhält, ſo genügt es darauf hinzuweiſen, daß die Autorſchaft Victors ausgeſchloſſen und auf die Angaben des Hieronymus auch in dieſem Falle kein Verlaß iſt. Näher liegt es, das Muratoriſche Fragment in Beziehung zu Victor zu ſetzen, ebend. S. 333. Der Ausdruck „recipimus" und ähnliche Formeln weiſen darauf hin, daß der Verfaſſer im Namen einer Gemeinde redet und das Recht hat, im Namen einer Gemeinde zu reden, und der Inhalt weiſt auf Rom. Allein wenn die Autorſchaft eines römiſchen Biſchofs auch wahrſcheinlich iſt, ſo läßt ſich doch gerade für Victor kein ausſchlaggebender Grund anführen.

**H. Böhmer.**

**Victor II.**, Papſt 1055—1057. — Liber pontificalis ed. Duchesne 2; Watterich, Pontificum Romanorum Vitae I; Jaffé 1², S. 549—553; Anonymus Haserensis c. 34—41 SS 7, p. 263 ss.; M. Leſſlad, Regeſten der Biſchöfe von Eichſtädt Abt. 1, Eichſtädt 1871; S. Riezler, Geſchichte Bayerns Bd 1; derſ., Ueber die Herkunft Gebhards I. von Eichſtädt in FdG Bd 18, S. 534 f.; Julius Sax, Die Biſchöfe und Reichsfürſten von Eichſtädt, Landshut 1884, 1, S. 39—43; R. Höfler, Geſch. der deutſchen Päpſte 2, S. 208—268; Will, Victor II. als Papſt und deutſcher Reichsverweſer in ThQS 44, S. 185; R. Baxmann, Die Politik der Päpſte 2, S. 252—262; Langen, Geſchichte der römiſchen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII.; Steindorff in AdB 39, S. 670—674; Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands 3. Bd.

Auf dem Hoftage zu Goslar Weihnachten 1042 empfahl Biſchof Gebhard von Regensburg König Heinrich III. ſeinen Propſt Kuno angelegentlich zum Nachfolger des verſtorbenen Biſchofs Gozmann von Eichſtädt. Der König ſtimmte zunächſt zu, nahm aber ſeine Zuſage zurück, als er erfuhr, daß Kuno der Sohn eines Prieſters ſei. Darauf ſchlug der Biſchof einen andern Verwandten vor, gegen deſſen Herkunft ſich nichts einwenden ließ: Gebhard, den Sohn des Hartwig und der Baliza, nach ſpäterer Eichſtädter Überlieferung aus dem alten Geſchlechte der Grafen von Dollenſtein und Hirſchberg, das

ſowohl im ſchwäbiſchen Anteil der Diöceſe Eichſtädt wie im bayeriſchen Nordgau begütert war. Aber dieſer Kandidat erſchien dem König wieder wegen ſeiner großen Jugend nicht annehmbar. Indes ließ er ſich doch noch durch den alten Erzbiſchof Bardo von Mainz beſtimmen, den jungen Mann für Eichſtädt zu inveſtieren. Obwohl, wie es ſcheint, noch jünger als der 1017 geborene König, zeigte ſich der neue Biſchof ſeiner Aufgabe völlig gewachſen. Seine Beredſamkeit, ſeine ungewöhnliche Rechtskenntnis und Geſchäftsgewandtheit verſchafften ihm bald Anſehen auch außerhalb ſeiner Diöceſe. Aber am Hofe erſcheint ſein Einfluß erſt maßgebend, als es ihm 1052 gelang, den König zu bewegen, das Heer, das ſich zur Unterſtützung Papſt Leos IX. gegen die Normannen bereits in Marſch geſetzt hatte, zurückzurufen. Seitdem ſtieg er raſch von Stufe zu Stufe. Schon 1053 ward er für den unmündigen Heinrich IV. Verweſer des Herzogtums Bayern. Als ſolcher wahrte er im Kampfe mit dem abgeſetzten Herzog Konrad, Biſchof Gebhard von Regensburg und den aufrühreriſchen Grafen von Scheyern mit Klugheit und Energie die Rechte des Reiches. Im September 1054 ward er dann auf einem Hoftage zu Mainz von Heinrich III. zum Papſte deſigniert. Nach der Überlieferung hätte die römiſche Geſandtſchaft, an deren Spitze Hildebrand ſtand, den Kaiſer hierzu beſtimmt. Aber allem Anſcheine nach hat der Kaiſer ſelber für Gebhard entſchieden. Denn er konnte für ſeine italieniſche Politik ſich keinen genehmeren Mann an der Spitze des Papſttums wünſchen, als dieſen bewährten, klugen, reichstreuen Biſchof, der dem politiſchen Ehrgeiz Leos IX. ſo energiſch entgegengetreten war. Allein Gebhard zögerte über ein halbes Jahr, die neue Würde anzunehmen, und als er ſich endlich im März 1055 auf dem Hoftage zu Regensburg dazu entſchloß, that er es nur unter der Bedingung, daß er ſein deutſches Bistum und damit ſeine Stellung als deutſcher Reichsfürſt beibehalten dürfe, und daß der Kaiſer dem hl. Stuhle einige Bistümer und Burgen zurückgebe und damit für eine Aufbeſſerung der durch Leos IX. Normannenzüge ſtark angegriffenen päpſtlichen Finanzen ſorge. So empfing er erſt am 13. April 1055, faſt ein Jahr nach dem Tode Leos IX., in Rom die Weihe, wobei er den Namen Victor II. annahm. Seine Erhebung bedeutete zwar nicht eine Enttäuſchung der damaligen kirchlichen Reformpartei, deren Beſtrebungen er, wie auch Pier Damiani anerkennt, durchaus förderte, aber eine Abkehr von der weltlichen Expanſionspolitik, wie ſie Leo IX. mit Zuſtimmung mancher Freunde der Reform betrieben hatte, und zugleich eine weſentliche Verſtärkung der politiſchen Stellung des Kaiſers in Italien. Denn auch als Papſt blieb der Biſchof von Eichſtädt der vornehmſte Vertrauensmann und Helfer des Kaiſers, ſo daß der Kanzler der römiſchen Kirche Friedrich von Lothringen, der Bruder des aufrühreriſchen Herzogs Gottfried, alsbald für gut fand, ſich als Mönch nach Monte Caſſino zurückzuziehen. Mit dem Kaiſer zuſammen hielt Victor Pfingſten 1055 eine große Reformſynode in Florenz und überließ dabei dem Kaiſer, wie es ſcheint, ſogar den Vorſitz, für die Rechte des Kaiſers trat er mit lebhaftem Tadel ein, als die Mönche von Monte Caſſino ohne Rückſicht auf Heinrich einen Abt wählten, mit dem Kaiſer ordnete er auch die politiſchen Verhältniſſe Mittelitaliens. Ja er fand kein Arg darin, aus der Hand des Kaiſers das Herzogtum Spoleto und die Mark Fermo zu Lehen zu nehmen, ſo daß er nunmehr auch in Italien als dux et marchio Lehensmann des Kaiſers war. Es wäre begreiflich, daß die Römer einem Papſte, der ſo ſehr in den Geſinnungen des reichstreuen deutſchen Fürſtenſtandes lebte, Schwierigkeiten machten, wie der Verfaſſer der Vita Lietberts von Cambrai behauptete. Jedenfalls entſchloß ſich Victor ſchon im Sommer 1056, wieder nach Deutſchland zu reiſen. Am 8. September wurde er glänzend in Goslar empfangen. Am 5. Oktober ſtand er in Botfeld mit am Sterbebette des Kaiſers und empfing die letzten Wünſche des Sterbenden. In den nächſten Wochen geleitete er den Leichnam Heinrichs zur Beſtattung nach Speier, vollzog dann in Aachen die Thronerhebung des neuen Königs, legte darauf auf einem Hoftage zu Köln im Dezember die lothringiſchen Wirren bei und ordnete im Januar 1057 auf einem Tage zu Regensburg auch die bayeriſchen Verhältniſſe. Erſt nachdem er dergeſtalt Heinrich IV. in Deutſchland den Thron geſichert, brach er im Februar 1057 wieder nach Italien auf. Doch auch hier ſuchte er im Intereſſe des Reiches zu wirken. Dem mächtigen Gottfried von Lothringen zu Liebe verſchaffte er deſſen Bruder Friedrich die Abtei Monte Caſſino und erhob dieſen einſtigen Gegner ſogar zum Kardinalprieſter von St. Chryſogonus. Aber auch ſeine Tage waren gezählt. Als er im Sommer 1057 in Toskana die kirchlichen Verhältniſſe ordnete, ereilte ihn am 28. Juli nach ſehr kurzer Krankheit zu Arezzo der Tod. Sein deutſches Gefolge wollte ihn im Dome zu Eichſtädt, deſſen Bau er verſtändnisvoll gefördert hatte, beſtatten. Allein auf dem Wege in die Heimat wurde ihnen der Leichnam, wie es heißt, von den Bürgern

Ravennas entriſſen. So fand Victor doch ein Grab auf italieniſchem Boden, aber an einer Stätte, die ſeiner würdig war: in der Kirche St. Maria Rotunda, dem Grabmale Theoderichs des Großen. **H. Böhmer.**

**Victor III.**, Papſt 9. Mai bis 16. Dezember 1087. — Opera ed. Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti IV, 2, p. 425ss. MSL 149. Aimé de Mont-Cassin, L'ystoire de li Normant l. 3, c. 49 ed. O. Delarc, Rouen 1892. Leonis Marsicani et Petri Diaconi Chronica monasterii Cassinensis l. 3, SS 7, p. 698—754. Alfani versus de situ etc. monasterii Cassinensis ed. Ozanam, Documents inédits p. 261—268; derſ., Lobgedicht auf Deſiderius NA. 10, S. 356; Petrus Diaconus, Liber de viris illustribus Cassinensibus, ed. Muratori SS 6 p. 32ss.; Toſti, Storia della Badia di Monte Cassino t. 1; Schulz, Denkmäler der Kirche des Mittelalters in Unteritalien Bd 2; A. Caravita I codici e le arti a Monte Cassino 1—3, 1869/70; L. von Heinemann, Geſch. der Normannen in Unteritalien und Sizilien 1. Bd (1894), S. 172ff.; F. Hirſch, Deſiderius von Monte Caſſino als Papſt Victor III. in Forſchungen zur deutſchen Geſchichte 7, S. 1—103; Jaffé 1², S. 655f.; Watterich, Rom. pontificum Vitae 1, p. 310ss.; Langen, Geſch. der römiſchen Kirche von Nikolaus I. S. 162ff.; Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands 3. Bd, vgl. auch die Litteratur oben Bd 7, S. 96ff.

Daufer oder Daufari, der einzige Sohn eines nicht regierenden Gliedes des alten lombardiſchen Herzogshauſes von Benevent, geb. 1026/27, war ſchon als Knabe entſchloſſen, Mönch zu werden. Aber es ward ihm nicht leicht dieſen Entſchluß auszuführen. Erſt verſagte der Vater ihm die Erlaubnis dazu, dann als der Vater 1047 im Kampfe gegen die Normannen gefallen war, zwangen ihn die Verwandten ſich zu vermählen und holten ihn, als er noch am Hochzeitstage in die Einſiedelei des Santari floh, mit Gewalt zurück. Als er darauf ein zweitesmal 1048 nach La Cava bei Salerno entwich, zog ſein Vetter Fürſt Landulf ſelber aus, um ihn nach Benevent zurückzuführen. Doch geſtattete er jetzt endlich dem hartnäckigen Asketen in S. Sophia in Benevent unter dem Namen Deſiderius die Kutte zu nehmen. Aber S. Sophia war dem jungen Mönche nicht ſtreng genug, darum begab er ſich 1051/52 nach dem Inſelkloſter Tremite-San Nicolo im adriatiſchen Meere, und da er auch hier nicht ganz fand, was er ſuchte, Anfang 1053 in die Abruzzen zu den Eremiten der Majella. Jedoch im Mai rief ihn ein Befehl Leos IX. nach dem Süden. Was Leo von ihm wollte, iſt nicht überliefert. Aber da der Papſt damals eben gegen die Normannen zu Felde zog, ſo liegt die Annahme nahe, daß er den angeſehenen beneventaniſchen Prinzen, der bereits durch Humbert und Friedrich von Lothringen für die kirchliche Reformpartei gewonnen war, in politiſchen Geſchäften zu verwenden gedachte. Als er dann am 23. Juni als Gefangener der Normannen nach Benevent kam, war Deſiderius 8 Monate hindurch, wie er ſelbſt berichtet, faſt immer um ihn. Es iſt daher wohl möglich, daß der Papſt auch ſeine Dienſte bei dem Friedensſchluß mit den Normannen (März 1054) in Anſpruch nahm. Jedenfalls lebte ſich Deſiderio damals völlig in die Ideen der kirchlichen Reformpartei ein. Nach dem Tode Leos IX. plante er zunächſt eine Wallfahrt nach Jeruſalem, begab ſich aber dann im April/Mai 1055 nach Florenz, um mit dem neuen Papſt Victor II. über das Schickſal Benevents zu verhandeln, und begleitete darauf im Oktober Victor, der ihn, wie es ſcheint, in ſeinen Dienſt zu ziehen ſuchte, in die römiſchen Marken. Hier bot ihm eine Mönchsgeſandtſchaft von Monte Caſſino im Dezember 1055 endlich einen erwünſchten Anlaß, ſich von der Kurie zu trennen: er erbat und erhielt die Erlaubnis, in Monte Caſſino als Mönch einzutreten. Aber er blieb in Monte Caſſino vorerſt nur ein Jahr. Bereits um die Wende der Jahre 1056/57 begegnet er uns als Propſt in dem Monte Caſſino gehörenden Benediktuskloſter zu Capua. Am 30. November 1057 ward er dann von Papſt Stephan IX. zum Abte des Mutterkloſters deſigniert, aber alsbald als päpſtlicher Geſandter nach Byzanz abgeordnet, um ein Kriegsbündnis zwiſchen der Kurie und dem griechiſchen Hofe gegen die Normannen zu ſtande zu bringen. Da er bereits Richard von Averſa ſehr nahe ſtand und überdies Zeit ſeines Lebens jeden Verſuch, die politiſchen Schwierigkeiten in Unteritalien mit dem Schwerte zu löſen, verabſcheute, ſo war dieſer Auftrag ſchwerlich ganz nach ſeinem Geſchmacke. Er atmete daher wahrſcheinlich erleichtert auf, als er am 12. April 1058 noch kurz vor der Abfahrt in Bari die Kunde von dem Ableben des Papſtes erfuhr. Sofort gab er die Weiterreiſe auf, eilte nach Kampanien und ergriff am 19. April Beſitz von dem Abtſtuhle in Monte Caſſino. — Die Stiftung des hl. Benedikt war damals kein Muſterkloſter. Die Zucht der Mönche ließ ſehr zu wünſchen übrig, Leo 2, c. 91. 92. Die Baulichkeiten waren in traurigem Zuſtande, der Beſitzſtand und die äußere Sicherheit der Abtei ſtändig durch die räuberiſchen und unruhigen Inſaſſen der benachbarten Kaſtelle der

Grafen von Aquino und Trajello und durch das wilde Volk von Fratte und Minturnä bedroht. All dieſe Übelſtände wurden durch den neuen Abt gründlich beſeitigt. Er erwarb durch Kauf, Tauſch und Schenkung faſt alle jene für die Abtei gefährlichen Plätze, erneuerte faſt alle Kloſtergebäude, darunter auch die beiden Kloſterkirchen, für die er Säulen, Kapitäle, Baſen und bunten Marmor nach altbewährtem Brauche aus den Ruinen Roms in reichlicher Menge beſorgte, ſtattete die Kirchen und das Kapitelhaus mit einer in jener Zeit unerhörten Pracht aus und gründete im Kloſter zu dieſem Zwecke ſogar eine förmliche Kunſtſchule. Gleichzeitig vermehrte er den Grundbeſitz des Kloſters wenigſtens um die Hälfte ſeines bisherigen Beſtandes. Erregte ſchon dieſe Bauluſt und Kunſtliebe Aufſehen, ſo noch mehr der Eifer, mit dem der Abt für die Studien ſorgte. Für die Bibliothek errichtete er ein eigenes Haus und vermehrte ihren Beſtand um 73 Codices. Und wie er ſelbſt ſich als Verſifikator und Schriftſteller verſuchte, ſo legte er, obgleich er mit Abſicht keine eigentliche Schule gründete, ſondern nur gelegentlich einzelne Oblaten unterrichten ließ, Wert darauf, daß ſeine Mönche auch mit der Feder ihren Eifer für die Ehre des hl. Benedikt bekundeten. So entſtand in Monte Caſſino damals eine kleine Schriftſtellerſchule. Bruder Amatus erfreute den Abt durch eine treffliche Geſchichte der Normannen, Bruder Konſtantin aus Carthago, der 39 Jahre in Bagdad bei den Arabern ſtudiert hatte, durch eine Menge Überſetzungen mediziniſcher Werke der Araber, Bruder Pandulf durch fleißige Bücher über Aſtronomie und Chronologie, Bruder Alberich durch ein ſcharfes Buch gegen Berengar von Tours (liber de corpore et sanguine Domini 1079), durch eine energiſche Streitſchrift gegen Kaiſer Heinrich IV. und vor allem durch ein breviarium de dictamine, eine Anleitung zum Brief- und Urkundenſchreiben, die als erſtes Hilfsmittel dieſer Art alsbald in ganz Italien die größte Verbreitung erlangte. Wieder andere ſuchten als versificatores und als Kompilatoren exegetiſcher und homiletiſcher Werke den Beifall des lernluſtigen Abtes zu erwerben. Aber über der Sorge für die Studien vergaß Deſiderius nicht die Sorge für den Gottesdienſt und die Zucht. Die Abtei ward daher unter ſeiner Leitung berühmt im ganzen römiſchen Reiche. Die Zahl der Mönche ſtieg angeblich in zwei Jahren auf 200 Köpfe. Selbſt Deutſche und Franzoſen ließen ſich einkleiden und auch fromme Laien ſtrömten von nah und fern herbei, um ſich an dem Anblick des Muſterkloſters und des Muſterabtes zu erbauen, ja einzelne jener Laien, wie die Kaiſerin Agnes (1073), nahmen zu dieſem Behufe wohl für Monate in dem Palatium der Abtei Wohnung. Aber Deſiders reformatoriſche Thätigkeit beſchränkte ſich nicht auf Monte Caſſino: die dem hl. Benedikt gleichfalls gehörenden Klöſter San Liberatore in den Abruzzen und St. Benedikt in Capua ſtellte er gleichfalls äußerlich und innerlich wieder her, in Capua und bei Fondi gründete er zwei neue Filialklöſter. Außerdem reformierte er als päpſtlicher Vikar für das Kloſterweſen in Süditalien die Abteien Subiaco, Tremite u. ſ. w., und endlich machte er auch auf Wunſch der „Könige" von Logudoro und Cagliari einen freilich zunächſt wenig ausſichtsvollen Verſuch, auf Sardinien das Kloſtertum neu zu begründen. — Dieſe Erfolge als Kloſterfürſt und mönchiſcher Reformator verdankte Deſiderius nicht zuletzt ſeiner kirchlichen und politiſchen Thätigkeit im Dienſte des päpſtlichen Stuhles. Bereits am 6. März 1059 war er von Nikolaus II. zum Kardinal von S. Cäcilia in Traſtevere erhoben worden. Als ſolcher wohnte er im April der berühmten Lateranſynode bei. Im Juni empfing er den Papſt in Monte Caſſino und geleitete ihn von da im Juli nach Melfi. Dort vollbrachte er die folgenreichſte That ſeines Lebens: er bewog die Normannen, Richard von Capua und Robert Guiskard ihre zum Teil noch nicht einmal völlig eroberten Territorien von dem hl. Petrus zu Lehen zu nehmen. Seitdem galt er in Rom und anderwärts als eine unbedingt verläßliche Stütze der päpſtlichen Partei. Aber es kamen Augenblicke, wo auch dieſe Stütze bedenklich wankte. Sein Verhältnis zu Nikolaus II. und Alexander II. war ausgezeichnet, ſein Verhältnis zu Hildebrand war ſchon vor deſſen Erhebung zeitweilig ſehr geſpannt. Als dann der dominus papae endlich dominus papa wurde, wagte er es in offenſichtlichem Gegenſatze gegen die päpſtliche Politik nicht nur für den Frieden unter den normänniſchen Fürſten zu wirken, ſondern auch ſo weit das Intereſſe ſeiner Abtei es gebot, mit den Gebannten zu verkehren. Erſt als Fürſt Jordan von Capua Monte Caſſino läſtig wurde, näherte er ſich 1078 dem Papſte wieder, denn nun konnte deſſen Autorität ihm nützen, und bemühte ſich ernſtlich und erfolgreich um ein Bündnis zwiſchen Gregor und Robert Guiskard (Juni 1080 Friede von Ceperano). Als dann aber bald danach Heinrich IV. in Italien erſchien und Jordan von Capua für ſich gewann, hielt auch er es nach langem Zögern für geraten, 1082 Oſtern mit dem Gebannten zu Albano zu feiern, perſönlich mit ihm zu verhandeln und ſchließlich in Heinrichs Auftrage als Friedensvermittler nach Rom zu gehen.

Er hatte damit vorerſt bei Gregor kein Glück. Trotzdem war er allem Anſchein nach noch im November 1083 in Gemeinſchaft mit Hugo von Cluni in gleichem Sinne in Rom thätig. Erſt als auch dieſer zweite Verſuch ſcheiterte und zugleich Robert Guiskard wieder auf dem Plane erſchien und ihm den Rücken deckte, nahm er wieder mit Energie für Gregor Partei, ohne jedoch mit ſeiner Meinung über die politiſchen Fehler des alten Freundes zurückzuhalten: er beherbergte den Beſiegten eine Zeit lang in Monte Caſſino, er gewährte ihm und ſeinem Hofe aus den reichen Einkünften ſeiner Abtei die Mittel zum Unterhalte, er befand ſich auch unter den wenigen Getreuen, die am 25. Mai 1085 in Salerno am Sterbebette des Papſtes ſtanden. Es iſt daher wohl möglich, daß der Sterbende ihn mit unter den Perſonen nannte, die er für die Nachfolge im Papſttum für geeignet hielt. Jedenfalls ward er ſchon bei den Vorbeſprechungen Ende Mai 1085 in Monte Caſſino als einzig möglicher Kandidat genannt. Aber ihn ſelbſt gelüſtete es durchaus nicht nach der in dieſem Augenblicke ſo überaus dornenvollen Würde. Er entzog ſich mit Geſchick daher jeder weiteren Verhandlung und bewirkte dergeſtalt, daß erſt Ende Mai 1086 in Rom die Wahl ſtattfinden konnte. Wie zu erwarten ſtand, wurde er nun doch noch trotz ſeines Sträubens gewählt und als Victor III. immantiert. Allein als er vier Tage ſpäter aus Rom mit den Kardinälen vor dem kaiſerlichen Stadtpräfekten fliehen mußte, legte er noch auf der Flucht die päpſtlichen Inſignien ab und ging wieder als Abt nach Monte Caſſino. März 1087 berief er dann als apoſtoliſcher Vikar die gregorianiſchen Kardinäle zu einer neuen Wahl nach Capua. Auch bei dieſer Wahl erklärte ſich die Majorität ohne weiteres für ihn, aber eine kleine Minorität, deren Sprecher der Erzbiſchof Hugo von Lyon war, forderte, er ſolle ſich erſt wegen ſeines Verkehrs mit Heinrich IV. rechtfertigen, und bezeichnete ihn geradezu als ein anrüchige Perſon. Entrüſtet verließ Deſider ſogleich die Verſammlung. Indes am nächſten Morgen, 21. März, erſchien er in päpſtlichem Ornate. Denn ſo ſehr er ſich ſcheute, der Nachfolger Gregors VII. zu werden, den Ultragregorianern wollte er das Papſttum nicht laſſen. Um jedoch ein Schisma in der arg dezimierten Partei zu verhüten, mußte er beſtrebt ſein, die Gregorianer vorerſt zu beruhigen, zumal Hugo von Lyon fortfuhr, ihm Schwierigkeiten zu machen und ſogar die Gräfin Mathilde gegen ihn aufzuwiegeln ſuchte. Darum beſtätigte er alsbald den Bann über Heinrich IV. und erneuerte im Auguſt 1087 auf einer Synode zu Benevent in ſchärfſter Form das Verbot der Laieninveſtitur. Gleichwohl waren die Ultras nicht in Zweifel, daß er die Politik Gregors VII. in einem entſcheidenden Punkte nicht fortzuſetzen gewillt ſei. Er gab offenſichtlich das Streben nach der Weltherrſchaft auf und ließ ſich daher nicht einmal von den normanniſchen Fürſten Unteritaliens den Lehnseid leiſten. Nur auf den Beſitz Roms konnte auch er nicht verzichten. Aber Rom war in den Händen des Gegenpapſtes. Giſulf von Salerno und Jordan von Capua mußten erſt die Leoſtadt ſtürmen, als Victor in St. Peter ſich inthroniſieren laſſen wollte (9. Mai), und kaum war das geſchehen, ſo erneuerte der Gegenpapſt vom andern Tiberufer aus ſeine Angriffe, bis er am 20. Juni auch St. Peter wieder erobert hatte. Hätte Victor nicht die Abtswürde in Monte Caſſino beibehalten, ſo wäre auch er wie Gregor im Exile geſtorben: denn bereits am 16. September 1087 beſchloß er, längſt krank und ſchwach, ſein thatenreiches Leben. So kurz ſein Pontifikat war, ſo war es doch aus zwei Gründen epochemachend: 1. weil es den Bruch mit der weltlichen Politik Gregors VII. einleitete, 2. weil es den Beweis erbrachte, daß das Papſttum im ſtande ſei, durch ſein bloßes Wort die chriſtlichen Völker zum Kampfe gegen den Islam aufzubieten. Noch kurz vor ſeinem Tode hatte nämlich Victor die Städte und Fürſten Italiens aufgerufen, gegen die Mauren in Nordafrika zu ziehen. Dieſer Zug kam nach ſeinem Tode auch wirklich zu ſtande. Ein Heer von Genueſen, Piſanern, Römern und Amalfitanern ging noch im Jahre 1087 über See, entriß den Mauren zwei Städte und nötigte den Bey von Tunis, die Chriſtenſklaven freizugeben und zugleich dem hl. Petrus Tribut zu verſprechen. — Von den Schriften Victors ſind drei Bücher Dialoge über die Wunder des hl. Benedikt im Stile der Dialoge Gregors des Großen erhalten, in denen ſich auch manche Mitteilungen über ſeine eigene Zeit finden, weiter eine poetiſche Grabſchrift auf den Abt Apollinaris, endlich Berichte über zwei Wunder Leos IX. Sie ſind alle in einem einfachen, klaren Stile geſchrieben.

**H. Böhmer.**

**Victor IV.**, Name zweier Gegenpäpſte 1138 und 1159—1164. — Jaffé 1², S. 919. — 2², S. 418—426; Reuter, Geſch. Alexanders III.², Bd 1, 2; Langen, Geſch. der röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., S. 439 ff.; Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands Bd 4, vgl. auch oben d. A. Alexander III. Bd 1, S. 340.

Victor IV. nannte ſich der Kardinal Gregor Conti, der Mitte März 1138 von den Pierleoni in Rom zum Nachfolger Anaklets II. gewählt wurde, aber bereits am 29. Mai desſelben Jahres ſich auf Betrieb Bernhards von Clairvaux Innocenz II. unterwarf und auf ſeine Würde verzichtete.

Denſelben Namen nahm der Kardinal von S. Cäcilia Oktavian an, als er am 7. September 1159 von vier oder fünf Kardinälen, dem Klerus von St. Peter und dem römiſchen Volke zum Papſte gewählt wurde. Oktavian hatte manches vor ſeinem Gegner Alexander III. voraus. Er ſtammte aus einer der mächtigſten römiſchen Familien (Grafen von Tusculum? Ciaconius), gehörte ſchon ſeit April 1138 zum Kardinalskolleg, war in Rom ſehr beliebt wegen ſeiner Freigebigkeit und Leutſeligkeit. Vor allem aber glaubte er auf die Unterſtützung Kaiſer Friedrichs I. und der Deutſchen rechnen zu dürfen. Der Kaiſer hatte ſich jedoch bei der Wahl völlig neutral verhalten und beharrte auch jetzt fürs erſte bei dieſer Politik. Erſt auf dem von ihm berufenen Konzil von Pavia erklärte er ſich im Februar 1160 für Victor und ſuchte deſſen Anerkennung nun auch in Frankreich und England durchzuſetzen. Aber nicht einmal in Deutſchland konnte er dies Ziel völlig erreichen. Seit Sommer 1163 bemühte ſich daher Alexander III., Deutſchland für ſich zu gewinnen. Während dieſer Verhandlungen ſtarb Victor, der inzwiſchen meiſt in der Lombardei reſidiert hatte, am 20. April 1164 zu Lucca. **H. Böhmer.**

**Victor, Presbyter von Antiochien, nicht vor 550 (?).** — Ausgaben: Erklärungen zu Jeremia in dem Jeremiaskommentar des Michael Ghislerius, 3 Bde, Lyon 1623. Der Markuskommentar (wurde zuerſt ediert von P. Poſſinus, Rom 1673, dann von Chr. Fr. Matthäi, Moskau 1775, zuletzt in J. A. Cramers Catenae Graec. Patr. I, Oxford 1840, S. 259—447. — Litteratur: M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römiſchen Handſchriften (Bibl. Stud. des kirchenhiſt. Seminars München, Bd IV, 2. 3), Freiburg 1899, S. 107 ff. 133; H. v. Soden, Die Schriften des NTs in ihrer erreichbaren älteſten Textgeſtalt, Berlin 1902 ff., I, 574 ff. 826 ff. 888 ff.

„Wohl kein Exeget der patriſtiſchen Periode hat bis jetzt ſo wenig Beachtung gefunden", bemerkt Faulhaber S. 108 über Victor von Antiochien. Nicht nur die frühere Auflage der Realencyklopädie und auch die 2. Aufl. des katholiſchen Kirchenlexikons, ſondern auch ſogar das Dictionary of Chr. B. gedenken ſeiner nicht. Und doch „gehört er zu den beſten Exegeten der patriſtiſchen Zeit" (Faulhaber). Die zahlreichen und gleichmäßig über die ganze Jeremiacatene verteilten Scholien unter ſeinem Namen zeigen, daß dem Verfaſſer jener Catene ein vollſtändiger Kommentar des Victor zum Jeremia vorgelegen haben muß, von dem er aber nur Auszüge bietet. Der Kommentar zum Markusevangelium iſt in verſchiedenen Recenſionen erhalten, die aber alle auf einen Urahn zurückgehen; v. Soden S. 578 „Eine Rekonſtruktion dieſes Kommentars auf Grund einer Konfrontation der drei Redaktionen hat ſichere Ausſicht auf gutes Gelingen" (vgl. S. 827). Zwar iſt gerade in der beſten Redaktion (bei Cramer) der Kommentar Cyrill von Alex. zugeſchrieben, aber es bleibt doch ſicher, daß vielmehr Victor der Verfaſſer iſt. Seine Selbſtſtändigkeit iſt freilich zweifelhaft. Er ſagt ſelbſt im Prolog, daß er die Erklärungen der bewährteſten Lehrer habe zuſammenfaſſen wollen (S. 263 *συνεῖδον τὰ κατὰ μέρος καὶ σποράδην εἰς αὐτὸ* [Markusev.] *εἰρημένα παρὰ τῶν διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας συναγαγεῖν καὶ σύντομον ἑρμήνειαν συντάξαι*). Im einzelnen ſind ſeine Beziehungen zu älteren Schriftſtellern noch nicht unterſucht. Auf wörtliche Übereinſtimmungen mit Chryſoſtomus, Hieronymus, Severusſcholien und Olympiodorſcholien im Jeremiaskommentar hat Faulhaber (S. 109) hingewieſen. Es herrſcht dennoch eine weſentlich einheitliche Methode in der Exegeſe des Victor, und zwar iſt es die der antiocheniſchen Schule. Daher geht ſein Intereſſe zunächſt auf grammatiſch hiſtoriſche Exegeſe, ſeine Tendenz iſt zugleich eine praktiſch moraliſche. Mit Theodoret ſchließt er die Allegorie nicht völlig aus. Im Unterſchied aber von jenem trägt er ſeine Anſicht mit Beſtimmtheit vor. Näheres wird ſich jedoch erſt ſagen laſſen, wenn ſeine Schriften in ihrem Verhältnis zu den Quellen genauer unterſucht ſein werden. — Dann dürfte ſich auch wohl die Zeit Victors eher beſtimmen laſſen. Vielleicht gehört er doch noch der Zeit um 550 an. **N. Bonwetſch.**

**Victor, Biſchof von Capua, geſt. 554.** — Ughelli, Italia sacra VI (ed. secunda Venet. 1720), p. 306 sq.; J. van Hecke, ASS, Oct. VIII (Brux. 1853), p. 81 sqq.; J. L. Jacobi, Zeitſchr. f. chriſtl. Wiſſenſchaft und chriſtl. Leben, Berlin 1854, S. 246 ff.; J. B. Pitra, Spicileg. Solesm. I (Paris 1852), p. L sqq., 265 sqq. 287. 296; Zahn, Forſchungen z. Geſch. d. ntl. Kanons I (Erlangen 1881), S. 1 ff.; derſ., Geſch. d. ntl. Kanons II, S. 535 ff.; derſ., Patrum apostolic. opera ed. Gebhardt, Harnack, Zahn II (Lips. 1876), p. XLVII sq.

Die Lebenszeit Victors ist nach dem terminus ad quem bestimmt durch die noch erhaltene Inschrift seines inzwischen allerdings verschollenen Grabsteines (CIL X, 4503; die äußere Form war offenbar dieselbe, wie die bei der Grabschrift des Probinus, die noch erhalten ist ib. 4517). Diese Inschrift lautet: Vir beatissimus Victor episc. sedit ann. XIII. dies XXXVIII depositus sub die IIII non. April. ann. XIII. PC. Basilii V.C. indictione secunda. Da Basilius 541 n. Chr. zum ersten Male Konsul war, entspricht das 13. Konsulat dem Jahre 554, womit auch die Indiktionszahl stimmt. Am 2. April 554 wurde demnach Victor beigesetzt, nachdem er das Bistum Capua 13 Jahre und 38 Tage regiert hatte. Sein Amtsantritt ist also auf den 24. Februar 541 zu setzen. Der Grabstein war nach Ughelli (Italia Sacra[2] VI, p. 306C) in aedibus quae Joannis Hieronymi de Capua prope sedile de Antimario dictum gefunden worden; wie derselbe Schriftsteller nach der Klosterchronik des Vincentius Verax berichtet (p. 307A), fand man Victors Gebeine am 27. Juli 1480 unter dem Hauptaltar der Kirche des Klosters des Mons Virginis. Über die Person und die Verhältnisse Victors ist nichts weiter bekannt. Das Martyrolog. Roman. erwähnt ihn unter dem 17. Oktober und nennt ihn eruditione et sanctitate conspicuus. Die verschiedenen Nachrichten hat Trithemius zu folgendem Bericht zusammengefaßt (de script. eccl. 182 bei Fabricius, Bibl. eccl., Trith. p. 51): in scripturis sanctis eruditus, et in saecularibus litteris sufficienter imbutus, theologus et computista egregius, acer ingenio et eloquio clarus in sacris uoluminibus fertur nonnulla scripsisse opuscula, sed paucissima eorum ad notitiam meam peruenerunt. Diese Angaben zeigen, daß Trittenheim eigentlich nichts weiter von Victor wußte als daß er der Verfasser der Schrift über das Pascha und der Harmonie sei.

Von Victors Schriften ist nur wenig erhalten. Die Bemerkung Trittenheims, daß er ein gelehrter Komputist gewesen sei, geht auf die Bemerkung Bedas zurück, der in seiner Schrift de ratione temporum 49 (Opera II, p. 159 ed. Basil. 1563) eine Stelle aus einer gegen den Cursus Paschalis des Victorius gerichteten Schrift de pascha anführt. Diese Schrift muß Anfang 550 geschrieben sein und zwar zu dem Zweck, um nachzuweisen, daß im Jahr 550 das Osterfest am 24. April und nicht am 17. gefeiert werden müsse, womit V. übrigens im Unrecht war. Außer dem von Beda citierten Anfang ist von dieser Schrift nichts erhalten. Eine Anzahl von Scholien hat Pitra aus einer Pariser Hs. (lat. 388 [s. X]) veröffentlicht, die Victor, wie es scheint, aus einer griechischen Katene übersetzt hat; sie betreffen Polykarp, Origenes, Basilius, Diodor v. Tarsus, Severianus von Gabala und ein Gerontikon (Spicileg. Solesm. I, p. 265 sqq.). Aus derselben Hs. stammen einige Fragmente aus einem Buch mit dem Titel: Reticulus seu de arca Noe (Pitra l. c. 287 sqq.). Nichts mehr erhalten ist von den capitula de resurrectione domini, die noch im 9. Jahrhundert vorhanden gewesen zu sein scheinen (s. Pitra l. c. p. LIII). Eine Katene zu den vier Evangelien, die Feuardent (Irenaei V libri Paris. 1639, Note zu III, 3 p. 240 sq.) in einer alten Hs. von Verdun unter dem Namen des Victor von Capua gefunden zu haben behauptet, ist wahrscheinlich identisch mit der Schrift, aus der Pitra seine Scholien ediert hat und die in der Pariser Hs. den Namen des Johannes Diaconus trägt.

Wichtiger als diese Schriftstellerei, über deren Charakter wir aus den kümmerlichen Resten kein rechtes Urteil gewinnen können, ist seine Bemühung um eine lateinische Evangelienharmonie, die seinen Namen mit der Geschichte des Diatessarons untrennbar verknüpft hat (s. d. A. „Evangelienharmonie" Bd V S. 657, 60 ff.). Die älteste Hs. bildet den wertvollsten Schatz der Bibliothek zu Fulda; sie ist von Victor selbst in Auftrag gegeben und vor dem Jahre 546 vollendet worden (s. E. Ranke, Codex Fuldensis, Marburg 1868, p. VIII). Die Unterschrift lautet (Ranke p. 462): Victor famulus Christi et eius gratia episc. Capuae legi apud basilicam Consta ... ianam d. XIII. Kal. Maias Ind. Nona q . . n p. c. Basilii u. c. Cos. iterato legi ind. X. die prid. Iduum April. Das erste Datum = 19. April 546, das zweite = 12. April 547. Ob sich die Bemerkung auf eine Diorthose bezieht, läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen, ist aber wahrscheinlich. Eine ähnliche Bemerkung findet sich auch hinter der AG (Ranke p. 398, 2. Mai 546). Die Fuldaer Hs. enthält: 1. eine Evangelienharmonie, 2. die Paulinischen Briefe einschließlich des Hebräerbriefes, 3. die AG, 4. die Kanonischen Briefe, 5. die Apk. Von diesen Stücken ist das erste das wichtigste, da es dem Abendland die Kunde von Tatians Diatessaron vermittelt hat. Victor berichtet in dem Eingang der Vorrede (Ranke p. 1): Cum fortuito in manus meas incideret unum ex quattuor euangelium compositum et absente titulo non inuenirem nomen auctoris, diligenter inquirens

quis gesta uel dicta domini et saluatoris nostri euangelica lectione diserta in quo se consequi uidebantur, non minimo studii labore redegerit, repperi Ammonium quendam Alexandrinum etc. Daraus ergiebt sich, daß Victor die Harmonie anonym vorgefunden hat, daß er versuchte, ihren Urheber zu ermitteln und daß er dabei nur zwei ähnlich geartete Werke erwähnt fand, und zwar beide von Euseb, nämlich den Alexandriner Ammonius, von dessen Arbeit sich Victor aus Eusebs Brief an Carpian eine falsche Vorstellung machte, und Tatian, über den er Eusebs KG einsah. Beide Quellen hat er in der Vorrede deutlich angegeben. Über das, was er bei Euseb vorfand, geht seine Kenntnis nicht hinaus. Dem gegenüber ist es ganz müßig, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, wie er zu der Lesart dia pente als Titel von Tatians Harmonie gekommen ist; denn diese Lesart hat keinerlei handschriftliche Gewähr, weder in den griechischen Hss. des Euseb, noch in denen der lateinischen Übersetzung. Zudem hat Victor Griechisch genug gekannt, um zu wissen, daß der Titel nur Diatessaron sein konnte. Victor giebt nun weiter in der Vorrede selbst an, daß sein Werk eine Übersetzung ist. Er schreibt (p. 2, 15 ff.): Verumtamen uel si iam heresiarces huius editionis auctor extitit Tatianus, uerba domini mei cognoscens libenter amplector interpretationem; si fuisset eius propria, procul abicerem. Damit ist klar und verständlich gesagt, daß Victor eine editio vorfand, die er für tatianisch hielt, und daß er sich mit ihrer Übersetzung befaßte, weil er in ihr die Worte des Heilands erkannte. Er hätte sich mit ihr nichts zu schaffen gemacht, wenn er in ihr die Worte des Häretikers gefunden hätte. Daraus ergiebt sich, daß die editio griechisch war, und daß Victor in der That als Übersetzer oder vielmehr Bearbeiter der Harmonie zu gelten hat. Indem Zahn diese klare Aussage ignoriert, kommt er zu der Behauptung, daß Victor nichts davon sage, er sei nur Übersetzer.

Zahn hat, von seiner These ausgehend, daß Tatian das Diatessaron syrisch abgefaßt habe, Victors vermeintliches Schweigen so gedeutet, daß er eine lateinische Arbeit vorgefunden und diese redigiert habe. Daß dieser Lateiner das Diatessaron Tatians in seiner Komposition, nicht aber in seinem Wortlaute repräsentiere, war zweifellos geworden, seit man durch Ephräms Kommentar und die arabische Übersetzung dessen Struktur genauer kennen gelernt hatte. Aber wenn es sich wirklich um eine lateinische Arbeit gehandelt hätte, die Victor vorfand, so ist schwer begreiflich, daß er ohne ein Wort darüber zu sagen, auf Ammonius oder Tatian als Verfasser verfallen ist, da ihm doch nicht unbekannt war, daß diese griechisch geschrieben hatten. Ihm aber eine Bearbeitung des griechischen Tatian zuzutrauen sind wir berechtigt, seitdem die durch Pitra veröffentlichten Fragmente bekannt sind, in denen er sich als ein des Griechischen genügend mächtiger Übersetzer erweist. Daher besteht auch in dieser Richtung keine Schwierigkeit, ihm auch eine lateinische Bearbeitung des Diatessaron zuzuschreiben. Damit würde allerdings der Vermutung Zahns, daß das Diatessaron ein ursprünglich syrisch abgefaßtes Buch gewesen sei, der Boden entzogen. Denn daß Victor der syrischen Sprache nicht mächtig gewesen ist, versteht sich von selbst.

Die Arbeit Victors bestand demnach darin, das griechische Original durch die lateinische Übersetzung des Hieronymus wiederzugeben. Nur ein Mann mit ausgedehnter Bibelkenntnis und ausdauerndem Fleiß konnte eine solche Arbeit unternehmen. Daß es Victor nicht an den nötigen Kenntnissen fehlte, darf nicht bezweifelt werden, da Beda, der doch wohl urteilsfähig genug gewesen ist, seine Gelehrsamkeit ausdrücklich bezeugt. Ein Zeugnis des Fleißes ist die Übertragung der eusebianischen Kanones auf dies Werk, die allerdings andererseits auch wieder die Arbeit erleichterten; daß die Arbeit mühevoll war, spricht Victor selbst aus (Ranke p. 2 domino iuuante studium laboris inpendi, ut memoratos numeros per loca congrua diligenter adfigerem). So ist kein Grund einzusehen, aus dem mit einiger Sicherheit gefolgert werden könnte, daß Victor nicht, worauf seine Anführung von Ammonius und Tatian und seine Berufung auf Eusebius schließen lassen, selbst eine griechische Harmonie, nämlich eben diejenige des Tatian, lateinisch bearbeitet habe. Dabei hat er freilich kaum angedeutet, daß es nur eine Übersetzerarbeit war, die er geleistet hat. Aber thatsächlich war es ja auch keine solche. Er hat vielmehr die Vulgata der Evangelien in Stücke zerteilt und diese Stücke nach einem ihm vorliegenden Muster neu zusammengefügt. Warum er sich nicht deutlicher über seine Arbeit und die von ihm benutzte Vorlage ausgelassen hat, darüber mit ihm zu rechten wäre müßig. Nur ein Einwand wäre noch etwa zu erheben, daß nämlich ein Bischof von Capua in den Jahren, in denen in Süditalien die wilden Kämpfe Belisars gegen die Ostgoten tobten, zu einer so gelehrten und zeitraubenden Arbeit keine Muße gefunden haben werde. Hat derselbe Mann in diesen bewegten Zeiten Ruhe zu Untersuchungen über die Osterkanones gefunden und hat er mancherlei exegetische Arbeiten vollenden können, so muß man eben annehmen, daß

ihn die Kriegsunruhen doch nicht in dem Maße von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit abzogen, wie wir das etwa von unserm Standpunkt aus für selbstverständlich halten könnten. Mag dem nun sein, wie ihm wolle, jedenfalls hat Victor ein äußerst verdienstliches Werk damit gethan, daß er die mühsame Arbeit Tatians für das Abendland rettete. Wie die Syrer so haben auch die Deutschen das Evangelium in ihrer Sprache zuerst in der Gestalt dieser Harmonie kennen gelernt, da von Victors Arbeit später eine althochdeutsche Uebersetzung angefertigt worden ist. **Erwin Preuschen.**

**Victor von Cartenna,** 5. Jahrh. — Quellen u. Litteratur. I. Gennadius presbyter Massiliensis de viris illustribus, c. 77, ed. Bernoulli in der Gustav Krügerschen Sammlung, Nr. XI [1895], S. 87 — das Büchlein laut dem Schlußkapitel dem Papst Gelasius I. (492 bis 496) gewidmet! — einzige, aber unantastbare Quelle. Die schon bald nach 483/84 entstandene „Notitia provinciarum et civitatum Africae", ed. Petschenig ad calcem des Victor Vitensis im Wiener Corpus VII = 1881, S. 115 ff. 117. 128 f. ist nur ergänzend.

II. O. Zöckler († !), Art. Vict. Cart. in dieser PRE², XVI, S. 446; Cave, Hist. patr. lit. I, S. 360; Du Pin, Nouv. biblioth. des auteurs ecclés. III, 2, S. 180 f.; Tillemont, Mémoires etc. XVI, Paris 1712, S. 611 f.; Marcus, Hist. des Wandales, Paris 1836, vgl. z. B. im Text S. 185 f., 189 nebst Note (9, S. 35; s. auch die Noten S. 18. 36 f.); Papencordt, Gesch. der vandalischen Herrschaft in Afrika, Berlin 1837, vgl. z. B. Verbesserungen, S. 441—444, S. 242 Anm. 2 und 3, S. 243 Anm. 1, S. 246 Anm. 2 zu S. 245, S. 251 Anm. 4, S. 253 Anm. 1, S. 254 Anm. 3, S. 261 Anm. 1. 3, S. 262 Anm. 2. 6, S. 263 Anm. 1, S. 267 Anm. 1, S. 293 nebst Anm. 1 das., S. 300 nebst Anm. 2 ꝛc.; Potthast, Biblioth. hist. II², S. 1090; Felix Dahn, Könige I, p. XV. XVI, S. 240 Anm. 5; Th. Mommsen und Emil Hübner in SBA 1861, S. 529 f. Anm. 1; Georg Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte I², S. 166 f. Anm. 3; derſ., Besprechung von Dahn, Könige I und II, GgA 1861, Stück 50, S. 1992; Nirschl, Lehrbuch der Patrol. und Patrist. III, S. 319 f. Anm. 6; Ludw. Schmidt, Gesch. der Wandalen, S. 198; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen (I⁷, S. 91 f., Anm. 4).

Endlich verweise ich mit Rücksicht auf den mir zugewiesenen überaus knappen Raum wegen aller Einzelheiten auf die ausführliche Studie von Franz Görres, Der echte und der falsche Victor von Cartenna, ZwTh 1906, S. 484—494.

Man muß, um dieses kirchengeschichtliche und patristische Rätsel zu lösen, zwischen dem echten und dem falschen Cartennenser aufs sorgfältigste unterscheiden. Der echte Victor und seine Schriften sind nur durch Gennadius bezeugt. Hiernach war er Bischof von Cartenna in Mauritanien, und zwar im cäsariensischen laut der „Notitia", verfaßte eine Apologie der Orthodoxie gegen den Arianismus, die er einem Geiserich (reg. 427 bezw. 429 — 25. Januar 477) zu übersenden, den anerkennenswerten Mut besaß. Weiter schrieb er ein Buch über die öffentliche Kirchenbuße, richtete ein Trostschreiben an einen gewissen Basilius, worin er ihn in seinem Schmerze über den Verlust des Sohnes mit der Hoffnung auf ein Wiedersehen im Jenseits aufzurichten suchte, und veröffentlichte endlich auch eine Sammlung von Predigten. Die „Notitia" erwähnt als Oberhirten von Cartenna um 484 einen Lucidus; das war wohl unseres Victor unmittelbarer Nachfolger. Leider sind sämtliche Werke des Cartennenſers, auch seine gewiß wertvolle, an den gewaltigen Vandalenherrscher gerichtete, Apologie des Katholicismus schon längst gänzlich verschollen, und alle Versuche, wenigstens Einiges als geistiges Eigentum des Autors zu „retten", lassen sich entweder auf Mißverständnis und Irrtum oder gar auf eine grobe spanische Fälschung aus sehr später Zeit zurückführen. Cave und Du Pin nehmen an, die Schrift „De poenitentia publicani" fände sich zuweilen inmitten älterer Ausgaben des Ambrosius von Mailand versteckt, und seine Trostschrift führe in vereinzelten älteren Editionen Basilius' des Großen ein beschauliches Dasein! Was nun zunächst „de poenit." betrifft, so will Tillemont dieses Opus mit mehr Recht dem bekannten Victor Tonnonnensis zuweisen, der seine Chronik erst 567 abschloß, also ungleich jünger als Gennadius ist. Bezüglich der angeblich unter die Werke eines Basilius geratenen Trostschrift ist Folgendes einzuwenden: Erstens ist es per se eine ganz ungeheuerliche Voraussetzung, eine Schrift des lateinschreibenden abendländischen Bischofs Victor hätte, wenn auch nur in einer Übersetzung, in den Werken des griechischen Prälaten Aufnahme gefunden! Zweitens: Nur aus dem beispiellos naiven Grunde, weil der Adressat unseres Victor auch Basilius hieß, könnte vielleicht ein Unwissender das Machwerk den Werken des großen Kappadokiers eingereiht haben. Drittens endlich: Sogar in der Mauriner Ausgabe des Basilius M. findet sich freilich tom. II, Paris 1722, S. 697 ff. abgedruckt die Schrift: . . . s. Basilii de consolatione in adversis, incerto, sed antiquo interprete [!! sic!]. Sie ist aber sicher nicht identisch mit dem Trostschreiben des Cartennenſers, insofern darin jede Beziehung zum

Adreſſaten Baſilius, der nicht einmal genannt wird [!], gänzlich fehlt. Marcus citiert und verwendet für ſeine „Hist. des Wand." ſogar als eine Hauptquelle den Vict. Cart. in der angeblichen Ausgabe von Mientras, Schediasmata antiqua Madriti 1645 (alias 1653) 4° und will dieſes fragliche Opus zu Dijon in der Bourgogne benutzt haben! Ihm folgt ſklaviſch in der häufigen Verwendung Papencordt, obgleich er ſeine Bedenken hat. Letzterer ſelbſt, Dahn, Emil Hübner und G. Waitz haben indes ohne den geringſten Erfolg dem angeblichen Mientras in allen größeren europäiſchen Bibliotheken nachgeſpürt. Ludw. Schmidt, Potthaſt und Wattenbach bezeichnen alſo mit Recht den Pſeudo-Victor bei Mientras als eine plumpe ſpaniſche Fälſchung aus ſehr ſpäter Zeit.

(Zöckler †) **Franz Görres.**

**Victor, Claudius Marius**, geſt. ca. 425. — Die älteren Ausgaben von Gagneius, Morel, Fabricius ſind ganz unbrauchbar. Es kommt nur in Betracht CSEL 16 von Schenkl. — Litteratur: Die Einleitung von Schenkl; Maurer, De exemplis quae Cl. M. V. in Alethia secutus sit, Marburg 1896 (Diſſ.); Gamber, Le livre de la Genèse dans la poesie latine du V siècle, Paris 1898; Ebert, Geſch. d. Litt. d. MA, I, S. 354 f.; Manitius, Geſch. d. chriſtl.-lat. Poeſie, Stuttg. 1891.

Über V. haben wir nur die kurze Notiz von Gennadius vir. ill. 41, wonach er Rhetor in Maſſilia geweſen und Theodosio et Valentiniano regnantibus, alſo zwiſchen 425—450, geſtorben ſei. Der Name lautet in den Hdſ. Viktor, bei Gennadius Viktorius oder Viktorinus. Das unter ſeinem Namen überlieferte Werk iſt ein bibliſches Epos, Alethia betitelt, freie Nacherzählung der Geneſis in Hexametern. Vermutlich auf 12 Bücher angelegt, geht es jetzt in 3 Büchern bis zum Untergang Sodoms. Gennadius läßt den Verf. ſein Werk ſeinem Sohn Ätherius widmen. Aus dem Gedicht ſelbſt geht hervor, daß die Abſicht des Verf. war, den Schulen bibliſchen Leſeſtoff in klaſſiſcher Form zum Erſatz der heidniſchen Klaſſiker zu liefern. Es iſt inſofern ein bedeutſames kulturgeſchichtliches Denkmal, aber auch an ſich nicht ohne poetiſches Verdienſt. Als 4. Buch hatte Gagneius dem Werk V.s das „Epigramm" eines unbekannten Paulinus angehängt, das nun ebenfalls von Schenkl a. a. O. neu herausgegeben wurde. Es iſt vermutlich um 408 geſchrieben, eine in Form einer kleinen poetiſchen Erzählung gekleidete Bußpredigt, welche beklagt, daß man in Gallien nach den Verwüſtungen des Vandalen- und Alaneneinfalls lieber die Weinberge wieder anbaue und die zerſchlagenen Thüren und Fenſter wieder herrichte, als die Gefilde der Seele und die Nathäuſer des Herzens. **R. Schmid.**

**Victor, Biſchof von Tunnenna** (Tonnonna?, Tonnenna?, Tunna?) in der Provinz **Africa proconsularis**, geſt. nach 565. — Ausgaben ſeiner Chronik MSL 68, MG Auctt. ant. XI, 1 (von Mommſen), p. 184—206. Vgl. auch die Prolegomena dort p. 178 ff.; Papencordt, Geſchichte d. vandal. Herrſchaft in Afrika 1837, 359—365; v. Dzialowski, Iſidor und Ildefons als Literarhiſtoriker 1898, 62—64.

Unter den Fortſetzern von Proſpers bezw. Hieronymus' Weltchronik verſteht es bloß dieſer Afrikaner, den Leſer auch menſchlich zu feſſeln. Sein Geſichtskreis iſt beſchränkt, — Afrika, Konſtantinopel und, für die letzte Periode, Alexandrien —, es paſſieren ihm arge chronologiſche Verſtöße, und er ſchreibt als kirchlicher Parteimann. Wir haben ſein Werk nicht mehr vollſtändig vor uns; erhalten iſt ſeine Chronik von 444—566 (567), — aber Rückverweiſungen in dieſem Abſchnitt beweiſen, was Isidorus Hisp. vir. ill. 38 (vgl. Chronic. MG XI, 424 und Etymol. V, 38, 6 f.) beſtätigt, daß Victors Werk auch mit der Schöpfung der Welt begonnen hatte, natürlich nur Einzelheiten in den Vorgängern ergänzend. Die ſelbſtſtändige Arbeit begann mit dem Jahre 444: Victors Exemplar von Proſper reichte demnach bloß bis 443. — Victor iſt einer der tapferſten Streiter gegen die Theologie Juſtinians und für die drei Kapitel geweſen. Wir verdanken ihm eine Menge genauer Notizen aus der Geſchichte dieſes Kampfes, ſeine eigenen Schickſale gehören mit in dieſe Reihe. Zum Jahre 555 vermerkt er, daß er mit einem anderen afrikaniſchen Biſchof, Theodor, nach Alexandrien exiliert wurde; er hatte damals aber ſchon vielfache Verfolgungen hinter ſich. In Ägypten wechſelte er das Gefängnis; 564 ſchaffte man ihn nach Byzanz, wo der Patriarch Eutychius und der Kaiſer ſelber ſich von ſeiner Unbeugſamkeit überzeugten. Er wurde in einem der dortigen Klöſter interniert und ſah ſeinen Freund Theodor gleichzeitig mit dem Kaiſer Juſtinian am 14. November 565 ſterben; mit dem Regierungsantritt Juſtins II. ſchließt er ſeinen Bericht, der ſchwerlich viel ſpäter als 566 vollendet worden iſt. Von einer ihm durch den neuen Kaiſer verwilligten Rückkehr in Heimat und Bistum ſagt er nichts; er wird wohl in Byzanz geſtorben ſein, nachdem er dort die zum größten Teil ſchon in Ägypten aufgeſetzte Chronik an ſeine Freunde zur Veröffentlichung

übergeben hatte. Die Sache, für die er lebenslang gekämpft hatte, war verloren, vgl. darüber Ch. Diel, l'Afrique byzantine 1896, 434—449.

Schon Isidor hat von Victor nichts weiter gewußt, als was er in Viktors Chronik las, Trithemius dichtet ihm noch einige andere Werke an. Eine dünne handschriftliche Überlieferung bringt den pseudoambrosianischen Traktat de poenitentia MSL 17, 1059 bis 1094 mit ihm in Verbindung, während der erste Herausgeber an Victor von Cartenna gedacht hatte. Schade, daß die Überschrift der 2 alten Codices: incipit liber s. Victoris de lapsis Tonensis episcopi historiographi, die nur unsern V. von Tunnenna meinen kann, dem Verdacht nicht entzogen ist, eine willkürliche Identifikation des am Schluß bloß seinen Namen Victor nennenden Verfassers darzustellen. Die blühende Rhetorik jenes Traktats und seine eigenartige Ungegenständlichkeit passen schlecht zu dem Märtyrerbischof Victor. **Ad. Jülicher.**

**Victor,** Bischof von Vita (irrtümlich früher Utica!) in der Provinz Byzacena, um 484. — Ausgaben seiner Historia persecutionis Africanae provinciae: MSL 58 (beachtenswert nur noch wegen des aus Th. Ruinarts Historia persecutionis Vandalicae übernommenen Apparats), MG Auctt. ant. III, 1 (von C. Halm) 1879 und CSEL VII (von M. Petschenig) 1881. — M. Petschenig, Die handschriftliche Ueberlieferung des Victor v. Vita, SWA phil.-hist. Klasse XCVI (1880), S. 637—732, (die beste Einführung auch in die litterargeschichtlichen Fragen); Papencordt, Gesch. d. vandalischen Herrschaft in Afrika, 1837, S. 366 ff.; A. Auler, Victor von Vita in Historische Untersuchungen, A. Schäfer gewidmet, 1882, S. 253 bis 275; W. Pötzsch, V. von Vita und d. Kirchenverfolgung im Vandalenreiche, Döbeln 1887, 42 S., 4°; Fr. Görres, A. Christenverfolgungen in Kraus, RE d. christl. Altertümer I, S. 259 bis 262. 279, 1882; A. Schönfelder, De Victore Vit. ep. Breslau 1899.

Unser Wissen um die Person und die litterarische Thätigkeit dieses Victor ist beinahe ausschließlich aus dem einzigen uns von ihm hinterlassenen Geschichtswerke geschöpft. Dies Werk enthält eine Darstellung der Leiden der Katholiken unter den vandalischen Herrschern Geiserich und Hunnerich. Geschrieben ist es unter dem frischen Eindruck der Gewaltthaten, die in den letzten 2 Jahren Hunnerichs 483 und 484 keiner Steigerung mehr fähig erschienen. Der Verf. glaubt sich I, 1 im 60. Jahr seit dem Übertritt der Vandalen auf afrikanisches Gebiet zu befinden. Diese Zahl braucht nicht ganz genau zu sein, auch mag sich der Autor über das Datum des Vandalen-Einbruchs (429!) im Irrtum befinden. Daß der Schlußparagraph III, 71, die Nachricht von dem grausigen Ende Hunnerichs im Dezember 484 und über das wenig später an dem Apostaten Nicasius vollstreckte Strafgericht ein späterer Zusatz ist, wird allgemein anerkannt, allein auch die Äußerungen über Hunnerichs Schicksale in II, 12. 17 führen über das Jahr 484 herab. Wahrscheinlich hat Victor das Werk noch bei Lebzeiten Hunnerichs geschrieben, aber erst nach seinem Tode, frühestens 485 und keinenfalls später als 489 veröffentlicht. In diesem Fall könnte jener Schluß auch von seiner redigierenden Hand herrühren, und der Prolog würde dann verständlich als die Widmung seiner bescheidenen Materialiensammlung an einen, leider ungenannten, Freund kirchengeschichtlicher Studien, einen Schüler des berühmten Bischofs Diadochus (aus Epirus ca. 450), in dem Victor einen neuen Timotheus und Lukas zugleich erblickt. Victor hat sein Werk in 3 Bücher geteilt, die alten Ausgaben haben meist 5, einzelne auch 4 und 6 Bücher daraus gemacht. Buch I behandelt die Regierungszeit Geiserichs, Buch II und III die 8 Jahre Hunnerichs. Victor möchte die chronologische Ordnung beibehalten, es gelingt ihm indes nicht immer, und wichtiger ist ihm die Vollständigkeit seines Berichts sowie die ersehnte Wirkung, heiligen Zorn aller katholischen Lateiner gegen die grausamen Arianer-Barbaren in Afrika zu entflammen. Die sprachliche Bildung Victors ist gering, auch seine Darstellungsgabe nicht glänzend, immerhin beide z. B. von Petschenig unbillig hart eingeschätzt; sein theologisches Wissen entspricht dem Durchschnitt. Vor allem aber ist er wahrheitsliebend, im allgemeinen zuverlässig und wenigstens für die Zeit Hunnerichs nicht bloß mit Aktenstücken wie königlichen Edikten und katholischen Glaubensbekenntnissen ausgerüstet, sondern in der Lage als Augenzeuge Selbsterlebtes zu berichten. Er war Bischof von Vita (wahrscheinlich seiner Vaterstadt), er weiß aber auch in Carthago ausgezeichnet Bescheid: nur über die Grenzen Afrikas reicht sein Blick kaum irgendwo hinaus. Über die politischen, religiösen, Bildungs- und Gottesdienstverhältnisse des vandalischen Afrika um 480 erfahren wir bei Victor viel Wertvolles.

Daß er den Vandalen nicht gerecht wird, bei den Katholiken die Fehler beschönigt, versteht sich wohl von selbst. Bewußte Fälschungen von Thatsachen kommen bei ihm aber nicht vor.

Unter Victors Namen läuft noch eine, wie in den Handschriften so nun auch in den Drucken, seiner historia angehängte Passio VII monachorum, eine Märtyrergeschichte aus dem Jahre 483 oder 484, die aber mit ihm nichts zu thun hat. Dagegen bildet eine hochwichtige Ergänzung seines Buchs die nur noch in einer Handschrift erhaltene Notitia provinciarum et civitatum Africae; ein Verzeichnis aller i. J. 484 amtierenden katholischen Bischöfe aus den 7 Provinzen des damaligen Vandalenreichs, die den Befehl erhielten, am 1. Februar sich in Carthago zum Religionsgespräch einzustellen. Unter diesen begegnet als Nr. 44 in Byzacena Victor Vitensis mit dem Zusatz: non occurrit. Offenbar handelt es sich um den Geschichtsschreiber, er ist der Ladung also nicht gefolgt. Bei anderen wird durch den Zusatz fugit etwas Ähnliches angedeutet, weit häufiger sind die Vermerke in exilium, Corsica, metallo u. dgl., aus denen wir ersehen, wie der König die Eigensinnigen bestraft hat. Hinter 90 Namen findet sich ein rätselhaftes prbt, das auch die Bearbeiter des Thesaurus latinae linguae wieder in presbyter (!) auflösen, trotzdem es sich um eine Bischofsliste handelt, und trotzdem am Schluß der Liste sämtliche 466 Teilnehmer zerlegt werden in eine Gruppe derer, die perierunt, und derer, die permanserunt. Hier kann es sich aber auch nicht um am Leben bleiben oder umkommen handeln, denn ein „passus" zählt zu denen qui permanserunt. Schon Gibbon ahnte das Richtige: prbt bedeutet peribat = er fiel ab. Und wenn jenes wortkarge Register 88 gefallene Bischöfe vermeldet, so erkennen wir, daß die katholische Kirche im Jahre 484 nicht ganz so glorreich bestanden hat, wie Victor es wünschte und uns glauben machen will.

Bei der ungeheuren Häufigkeit des Namens Victor, besonders in Afrika, wagen wir nicht, den Vitenser mit irgend einem anderen Victor jener Zeit zu identifizieren; wir begnügen uns festzustellen, daß er als Bischof von Vita wohl schon vor 477 und noch nach 484 funktioniert und seine ganze Kraft im unermüdlichen Kampf gegen den vandalischen Arianismus in seiner Heimat verzehrt hat. **Ad. Jülicher.**

**Victorinus, Cajus Marius, Afer**, gest. ca. 363. — Schriften: De generatione verbi div., adv. Arium, hymni de trinitate nach älteren Einzeldrucken gesammelt bei Gallandi 8, BM 4; die Komm. zu Ga, Phi, Eph zuerst bei Mai, Nova collectio 3, alles zusammen nebst einigem zweifelhaften MSL 8; Ars grammatica Keil, grammatici lat. 6; Komm. zu Cicero de inventione Halm, Rhetores latini min., Leipzig 1866; de definitionibus Stangl, Tulliana et Mario-Victoriniana, München 1888. — Litteratur: Koffmane, De M. V. philosopho Christiano, Breslau 1880 (Diss.); Geiger, M. V. ein neuplat. Philosoph, Metten 1888/89 (Programm); Gore DchB 4; Harnack DG III, S. 31 ff. 1. u. 3. Aufl.; derſ., Gesch. d. Lehre von der Seligkeit allein d. d. Glauben, ZThK 1891; R. Schmid, M. V. und seine Beziehungen zu Augustin, Kiel 1895 (Diss.); Möller-v. Schubert, KG I, S. 505; Iwan Müller, Handb. d. klass. Altertumswiss. Bd VIII, Tl. 4, 1 München 1904, S. 137 ff.

Die Nachrichten über V. stammen von Hieronymus und Augustin. Demnach war er geborener Afrikaner und wirkte als berühmter Professor der Rhetorik in Rom bis 362. Seine Hauptbedeutung hat er als Vertreter der neuplatonischen Schulphilosophie, Anhänger und Nachfolger Plotins und Porphyrs in Rom, Verfasser von Kommentaren und Übersetzungen aristotelischer und neuplatonischer Schriften — vermutlich außer Porphyr auch Plotins Enneaden, vgl. Grandgeorge, St. Augustin et le néoplatonisme, Paris 1896. (Die „platonischen Dialoge" Müller S. 141 sind ein Irrtum.) Daher erregte es großes Aufsehen, als er (vor 357) offen zur christlichen Kirche übertrat, nachdem er schon längst innerlich christlich gesinnt gewesen war. Sofort trat er als eifriger Streiter für die echte nicänische Orthodoxie auf mit den an den Arianer Candidus gerichteten Schriften de gen. verbi div. und den vier Büchern adv. Arium. Die Tendenz geht eigentlich noch mehr als gegen die Arianer gegen die Homöusianer und speziell die zweite sirmische Formel von 357. Demnach müssen die Schriften 357—58 geschrieben sein. Der ungenannte Bischof adv. Ar. I, 28 f., der „von den Beamten gezwungen als Verteidiger seines Verrats kommt", Briefe an die Orientalen schreibt, ut ejiciant a s. ecclesia *ὁμοούσιον*, und die Leute, mit denen er früher Gemeinschaft gehalten, jetzt verdammt, ist ohne Zweifel Liberius von Rom (s. d. A. Bd XI S. 451). Wann V. die Kommentare zu den Paulusbriefen geschrieben hat (es waren wohl mehr als die drei erhaltenen), läßt sich nicht feststellen. Das Edikt Julians gegen die Ausübung des Lehramts durch Christen veranlaßte ihn zur Niederlegung der Professur. Da er bei seinem Übertritt schon im höchsten Greisenalter stand, ist er vermutlich bald darauf gestorben. Die Bekehrungsgeschichte des berühmten Landsmanns hat auf Augustin später einen großen Eindruck gemacht, um so mehr, als ihm die neuplatonischen Übersetzungen des V. schon so wichtig für seine eigene Entwickelung geworden waren (Aug. conf. VIII, 3. 4). Von den vielen philosophischen

und theologiſchen Schriften des V., die ſich aus ſeinen eigenen und fremden Angaben vermuten laſſen, iſt nichts erhalten als das oben angeführte. Mehrere Gedichte ſind ihm mit Unrecht zugeſchrieben worden.

V. lebt ganz in griechiſcher Philoſophie und Theologie, wie ſchon ſein eigentümliches Sprachgemiſch verrät. Mit der dogmatiſchen Bewegung der letzten Jahrzehnte iſt er genau vertraut, litterariſche Beziehungen zu Athanaſius ſind wahrſcheinlich. Er iſt aber auch als Chriſt Philoſoph geblieben, der das ganze plotiniſche Syſtem faſt unverhüllt in ſeinen dogmatiſchen Streitſchriften entwickelt, und mit ſeiner Hilfe das nicäniſche Dogma ſpekulativ zu erweiſen ſucht. Die ſeltſame Verbindung von echtem Neuplatonismus und fanatiſcher, noch weit über Athanaſius hinausgehender Begeiſterung für das Wort ὁμοούσιος, als die Löſung aller Welt- und Lebensrätſel, iſt denn auch recht widerſpruchsvoll ausgefallen. Aber er iſt ein wirklicher Denker: Fechten mit Worten, wo Gedanken fehlen, genügt ihm nicht. Die Kommentare zu Pl. ſind der erſte derartige Verſuch in lateiniſcher Sprache. Da ſie exegetiſch ehrlich und trotz eingemiſchter Spekulation einfach auf Ermittelung des Wortſinns gerichtet ſind, ſo kommt V. zu vielen dogmatiſch bedenklichen Spitzen, z. B. über Petrus und Paulus, die Verdienſtlichkeit der Werke, sola fides. Jungfrauſchaft der Maria. Aber gerade die Äußerungen über sola fides, mereri etc, (Harnack a. a. O.) ſtehen im Ganzen der Gedankenwelt des V. völlig iſoliert, bezw. ſind ſie ganz unpauliniſch zu deuten. Es hat auch wohl wenig Sinn, den Mann einen Augustinus ante August. (Harnack) zu nennen, der ſchreiben konnte: non omnino peccare peccatum est, sed in peccato perseverare (MSL 8 S. 1281 B) oder anima facile virtutem suam tenebit et erit perfecta in Christo (1239 D). Litterariſche Nachwirkung haben die theologiſchen Schriften nicht gehabt; die Kommentare wohl wegen der erwähnten gefährlichen, an Jovinian und Helvidius erinnernden Redensarten. Die Trinitätslehre aber war zu ſpekulativ und zu wenig dogmatiſch korrekt, um Nachfolger zu locken. Zudem wurde ſie ſofort durch die Wendung der dogmatiſchen Terminologie überholt und unbrauchbar (V. lehnt noch die Unterſcheidung zwiſchen οὐσία und ὑπόστασις ab, obwohl er weiß, daß einige Griechen den Unterſchied machen, er hat für „Perſon" überhaupt keinen Terminus, λόγος und Geiſt fallen ihm immer wieder zuſammen). Daher hat die ſiegreiche Orthodoxie einen ihrer eifrigſten Vorkämpfer ſo ziemlich totgeſchwiegen. Hieronymus warnt extra vor ihm; Auguſtin erwähnt ihn als chriſtlichen Schriftſteller nur einmal mit Namen. Der Einfluß ſeiner Theologie auf Auguſtin iſt eine gänzlich unbewieſene Erfindung von Gore. **R. Schmid.**

**Victorinus, Biſchof von Pettau, Märtyrer** 304. — Andreas Rivinus, Sanctae Reliquiae duum Victorinorum, Pictaviensis unius episcopi martyris, Afri alterius Caii Marii, Gothae 1652; Andreas Gallandi, Bibliotheca ueterum patrum tom. IV, Venetiis 1768, fol. 49—64; Martinus Joſephus Routh, Reliquiae Sacrae, ed. II, vol. III, Oxonii 1846, p. 451—483. — MSL V, 281—344. Eine neue kritiſche Ausgabe im CSEL vols XXXXIX befindet ſich im Druck.

J. de Launoy, De Victorino episcopo et martyre dissertatio, Paris. 1653, ²1664 (abgedruckt in Joannis Launoii opera omnia, Coloniae Allobr. 1731, II, 1, 634—649). Die Abhandlung hat den abſchließenden Nachweis gebracht, daß Victorinus nicht Biſchof von Poitiers (Pictaviensis), ſondern von Pettau (Petavionensis) war. — Eine gründliche Zuſammenſtellung der Nachrichten über Victorinus in AS, Novembris tom. I, Parisiis 1887, fol. 432—443; M. Napotnik, Der hl. Victorinus, Biſchof von Pettau, Kirchenſchriftſteller u. Märtyrer, Wien 1888 (ſloveniſch); Otto Bardenhewer, Geſchichte der altkirchlichen Litteratur, zweiter Band, Freiburg 1903, S. 593—598; Adolf Harnack, Geſchichte der altchriſtlichen Litteratur bis Euſebius, erſter Teil, Leipzig 1893, S. 731—735 und zweiter Teil, zweiter Band, 1904, S. 426—432; Martin Schanz, (in Iwan von Müllers Handbuch d. klaſſ. Altertumswiſſenſchaft Bd VIII), Geſch. d. röm. Litteratur, dritter Teil, zweite Aufl., München 1905, S. 437—439.

J. Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Ticonius und Hieronymus zur Apokalypſe, eine litterargeſchichtliche Unterſuchung, ZtWL VII, 1886, S. 239—257; derſ., Der Aufbau der altchriſtlichen Litteratur, Berlin 1898, S. 35—37; derſ., Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes und ihres älteſten lateiniſchen Auslegers, Greifswald 1900 (Feſtreden der Univ. Greifswald Nr. 9); Ferdinand Kattenbuſch, Das apoſtoliſche Symbol, erſter Band, Leipzig 1894, S. 212—215 („Giebt es ſichere Spuren des Symbols des Victorinus Petabionenſis?"); Waldemar Macholz, Spuren binitariſcher Denkweiſe im Abendlande ſeit Tertullian, Jena 1902 (Halliſche Licentiatenſchrift), S. 16—20; Leonhard Atzberger, Geſch. d. chriſtlichen Eſchatologie innerhalb der vornicäniſchen Zeit, Freiburg 1896, S. 566—573; Wilhelm Bouſſet, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1906, S. 53—55.

Hieronymus widmet im 74. Kapitel ſeines Buches de uiris illustribus dem älteſten Exegeten der lateiniſchen Kirche, Victorinus, den er nach dem Alexandriner Anatolius (unter

den Kaiſern Probus 276—282 und Carus 282—284) und vor dem Presbyter Pamphilus (Märtyrer in der Verfolgung des Maximinus 16. Februar 309) behandelt, folgende Worte: Victorinus, Petabionensis episcopus, non aeque latine ut graece nouerat. Vnde opera eius grandia sensibus uiliora uidentur compositione uerborum. Sunt autem haec: commentarii in Genesim, in Exodum, in Leuiticum, in Esaiam, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Canticum Canticorum, in Apocalypsim Johannis, aduersum omnes haereses, et multa alia. Ad extremum martyrio coronatus est (MSL XXIII, 683). Das Martyrium fällt in die Zeit der Verfolgung unter Diokletian und zwar kaum in die erſten Monate, ſondern doch wohl wie etwa das Martyrium des Biſchofs Irenäus von Sirmium in Pannonien (25. März 304) in den Verlauf des Jahres 304. Die Martyrologen, zuerſt Ado, Erzbiſchof von Vienne (c. 870), geben das Datum des 2. Dezember an.

Schon im 18. Kapitel ſeines Schriftſtellerkatalogs hatte Hieronymus bei Beſprechung des Papias den Victorinus als Chiliaſten gekennzeichnet. „Papias ſoll die jüdiſche Tradition (*δευτέρωσιν*) der 1000 Jahre vertreten haben. Ihm folgten Irenäus, Apollinaris und die andern, welche behaupten, der Herr werde nach der Auferweckung im Fleiſch mit den Heiligen regieren. Auch Tertullian in ſeinem Buch über die Hoffnung der Gläubigen (de spe fidelium), Victorinus von Pettau und Lactantius ſind im Schlepptau dieſer Meinung" (MSL XXIII, 637). Mit dieſer Stelle berührt ſich eine ähnliche Aufzählung im elften Buch des Ezechielkommentars, wo Hieronymus „viele der Unſern" als Vertreter jüdiſcher Fabeln (*δευτερώσεις*) namhaft macht. Es werden erwähnt Tertullians eben genanntes Buch, des Lactantius ſiebentes Buch, des Victorinus zahlreiche Ausführungen (crebrae expositiones) — et nuper Seuerus noster in dialogo cui Gallo nomen imposuit (MSL XXV, 339). Es ſind die Ausſagen über Nero und den Antichriſt gemeint, welche im zweiten Dialog des Sulpicius Severus mit einem galliſchen Mönch Kap. 14 dem Martinus von Tours in den Mund gelegt werden (MSL XX, 211 u. 212).

Die Angaben des Hieronymus über Victorinus bedürfen der Erläuterung und Ergänzung.

Daß Victorinus nicht Biſchof von Poitiers, wie man früher vielfach annahm, ſondern von Pettau (jetzt in Steiermark) war, bedarf nach den Ausführungen J. de Launoy's a. a. O. keines weiteren Beweiſes mehr. Poetovio (das iſt die Schreibung der Inſchriften) war eine am Drau gelegene Stadt in der römiſchen Provinz Pannonia Superior an der Grenze der Provinz Noricum, zu der ſie nach der Zeit Konſtantins gerechnet wurde. Sie wird erſtmals von Tacitus (hist. III, 1) zum Jahre 69 unſerer Zeitrechnung erwähnt und trägt auf Inſchriften den vollen Namen colonia Ulpia Trajana Poetovio. In der von Trajan koloniſierten, mit Römern bevölkerten Stadt war das Winterlager der legio XIII. gemina; ein kaiſerlicher Palaſt lag außerhalb der Mauern. Die Nachrichten über die Stadt hat Mommſen im Corpus inscriptionum lat. vol. III, 1 (1873), p. 510 vollſtändig geſammelt; auf p. 511—520 werden die in Poetovio und der Umgegend gefundenen Inſchriften Nr. 4015—4098 mitgeteilt. Die Entſtehung einer chriſtlichen Gemeinde in Poetovio liegt im Dunkel; ſie tritt mit dem Biſchof Victorinus in die Geſchichte ein. Es werden dann im 4. Jahrhundert noch zwei Biſchöfe genannt. Aprianus de Petabonione Pannoniae erſcheint unter den Vätern des Konzils zu Sardica (343); er gehörte zu den Biſchöfen, die den Brief des Athanaſius an die Mareotiſchen Gemeinden in Unterägypten unterſchrieben (MSL LVI, 57 und 852). Die Väter der Synode von Aquileja (381) rühmen in ihrem Schreiben an die Kaiſer Gratian, Valentinian II. und Theodoſius den Biſchof Marcus und klagen den Arianer Julianus Valens an, der Petavione superpositus fuerat sancto uiro Marco, admirabilis memoriae sacerdoti (MSL XVI, 943).

Daraus, daß Victorinus „nicht ebenſo lateiniſch wie griechiſch verſtand", braucht nicht geſchloſſen zu werden, daß er von Geburt ein Grieche war. Seine Heimat kann recht wohl in Pannonien geweſen ſein; auf einer Reihe von Inſchriften in den beiden Provinzen (inferior und superior) begegnet der Name Victorinus. Auch griechiſche Namen kommen vor wie Chryſeros (*Χρυσέρως*) oder Philadeſpotus (*Φιλαδέσποτος*), vgl. die Nr. 4018 und 4032. Das Urteil: non aeque latine ut graece paßt genau auf die Urneninſchrift Nr. 4075. Aurelier, Demetrius und Felicitas (die Namen ſind mit griechiſchen Buchſtaben geſchrieben) widmen *Εὐσταθί(ῳ) ταῦτα* qui uixit Ann. II M(enses) VIII D(ies) VIII ... *γονεῖς υἱῷ γνησίῳ*. Nur der Relativſatz iſt lateiniſch, alles andere griechiſch. Es tritt hier ein ſtarker Einſchlag griechiſcher Bildung zu Tage, wie er auch bei Victorinus angenommen werden muß. In ſeinen Kommentaren zeigt er ſich als Kenner

und Benützer griechiſcher Werke wie des Papias, vor allem des Origenes, dann auch des Irenäus und des Hippolyt. Über das Verhältnis des Victorinus zu Hippolyt ſchreibt Hieronymus: Hippolyti martyris uerba ponamus, a quo et Victorinus noster non plurimum discrepat (ep. 36, 16; MSL XXII, 460). Die Beziehungen zu Origenes erwähnt Hieronymus an einer Reihe von Stellen (ep. 61, 2 und 84, 7; adu. libros Rufini III, 14; comment. in Eccles. zu 4, 13; vgl. MSL XXII, 603 und 749, XXIII, 467 und 1050, 1051). Man erhält den Eindruck, daß Victorinus die Vorlagen des Origenes in freier Bearbeitung wiedergegeben hat, ohne ſich, wie ſein Chiliasmus beweiſt, theologiſch ſtreng an ihn zu binden. Die ſtiliſtiſche Form der Bearbeitung mißfiel dem Hieronymus. Er billigt dem Bearbeiter in dieſer Beziehung wohl eruditionis uoluntatem, nicht aber eruditionem zu; Victorinus könne ſeine Meinung nicht ordentlich ausdrücken; es gelte von ihm das Wort 2 Ko 11, 6: etsi imperitus sermone, non tamen scientia (ep. 70, 5 und 58, 10, Prolog zum Jeſajakommentar; vgl. MLS XXII, 668 und 585, XXIV, 20. 21). In der That zeigt das Lateiniſche des Victorinus, wie die Überreſte ſeiner Schriften beweiſen, neben einem ſtarken Einſchlag von Gräcismen das Gepräge ſchwerfälliger Unbeholfenheit. Daß er, bevor er Biſchof wurde, Redner geweſen ſein ſollte, wie Caſſiodorius annahm (Victorinus ex oratore episcopus, vgl. MSL LXX, 1117 und 1119), iſt ausgeſchloſſen. Es liegt eine Verwechslung mit dem aus Afrika ſtammenden Rhetor C. Marius Victorinus in der Mitte des 4. Jahrhunderts vor, der auch exegetiſche Schriften verfaßt hat, von denen Kommentare zum Galater-, Philipper- und Epheſerbrief erhalten geblieben ſind (abgedruckt bei A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio, tom. III, pars II, Romae 1828); vgl. den vorausgehenden Artikel S. 613, 53 ff.

Hieronymus zählt im Schriftſtellerkatalog neun Kommentare des Victorinus auf, acht altteſtamentliche und einen neuteſtamentlichen. Die Aufzählung iſt aber nicht vollſtändig; Hieronymus ſelbſt erwähnt anderwärts zweimal einen auch von Caſſiodorius bezeugten Matthäuskommentar dieſes Autors, den er mit dem des Hilarius vergleicht (praeterea commentarios uiri eloquentissimi Hilarii et beati martyris Victorini, quos in Matthaeum diuerso sermone, sed una gratia spiritus ediderunt, post paucos dies ad uos mittere disposui, ne ignoretis, quantum nostris quoque hominibus sanctarum scripturarum quondam studium fuerit — MSL XXVI, 220; vgl. ebenda S. 20), und aus dem er die Auffaſſung mitteilt, die Victorinus von den „Brüdern des Herrn" hatte (adu. Heluid. 17: fratres ... propinquitate, non natura — MSL XXIII, 201). Wenn Ad. Harnack ſchreibt, die Auswahl zeige, daß Victorinus die hl. Schrift in ihren Hauptteilen den Lateinern durch exegetiſche Bemühungen habe nahebringen wollen, nur an Paulus habe er ſich nicht gewagt (a. a. O. S. 428), ſo iſt der letzte Satz zu beanſtanden; er hätte doch hier ebenſogut wie bei den altteſt. Kommentaren ſich an die Arbeiten des Origenes anlehnen können. Die Gründe der Auswahl, die Victorinus getroffen hat, bleiben im Dunkeln.

Von der ganzen Auslegungsarbeit des Victorinus iſt uns nur der Apokalypſekommentar erhalten geblieben. Denn der ebenfalls erhaltene Traktat de fabrica mundi (bei Routh a. a. O. S. 451—461), der in einer Handſchrift der Londoner Lambethbibliothek (Nr. 414) aus dem 10. oder 11. Jahrhundert vorliegt, iſt nicht etwa ein Beſtandteil des Geneſiskommentars, ſondern eine freie Abhandlung über die Schöpfungswoche, die Königin aller Wochen (omnium septimanarum regina im verbeſſerten Text), wobei namentlich die Bedeutung der Siebenzahl eingehend hervorgehoben wird. Der wahre Sabbath iſt das ſiebente Jahrtauſend, in welchem Chriſtus mit ſeinen Auserwählten herrſchen wird. Der chiliaſtiſche Standpunkt wie die ſprachliche Form des Schriftſtücks erheben ſeine Echtheit über allen Zweifel.

Die neue Ausgabe des Apokalypſekommentars macht den Verſuch, die höchſt lehrreiche Geſchichte der Überlieferung und Bearbeitung des Kommentars in allen ihren einzelnen Stadien zur Anſchauung zu bringen. Der echte Text des Victorinus liegt in einer jungen Handſchrift der vatikaniſchen Bibliothek, im codex Ottobonianus lat. 3288 A aus dem 15. Jahrhundert, vor. Es iſt dieſelbe Handſchrift, der A. Mai die oben erwähnten Kommentare des C. Marius Victorinus entnahm; die ganze Handſchrift iſt mit Victoriana angefüllt (vgl. die Beſchreibung A. Mais a. a. O. S. 147). Den wertvollſten Teil der Handſchrift erkannte A. Mai um ſo weniger, als dem Apokalypſekommentar der Prolog des Hieronymus vorausgeht, der die Umarbeitung beſchreibt, die der Kirchenmann mit dem chiliaſtiſchen Werke vorgenommen hatte; aber gleichwohl folgt nicht der Text dieſer Umarbeitung, ſondern der urſprüngliche Kommentar. Hieronymus hat, wie man nun ſieht, nicht nur den chiliaſtiſchen Sauerteig auszufegen verſucht, ſondern auch andere Spuren höchſten Altertums getilgt. So

folgte z. B. Victorinus in der Verteilung der Tiersymbole Apk 4, 7. 8 auf die vier Evangelisten den Spuren des Irenäus, der Verbindungslinien zwischen dem Löwen und Johannes, dem Rind und Lukas, dem Menschen und Matthäus, dem Adler und Markus gezogen hatte. Dieselben Verbindungen finden wir in dem echten Text des Victorinus, nur mit anderer Reihenfolge der Evangelisten (Johannes, Matthäus, Lukas, Markus), wie sie der alt-ägyptischen Ordnung bei Origenes und andern Zeugen entspricht. Hieronymus dagegen korrigierte die ihm geläufigen Verbindungen in den Victorinustext hinein und verband Markus mit dem Löwen, Johannes mit dem Adler. Dabei tilgte er die dem Werke des Papias entnommenen Worte des Victorinus: Marcus interpres Petri ea quae in munere docebat commemoratus conscripsit, sed non ordine. Man begegnet bei genauer Vergleichung einer ganzen Reihe von kleinen Änderungen. Die bedeutendste ist die Beseitigung des chiliastischen Schlußabschnittes, in dem Victorinus ein prachtvolles Gemälde der Endzeit, zumeist mit Verwendung alttestamentlicher Prophetenworte, entworfen hatte (vgl. die vorläufige Mitteilung im ThLZ 1895 Nr. 17, Sp. 193—199 und J. R. Harris, A new patristic fragment, The Expositor 1895, S. 448—455). Die durchgängige Betonung der inneren Einheit und des wesentlichen Zusammenhanges zwischen Altem und Neuen Testament gehört überhaupt zu den hervorstechenden Eigentümlichkeiten des Kommentars, der, ohne jemals Marcion bei Namen zu nennen, in lebhafter Bestreitung marcionitischer Ansichten den richtigen Gebrauch des alttestamentlichen Schriftwortes zu zeigen bemüht ist.

Dem ursprünglichen Text tritt die Bearbeitung des Hieronymus gegenüber, die in einer Reihe von Handschriften und in einer Pariser Erstausgabe vom Jahr 1543 (abgedruckt in den älteren Väterbibliotheken, z. B. in de la Bigne's Bibliotheca SS. Patrum, tom. VI, 713—730, Paris 1575 und in der Maxima Bibliotheca veterum Patrum, Ludg. 1777, tom. III, 414—421) vorliegt. Wie der Prolog mitteilt, hat Hieronymus auf Bitten eines ihm befreundeten Anatolius die nicht leichte, mit den Gefährlichkeiten einer Meerfahrt vergleichbare Arbeit unternommen, das Werk des egregius uir, dessen Chiliasmus schon früher von Papias in Hierapolis und dem ägyptischen Bischof Nepos (vgl. Bd XIII S. 710) vertreten worden sei, von den buchstäblichen chiliastischen Auslegungen zu reinigen und an Stelle der getilgten Abschnitte richtige Deutungen einzusetzen, die Hieronymus „maiorum libris" entnommen zu haben bekannte. Wie sich herausstellt, hat er im wesentlichen den Apokalypsekommentar des Donatisten Ticonius geplündert. Der Vergleich zwischen der editio Victorini und der recensio Hieronymi, die aufeinander gegenüberstehenden Seiten abgedruckt werden, gewährt einen lehrreichen Einblick in die Arbeitsweise des Mannes. Bald glättet er den ungefügen Stil des schlechten Lateiners, bald nimmt er theologische Korrekturen vor. Der schwächste Teil der Arbeit ist der spiritualistisch verwässerte Schlußabschnitt, der in den polemischen Satz ausläuft: Ergo audiendi non sunt, qui mille annorum regnum terrenum esse confirmant, qui cum Cerintho haeretico sentiunt. So mußte also Victorinus, dessen Namen der Kommentar nach wie vor trug, sich selber verketzern.

Auch nach Hieronymus blieb der Victorinuskommentar im Fluß des Werdens. Das nächste Stadium seiner Entwickelung wird durch die oft recht mechanische, zu vielfachen Wiederholungen führende Hinzufügung eines volleren, wenn auch nicht vollständigen Apokalypsetextes gekennzeichnet. Dazu kommen dann noch mancherlei andere Zusätze, z. B. der Versuch, auf den Victorinus und auch Hieronymus noch verzichtet hatten, den durch die Zahl 666 bezeichneten Zukunftsnamen des Antichrists durch Angabe bestimmter Namen zu deuten. Diese erweiterte Rezension ist in einer Reihe von Handschriften erhalten; sie lag auch dem spanischen Presbyter Beatus von Libana (vgl. über ihn Bd I S. 181, 8 ff.) vor, als er die Kompilation seines Apokalypsekommentars (gedruckt Madrid 1770, opera et studio Henrici Florez) herstellte. In selbstständigem Druck ist sie bisher noch nicht erschienen.

Ein weiteres Stadium der fortschreitenden Überarbeitung wird durch den Text bezeichnet, den die Handschrift CCXLVII der Bibliotheca Casinensis aus dem 11. oder 12. Jahrhundert darbietet. Sie ist in dem dem 5. Bande der Bibliotheca Casinensis (1894) beigegebenen Florilegium Casinense p. 1—12 abgedruckt und liegt auch dem Text zu Grunde, der sich in der überaus seltenen Bologneser Erstausgabe des Basilius Millanius Monachus Casinas (Bononiae 1558), in der Väterbibliothek des Andreas Gallandi a. a. O. und MSL V, 317—344 findet. Der Bearbeiter hat eine aus den verschiedenen Überlieferungsformen gemischte Textgestalt

hergeſtellt, eine in der Überlieferung frühzeitig durch Blätterverſtellung eingetretene und dann herrſchend gewordene Unordnung beſeitigt und im Widerſpruch mit der Urgeſtalt des Kommentars mancherlei kleinere Umſtellungen vorgenommen, um den Kommentar in völligen Einklang mit dem fortlaufenden Apokalypſetext zu bringen. Das Streben nach Erweiterung hat auch ihn zu einer Reihe von Zuſätzen veranlaßt. So iſt der erwähnte Schlußſatz des Hieronymus nun mit der Begründung verſehen: Nam regnum Christi quod nunc est sempiternum erit in sanctis, cum fuerit gloria post resurrectionem manifestata sanctorum. Eine ausführliche Erörterung iſt der Zahl 666 gewidmet. Es werden nicht nur die Namen Teitan (zuerſt bei Irenaeus adu. haereses V 30, 3) und Dielux (Umſtellung der lateiniſchen Zahlzeichen DCLXVI) beſprochen, die der Text der zweiten Stufe der Victorinusbearbeitung darbietet, ſondern auch die Deutungen afrikaniſchen Urſprungs angeführt, die nach der Zeit des Hieronymus als Gloſſeme in die im übrigen ſeine Bearbeitung darbietenden Handſchriften eingedrungen waren: Ἄντεμος id est honori contrarius (vgl. den Kommentar des Primaſius, MSL LXVIII, 884) und Γενσήριχος = Genſerich, Vandalenkönig und Verfolger der katholiſchen Kirche in Afrika (vgl. Bd XX S. 428, 9 ff.). Mit dieſer dritten Rezenſion iſt die Geſchichte der Fortbildung des Victorinuskommentars abgeſchloſſen.

Das ſichere Erbe aus der litterariſchen Hinterlaſſenſchaft des Victorinus iſt mit der Beſprechung des Apokalypſekommentares und des Traktates de fabrica mundi umſchrieben. Es bleibt noch übrig, einige Schriften zu erwähnen, mit denen der Name des Märtyrerbiſchofs in eine feſtere oder loſere, in keinem Falle aber zweifelsfreie Verbindung gebracht worden iſt.

Hieronymus hat dem Victorinus ein Werk aduersum omnes haereses zugeſchrieben, und in Übereinſtimmung damit ſteht die Bemerkung des Optatus von Mileve: Marcion, Praxeas, Sabellius, Valentinus et ceteri usque ad Cataphrygas temporibus suis a Victorino Petavionensi et Zephyrino Urbico et a Tertulliano Carthaginiensi et ab aliis adsertoribus ecclesiae catholicae superati sunt (de schismate Donatistarum I, 9, vgl. MSL XI, 898 und 899). Das für verloren geltende Werk wäre wiedergefunden, wenn, wie manche Forſcher anzunehmen geneigt ſind, das unter den Werken des Tertullian ſtehende, den Präſkriptionen angehängte Büchlein, das denſelben Titel trägt, mit ihm zu identifizieren wäre (vgl. beſonders Ad. Harnack a. a. O. S. 430—432). Allein der Stil dieſes Büchleins zeigt nicht die Ausdrucksweiſe des Victorinus. Ein vergleichbares Apokalypſecitat (2, 6) hat abweichenden Wortlaut. Vor allem aber würde Marcion, wenn man die Polemik des Apokalypſekommentars in Betracht zieht, anders charakteriſiert ſein, als es in dem libellus der Fall iſt. Wenn Optatus von Mileve unter den Häretikern an erſter Stelle Marcion und unter den ſiegreichen Verteidigern des katholiſchen Glaubens an erſter Stelle Victorinus nennt, ſo ſtellt er eine Beziehung zwiſchen den beiden her, die durchaus dem Sachverhalt entſpricht, wie er im Kommentar hervortritt. Aber in dem libellus iſt von dieſer beſonderen Beziehung nichts zu merken.

Was den antimarcionitiſchen Charakter betrifft, ſo würde das pſeudotertullianiſche Gedicht aduersus Marcionem libri quinque (vgl. Bd VI S. 406 und 407) vortrefflich zu der polemiſchen Tendenz des Apokalypſekommentars ſtimmen. Ich habe ZfWL VII (1886) S. 254—256 an einer Reihe von Stellen einen ſolchen Zuſammenklang der Gedanken und Worte nachgewieſen, wie er ſonſt nur in verſchiedenen Werken eines und desſelben Mannes vorzukommen pflegt. Ob die Annahme einer gemeinſamen Quelle, nämlich des griechiſchen Apokalypſekommentars Hippolyts, zur Erklärung der Übereinſtimmung hinreicht, bleibt noch zu unterſuchen. Hans Waitz hat in der Schrift: Das pſeudotertullianiſche Gedicht aduersus Marcionem (1901) den Nachweis zu führen verſucht, daß der Dichter Commodian noch im 3. Jahrhundert das Gedicht in Afrika geſchrieben habe. Dagegen habe ich im Theologiſchen Litteraturbericht XXVI (1903) S. 225 und 226 entſcheidende Inſtanzen vorgebracht, und überdies iſt die ganze Commodianfrage durch das Buch von Heinrich Brewer S.J. über Commodian (Kommodian von Gaza, ein Arelatenſiſcher Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, Paderborn 1906 = VI. Band 1. und 2. Heft der Forſchungen zur chriſtlichen Litteratur- und Dogmengeſchichte, herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirſch) in ein völlig neues Stadium gerückt. Brewer verſpricht, bei anderer Gelegenheit zu zeigen, daß das Gedicht um die Wende des 4./5. Jahrhunderts entſtanden iſt und einen ganz anderen als Commodian zum Verfaſſer hat (S. 18 Anm. 1).

Im 11. Heft der Studi e Testi veröffentlichte G. Mercati Anonymi chiliastae

in Matthaeum c. 24 fragmenta (Rom 1903, p. 23—45), und Ad. Harnack war geneigt, dem Urteil Mercatis zuzustimmen, daß die Bruchstücke dem Victorinus zuzuweisen seien. Dagegen hat A. Souter in einer eingehenden Untersuchung den Beweis geliefert, daß der Verfasser des Fragments und der sog. Ambrosiaster in engster Verwandtschaft miteinander stehen (The Journal of theological studies, vol. V, p. 608—621).

Zuletzt hat Dr. P. Justinus Wöhrer in der Schrift „Studien zu Marius Victorinus" (Wilhering 1905) in den Grenzstreit der Victoriner zu Gunsten des Bischofs von Pettau einzugreifen versucht. Von den sieben Schriften, die der S. 616, 52 erwähnte codex Ottobonianus lat. 3288A enthält (1. Apokalypsekommentar, 2. Kommentar zum Galaterbrief, 3. Kommentar zum Philipperbrief, 4. Über die Worte der Schrift: factum est uespere et mane dies unus, vgl. MSL VIII, 1009—1014, 5. Ad Justinum Manichaeum contra duo principia Manichaeorum et de uera carne Christi, vgl. MSL VIII, 999—1010, 6. Kommentar zum Epheserbrief, 7. De physicis, vgl. MSL VIII, 1295 bis 1310) möchte Wöhrer außer der ersten auch die vierte, fünfte und siebente dem Victorinus von Pettau zuweisen (a. a. O. S. 38—42). Allein der Stil dieser Schriften unterscheidet sich sehr von der Ausdrucksweise des Bischofs von Pettau, und auch die Gedanken der vierten Schrift zeigen keine Verwandtschaft mit dem Traktat de fabrica mundi. Überdies wird der vierten und fünften Schrift schon durch ihre Zwischenstellung zwischen die Kommentare zu paulinischen Briefen, die eigens dem „Philosophen" Victorinus d. h. dem Rhetor C. Marius Victorinus Afer zugeschrieben sind, die gleiche Herkunft zugesprochen Ob die in der anonymen Abhandlung de physicis vorliegende Verteidigung des biblischen Schöpfungsberichtes auch diesem Rhetor angehört, mag bezweifelt werden; der Bischof von Pettau hat in keinem Falle etwas mit ihr zu thun. Man braucht nur ein paar Sätze zu lesen, um sich davon zu überzeugen. **Johannes Haußleiter.**

**Viehzucht bei den Hebräern.** — Litteratur: Die verschiedenen Handbücher der Archäologie und die Bibelwörterbücher unter: Viehzucht, Schaf, Ziege ꝛc.; L. Anderlind, Ackerbau und Viehzucht in Syrien, insbes. in Palästina ZdPV IX, 1886, S. 1—73.

1. In Syrien und dem Hinterland sind in erster Linie die Nomaden der syr.-arab. Steppe Viehzüchter von Beruf d. h. solche, die von Viehzucht leben und wenig oder keinen Ackerbau daneben treiben. Vereinzelte Stämme, z. B. die Ṣlêbi, leben allerdings von der Jagd; aber das ist eine Ausnahme, und auch sie treiben nebenher die Viehzucht so gut wie die anderen, sie haben wenigstens ihre Pferde und Kamelherden. Hier in der Steppe ist das Nomadenleben unzertrennlich mit der Viehzucht verbunden und die einzige mögliche Form, sie zu betreiben. Die Herden müssen ihre Weideplätze und Tränkplätze je nach der Jahreszeit und den Wasserverhältnissen wechseln. In zweiter Linie ist aber auch die Viehzucht des Kulturlandes, wo die ansässige Bevölkerung lebt, zu allen Zeiten eine bedeutende gewesen. Zahlreiche Landstriche Palästinas sind kaum oder gar nicht für den Ackerbau, wohl aber recht gut für die Viehzucht in irgend einer Form geeignet. An vielen Bergabhängen des ganzen Landes, wo kein Bauer mehr pflügen kann, auch keine Terrassierung möglich ist, wächst doch nach dem Regen genügend Gras für manche Herde, das die kletternden Ziegen erreichen können. Dasselbe gilt von ausgedehnten Strichen der Steppe Juda, zum Toten Meer hin, wo Engedi noch heute seinen Namen „Ziegenquelle" trägt. Das Hügelland des Negeb ist in der Hauptsache stets Weideland gewesen, dort wohnte z. B. der reiche Herdenbesitzer Nabal (1 Sa 25, 2 ff.). Andre Striche des Westjordanlands sind für den Ackerbau nicht geeignet, weil sie zu feucht und sumpfig sind, so in den Ebenen Saron und Jezreel; sie bieten fette Weideplätze für die Rinderherden. Vom Ostjordanland gilt im AT Basan als vorzüglich geeignet für Rinderzucht (Am 4, 1), und die große Hochebene der Moabiter und Ammoniter, die in die syrisch-arabische Steppe übergeht, als Weideland für Schafe und Ziegen (s. u.). In allen diesen Landstrichen ist selbst in der Zeit größter Kulturblüte Palästinas stets eine Viehzucht treibende Bevölkerung gewesen, nur darf man dieselbe nicht ohne weiteres sich als reine Nomaden nach dem Vorbild der Beduinen denken. Vielmehr sind die großen Herdenbesitzer der Natur der Sache nach auch zugleich die Großgrundbesitzer; denn auf fremdem Lande können sie doch ihre Herden nicht immer weiden lassen. Zum Weiden des Viehs haben sie ihre bezahlten oder leibeigenen Hirten, sie selbst wohnen im Dorf oder in der Stadt als angesehene und reiche Bürger derselben.

So war es vor der Einwanderung der Israeliten in Kanaan und so blieb es nachher. Die Erzählung des AT schildert uns die Patriarchen als solche Hirten großen Schlags, die allerdings noch unter Zelten leben. Aber sie läßt sie doch nicht im ganzen

Land herumirren, ſondern ſie bleiben an einem beſtimmten Ort. Als Hirten und Viehzüchter werden dann Jakobs Söhne und Nachkommen dem Pharao gegenüber bezeichnet und erhalten als Aufenthaltsort das Weideland Goſen (Gen 46, 32—34). Jedenfalls kamen die Iſraeliten als Nomaden und Viehzüchter in das Land Kanaan mit ſeiner hochentwickelten Kultur. Sie gingen hier in der Hauptſache zum anſäſſigen Leben und zum Ackerbau über, ein Prozeß, der ſich natürlich langſam und namentlich ungleichmäßig in den verſchiedenen Gegenden des Landes vollzog. Auch im Ackerbauland war ein großer Unterſchied, ob ſie in einem Diſtrikt mit dichter Kanaanäiſcher Bevölkerung Aufnahme fanden oder in einem nur ſpärlich beſiedelten und noch nicht angebauten Landſtrich. Vor allem aber gab es, wie ſchon erwähnt, in Paläſtina weite Landſtrecken, die nur für Viehzucht geeignet waren. In dieſen hat ſich natürlich allezeit das Hirtenleben erhalten. Wir ſehen im Süden z. B. Nabal als großen Herdenbeſitzer (1 Sa 25, 2), David wird hinter der Herde weggeholt (1 Sa 16, 11 f.), Amos bezeichnet ſich als Hirten d. h. Herdenbeſitzer aus Thekoa (Am 7, 14). Das Gebiet der oſtjordaniſchen Stämme Ruben, Gad, Makhir wird als Weideland bezeichnet (Nu 32, 2 ff.; 32, 40; Dt 3, 15 ff.), und ſein Vieh wird vom Propheten Amos gerühmt (Am 4, 1). Die Könige ſelbſt haben bedeutenden Herdenbeſitz. David hat ſeine beſonderen Beamten für die Aufſicht über ſeine verſchiedenen Herden (1 Chr 27, 29—35), Abſalom feiert die Schur ſeiner Schafe als großes Feſt (2 Sa 13, 23), und insbeſondere wird von Uſia erzählt, daß er ſeinen Herden in der Schephela und in der Ebene große Sorgfalt zugewendet, Herden-Türme (ſ. u.) in der Steppe für ſie erbaut und Ciſternen ausgehauen habe (2 Chr 26, 10). Von welcher Bedeutung die Viehzucht ſtets für das Volksganze war, ſieht man daraus, daß im Segen und in der Verheißung das Gedeihen und die Mehrung der Herde nicht fehlen darf (Dt 8, 13; 28, 4; Jer 31, 27; 33, 12 f. u. ö.). Zahlreiche Bilder und Wendungen der Sprache ſind vom Hirtenleben hergenommen: die Fürſten des Volks werden ſeine Hirten genannt (2 Sa 5, 2; 7, 7; Jer 23, 2—4 u. a.), Iſrael iſt die Herde Jahwes (Sach 10, 3) und Jahwes liebende Fürſorge für die Frommen kann mit keinem ſchöneren Bild gezeichnet werden als mit dem des treuen Hirten (Pſ 23). Die Geſetzgebung, die Eigentumsrechte betreffend, nimmt auf die Verhältniſſe der Viehzucht beſondere Rückſicht (ſ. u. § 5). Daß außerdem der Ackerbauer ſich ſeine Rinder zur Arbeit, ſeine Schafe und Ziegen wegen Milch und Wolle hielt, je nach ſeinem Vermögen, verſteht ſich von ſelbſt.

Es iſt, wie geſagt, die anſäſſige Bevölkerung, welche dieſe Viehzucht betreibt. Daß in den Gegenden, wo ſie zu Hauſe war, alſo beſonders im Süden und im Oſtjordanland, das Nomadenleben und Nomadenſitten ſich länger erhalten haben, iſt begreiflich. Iſt es doch jetzt noch ſo, daß die Städtebewohner jener Gegenden, z. B. von Kerak ꝛc., halbe Beduinen ſind in Tracht, Sprache und Gebräuchen. Speziell von einem Stamme aus dem Süden, dem judäiſch-kalebitiſchen Stamme der Rekabiten (1 Chr 2, 55), wiſſen wir, daß er noch bis in die Zeit Jehus beim Nomadenleben geblieben iſt. Aus ihm iſt dann die Sekte der Rekabiten geworden, die von ihrem Stifter Jonadab ben Rekab, der unter Jehu lebte (2 Kg 10, 15 ff.), die Satzung erhielt, auch fernerhin als Nomaden in Zelten zu hauſen und keine Häuſer zu bauen, von der Viehzucht zu leben, und weder Äcker zu bebauen noch Weinberge anzulegen, ein aus den Verhältniſſen jener Zeit ſich erklärender Proteſt gegen alle Kultur und für die gute alte fromme Sitte (Jer 35).

2. Den Hauptteil des Viehbeſtands (mikneh מִקְנֶה = Beſitz) von Paläſtina bildet in alter und neuer Zeit das Kleinvieh (ṣôn צֹאן). In welchem Umfang es noch heute gehalten wird, zeigt beiſpielsweiſe die amtliche Statiſtik des Regierungsbezirks Jeruſalem (2000 qkm), die nach mehreren Jahren verheerender Viehſeuche noch immer 90000 Stück aufweiſt, alſo 45 auf den qkm (in Deutſchland 18 Schafe und 6 Ziegen = 24 Stück). Dabei wiſſen es die Bauern der Steuer wegen ſchon ſo einzurichten, daß nicht alles genau aufgeſchrieben wird (MuNDPV 1905, 65 f.). Überdies iſt der Bezirk nicht der reichſte an Kleinvieh, eher der ärmſte; das Oſtjordanland und die Jezreelebene ſind noch heute viel reicher. Leider exiſtiert keine Zählung des Großviehs. Im Altertum war der Viehſtand natürlich viel bedeutender. Wenn die Iſraeliten von den Midianitern 675000 und von den Hagritern 250000 Stück Kleinvieh erbeuten (Nu 31, 32; 1 Chr 5, 21), oder wenn Salomo 120000 Stück beim Tempelweihfeſt opfert (1 Kg 8, 63), ſo ſind dieſe Zahlen natürlich nach oben abgerundet. Aber die Angaben, daß Hiob 7000 Schafe und 1000 Rinder beſeſſen (Hi 1, 3), Nabal 3000 Schafe und 1000 Ziegen (1 Sa 25, 2), daß König Meſa von Moab jährlich 100 000 Lämmer und die Wolle von 100000 Schafen als Tribut gezahlt (2 Kg 3, 4), halten ſich ganz in den Grenzen des Wahrſcheinlichen.

Das paläſtinenſiſche Schaf (ſ. Schaf; ʾajil Widder; râchêl Mutterſchaf; kar Fettlamm; tâleh junges Milchlamm; kebes oder keseb das ältere Lamm, einjährig und darüber) iſt in der Hauptſache das zu den Fettſchwänzen gehörige breitſchwänzige Schaf (ovis laticaudata oder platyura, s. Tristram nat. hist. of the Bible 143). Es iſt von mittlerer Größe, hat einen ſtarken Leib, aber dünne Beine, ſchöne krauſe Haare, eine hohe gekrümmte Rammsnaſe und breite ſchlaffe Ohren. Seine Wolle iſt in der Regel weiß, ſeltener geſprenkelt und dunkel (Jeſ 1, 18; Da 7, 9; Pſ 147, 16; Gen 39, 32. 35 u. a.). Der Widder hat gebogene oder auch einfach rückwärts gekehrte Hörner, die weiblichen Tiere ſind ungehörnt. Das charakteriſtiſche Merkmal der Raſſe iſt der Fettſchwanz, der 10—15 Pfund, ja in einzelnen Fällen bis zu 30 Pfund ſchwer iſt. Was Herodot vom arabiſchen Schaf erzählt (III, 113), daß die Hirten ſeinen Fettſchwanz auf ein kleines Wägelchen legen, damit er nicht beim Nachſchleppen beſchädigt werde, gehört natürlich zu den berühmten herodotiſchen Fabeln, auch für die langſchwänzige Raſſe Arabiens, von wo er es berichtet. Die Zeit des Wurfs der Schafe iſt Dezember und Januar; eine Minderheit Tiere wirft zweimal im Jahre, im Dezember die Frühlinge, im Juni die Spätlinge, worauf aber im nächſten Jahr dann nur ein Wurf erfolgt. Wie man glaubte, durch gewiſſe Manipulationen geſprenkelte und dunkelfarbige Nachkommenſchaft erzielen zu können, erzählt Gen 30, 34—43. Im Norden des Landes findet ſich noch heute eine dem Merinoſchaf ähnliche Art ohne Fettſchwanz vor. Ob es dieſe ſchon in alter Zeit im Lande gab, wiſſen wir nicht. Dagegen ſind die breitſchwänzigen Schafe ſchon auf aſſyriſchen Reliefs abgebildet und den klaſſiſchen Naturforſchern (Plinius ꝛc.) wohl bekannt. Aus den Opferbeſtimmungen des israelitiſchen Geſetzes erſehen wir mit aller Deutlichkeit, daß es ſich ſtets um Fettſchwänze handelte. Unter den Fettſtücken, die vom Opfertier Jahwe zufallen, iſt beim Schaf ſtets der Fettſchwanz (ʾaljâ אַלְיָה) genannt (Ex 29, 22; Le 3, 9; 7, 3; 8, 25; 9, 19).

Die Schafe oder die männlichen Lämmer waren das gewöhnlichſte Schlachtvieh zu allen Zeiten (1 Sa 25, 18; 2 Sa 12, 4; Am 6, 4 u. ö.), doch war Fleiſchnahrung ja in alter Zeit etwas Seltenes und iſt es noch heute für den Fellachen. Nur die Reichen natürlich und vor allem die Tafel des königlichen Hofes brauchten täglich ihr Fleiſch (vgl. 1 Kg 4, 23). Dementſprechend waren die Schafe auch die am häufigſten dargebrachten Opfertiere (1 Sa 7, 9; Jeſ 1, 11 u. a.); in alter Zeit war ja jedes Schlachten zugleich ein Opfern. Nach dem Geſetz werden ſie geopfert beim täglichen Morgen- und Abendopfer (Ex 29, 38 ff.; Nu 28, 3 ff., je ein einjähriges männliches Lamm), als Brandopfer (Le 1, 10, männliche Tiere), Dankopfer (Le 3, 7, männlich oder weiblich), Reinigungsopfer (Le 12, 19). Weibliche Schafe ſind beſonders vorgeſchrieben beim Sünd- und Schuldopfer (Le 4, 32 ff., 5, 6) und beim Reinigungsopfer der Ausſätzigen (Le 14, 10). Der Widder gilt als beſonders wertvolles Schlachttier (Ex 39, 18) und Opfertier, das namentlich bei den großen Feſtopfern (Neumond, Nu 28, 11; Paſſah, Nu 28, 19; Wochenfeſt, Nu 28, 27; Neujahr, Nu 29, 27; Verſöhnungstag, Nu 29, 8; Laubhüttenfeſt, Nu 29, 13 ff.), ſowie für Schuldopfer (Le 5, 15. 18. 25) und Reinigungsopfer des Naſiräers (Nu 6, 14) vorgeſchrieben iſt. — Neben dem Fleiſch iſt die Milch, die fett iſt, als Nahrung geſchätzt.

Die gegerbten Schaffelle dienen noch heute als Mantel und Oberkleid. Auch bei den alten Israeliten war das manchmal die Tracht der einfachen Leute, beſonders der Hirten, und der Mantel aus Fellen iſt ſo zur Prophetentracht geworden (vgl. Mt 7, 15 mit 2 Kg 1, 8; Sach 13, 4). Insbeſondere aber diente die Wolle der Schafe zur Bekleidung, aus ihr wurden die wichtigſten und gebräuchlichſten Kleidungsſtücke hergeſtellt (Le 13, 47 f.; Heſ 34, 3; Hi 31, 20 u. a.). So war die Schur der Schafe ein hervorragendes Freudenfeſt und der Beſitzer der Herde veranſtaltete ſeinen Hirten und Scherern ein fröhliches Gelage (1 Sa 25, 4; 2 Sa 13, 23 f.). Die Zeit der Schafſchur iſt meiſt Ende April oder Anfang Mai, wenn die wärmere Jahreszeit begonnen hat. Sie iſt deshalb auch in der Ebene früher als auf dem Gebirge.

In der bibliſchen Bilderſprache ſind eine Reihe von Gleichniſſen von den Schafen genommen. Seine gutmütige Geduld, die ſich ruhig zur Schlachtbank führen läßt, (Jer 11, 19; Jeſ 53, 7) und ſeine Hilfloſigkeit, wenn die Herde ihren Hirten verloren hat (Nu 27, 17; 1 Kg 22, 17; Ez 34, 5 u. a.), oder wenn es ſich von der Herde weg verirrt hat (Jeſ 53, 6; Pſ 119, 176; Mt 18, 12 f.), waren ſprichwörtlich. Widderhörner bildeten, wenigſtens in der Zeit von 700 v. Chr. ab den Schmuck des Altars, — vorher dürften es Stierhörner geweſen ſein —, vgl. den von Sellin in Taʿanak ausgegrabenen Räucheraltar (Denkſchriften der kaiſ. Akad. d. Wiſſenſch. in Wien, phil.-hiſt. Klaſſe 1904 IV, 76 ff., 100 ff., Tafel XII, XIII), was im übrigen natürlich nicht mit der Schafzucht zuſammenhängt, ſondern vielleicht damit, daß im 8. Jahrhundert die Frühjahrsſonne in

das Zeichen des Widders trat, und damit nach altorientalischer Weltanschauung ein neues Weltzeitalter begann. Auch wenn im Buche Daniel (8, 3ff.) das Persische Reich durch den Widder symbolisiert wird, ist natürlich das Tierkreiszeichen gemeint.

3. Neben dem Schaf steht die Ziege als für manche Landesgegend noch wichtiger. Denn sie kommt in gebirgigen und wasserarmen Gegenden auch da noch fort, wo man schwer Schafe ziehen kann; sie kann an den steilsten Bergabhängen klettern und das spärliche Gras und Buschwerk dort abfressen, wo kein Schaf mehr hinkommt. Ihr Gebiet ist deshalb vor allem die wilde Steppe von Juda (s. o.) und ähnliche Gegenden. Im AT wird sie sehr häufig mit dem Schaf unter den gemeinsamen Namen ṣō'n zusammengefaßt (s. o.), aber eine Reihe von Bezeichnungen, die nur ihr zukommen, zeigt ihre Wichtigkeit in der israelitischen Viehzucht: עֵז Ziege, תַּיִשׁ, עַתּוּד, עָתּוּד, צְפִיר der Ziegenbock (śā'îr wird fast ausschließlich vom Opfertier gebraucht), גְּדִי das Böckchen. In Palästina sind zwei Arten von Ziegen heimisch: die gewöhnliche Ziege ist die capra mambrica, deren charakteristisches Merkmal die ca. 20 cm langen, schlaff herabhängenden Ohren sind. Das Gehörn ist glatt und sichelförmig zurückgekrümmt, das Haar in der Regel glänzend schwarz, lang und dicht. Eine andere Art, ebenfalls schwarz, aber mit kürzeren Ohren kommt in den nördlichen Gegenden des Landes vor. Eine dritte Spielart am Libanon hat größere horizontal stehende Hörner (Tristram, Nat. hist. of the Bible 93). Alle diese Arten sind größer als unsere europäische Hausziege. Gefleckte Exemplare bilden eine Ausnahme (Gen 30, 32 ff.). Etwas mehr als die Hälfte der Ziegen werfen im Dezember und Januar, in der für die jungen Tiere geeignetsten Zeit, denn nach zweimonatlichen Säugen finden sie reichliche Frühjahrsweide, bei der sie groß und kräftig werden. Etwa 20% werfen im Frühjahr, etwa Mitte Februar bis Mitte April, diese haben zwar noch reichlich Muttermilch, aber nachher nicht mehr so viel Gras. Weitere 10% werfen im Sommer, etwa Juni und Juli; sie bleiben schwächlich und klein, da sie weder bei der Mutter hinreichend Milch noch auf den Bergen genügend Gras finden. Dasselbe gilt vom Herbstwurf im Oktober und November, der von den restlichen 10% stammt, welche das erstemal abortierten oder ihre Jungen sofort durch den Tod verloren.

Die Ziegen wurden noch heute meist mit den Schafen zusammen geweidet. Doch halten sich dann die beiden Herden etwas getrennt, die Ziegen lieben es an den Bergabhängen in die Höhe zu klettern und namentlich da, wo Buschwerk ist, dieses zu benagen, während die Schafe bei dem kurzen Grase bleiben. Auch bei Nacht, wenn beide zusammen lagern, und am Brunnen bei der Tränke sondern sich instinktiv die Ziegen und Schafe voneinander. Die Ziegenböcke, von denen man in alter Zeit je einen auf 10 Ziegen zu halten pflegte (Gen 32, 14), sind die stattlich einherschreitenden Leiter der Herde (Pr 30, 31; Jer 50, 8).

Dies und andre Eigenschaften geben den Dichtern reichlichen Stoff zu Bildern. Den Böcken zu vergleichen sind die Fürsten als Leiter des Volkes (Jes 14, 9; Sach 10, 3), ihr und der Widder gewaltthätiges Wesen, unter dem die Ziegen und Schafe zu leiden haben, wird zum Bild der rücksichtslosen Machthaber im Volk (Ez 34, 19). So werden die Böcke zur Bezeichnung der Bösen, die Schafe zur Bezeichnung der Guten in der Rede Jesus vom jüngsten Gericht (Mt 25, 32 f.). Wenn bei Daniel der Ziegenbock als Symbol von Syrien erscheint (Da 8, 5 ff.; Alexander kommt als Herr von Syrien in Betracht, s. Winckler in Orient. Lit. Zeitung 1904, Sp. 96), so ist natürlich der Bock im Tierkreis des Himmels gemeint und nicht der stößige Herdenbock. Dem glänzendschwarzen Haar der Ziegen, die am Berge lagern, vergleicht der Sänger das Lockenhaar seiner Geliebten (HL 4, 1; 6, 6).

Ziegenfleisch (wie Schaffleisch) war geschätzt, mehr als jetzt, wo Schaffleisch die häufigere Fleischspeise ist. Besonders beliebt war das junge Böckchen (Gen 27, 9; Jud 6, 19; 13, 15; 15, 1; 1 Sam 16, 20 u. a.), das heute in Milch gekocht für besonders zart gilt; den Israeliten war diese Zubereitungsart verboten (Ex 23, 19 u. a.). Man ehrt den Gast mit einem geschlachteten Böckchen (Jud 6, 18 f. u. a.), und man bringt als willkommenes Geschenk ein lebendes Böckchen zum Schlachten (Jud 15, 1). — Ziegenmilch wurde viel getrunken (Pr 27, 27). Die Ziegenhäute fanden und finden vor allem Verwertung zur Herstellung von Schläuchen, in denen man Wasser und Wein, auch Milch aufbewahrte. Die Ziegenhaare wurden von den Frauen gewoben und gaben einen rauhen Stoff, der für das Trauergewand, den Sak, Verwendung fand und vor allem für die Zeltdecken geeignet war, da er beim Regen verfilzte und wasserdicht wurde (Ex 35, 36; Nu 31, 20 u. a., vgl. Art. Zelt).

Der häufigen Verwendung als Schlachttier entspricht die Bedeutung als Opfertier. Das männliche Tier ist als freiwilliges Brandopfer gestattet (Le 1, 10; 22, 19), beide, das männliche und weibliche, als Heilsopfer (Le 3, 12; 17, 3; Nu 7, 17. 88; 15, 11). Vor allem findet die Ziege Verwendung beim Sündopfer. Sie ist das gewöhnliche hierbei vom Gesetz geforderte Tier: beim Sündopfer des Fürsten ein Ziegenbock (Le 4, 23; Nu 7, 16. 87), beim gemeinen Mann eine weibliche Ziege (Le 4, 28; 5, 6; Nu 15, 27), als Sündopfer der ganzen Gemeinde an den Festen: bei Aarons Weihe ein Bock (Nu 9, 15; 10, 16), am Versöhnungstag zwei Böcke (Le 16, 5), an den Neumonden, am Passah, am Fest der Erstlinge, an Neujahr, an Laubhütten immer ein Ziegenbock (Nu 28, 15. 22. 30; 29, 5. 16 u. a.). Es ist schon oben bemerkt worden, daß die Ziege als Opfertier stets als שְׂעִיר, als die „Haarige" bezeichnet wird. Das ist nicht zufällig, eben als das „haarige" Tier hat es besonderen religiösen Charakter. Das Motiv der „Haarigen" gehört im altorientalischen Mythus zum Süden und zur Unterwelt, behaart ist die Gottheit der Unterwelt und die „Haarigen" sind die schlimmen Dämonen der öden Wüste, zu denen der Versöhnungsbock am Sühnefest geschickt wird. Dazu ist schwarz die Farbe des Saturn — Nergal. Daher die Böcke = die Bösen, der Hölle Verfallenen. Doch kann hier diesen mythologischen Zusammenhängen nicht weiter nachgegangen werden.

4. Rindviehzucht ist nicht Sache der Nomaden der Steppe, sondern des ansässigen Bauern. Das Rind verlangt, wenn die Zucht im großen betrieben werden soll, gute Weideplätze mit genügendem Wasser. Solche bieten in Palästina die größeren und kleineren in das Bergland eingestreuten Ebenen, die Küstenebene, die Ebene Jezreel, das Jordanthal und die große Hauranebene. Daß letztere, das alte Basan, schon in alter Zeit als Heimat stattlichen Viehs gerühmt wird, ist schon oben erwähnt. Als Nutztier, das der Bauer in einzelnen Exemplaren hält, ist es natürlich über das ganze Land verbreitet. Daß im Altertume mehr Rindvieh gehalten wurde als heute in Palästina, ergiebt sich aus den Nachrichten des AT.

Das Hebräische hat zahlreiche Bezeichnungen für das Rindvieh: בָּקָר ist die allgemeine kollektive Benennung, das einzelne Stück ohne Rücksicht auf das Alter (Ex 22, 29; Le 22, 27) ist שׁוֹר, ein Wort, das meist nur vom männlichen Vieh gebraucht wird; אֶלֶף bezeichnet das Rind als zahmes Haustier (Hommel, Säugetiere 224); פָּר ist der junge ausgewachsene Stier (auch noch der siebenjährige, Jud 6, 25), wie er namentlich zum Opfer geeignet ist; das Femininum davon פָּרָה, ist die gewöhnliche Benennung der Kuh; עֵגֶל fem. עֶגְלָה ist das Kalb, beziehungsweise das junge Tier, z. B. das dreijährige; endlich dichterisch אַבִּיר der Starke, für den ausgewachsenen Stier.

Die Rindviehrasse des heutigen Palästina ist im Süden der Ebene Jezreel klein, unansehnlich und struppig, meist schwarz oder braun. In Galiläa sind die Tiere größer und heller gefärbt; diese oft recht stattlichen Tiere werden als armenische bezeichnet. Die indischen Büffel mit langen Hörnern (bos bubalis), von denen man im Jordanthal eine Art trifft, sind erst in verhältnismäßig später, nachbiblischer Zeit dorthin gekommen. Dagegen wird von den Naturforschern die gewöhnliche Rindviehrasse als uralt in Palästina bezeichnet (Lortet, La Syrie d'aujourd'hui 153).

Für den Bauern war das Rind das unentbehrliche Arbeitstier zum Pflügen und Dreschen (s. A. Ackerbau Bd I S. 136, 6). Auch als Zugtier wurde es benützt (Nu 7, 3. 7 f.; 1 Sa 6, 7; 2 Sa 6, 3. 6). Im großen wurde es gezüchtet um der Milch willen, und vor allem als Schlachttier. Daß beim Bauern das Schlachten eines Rindes etwas höchst Seltenes war, liegt in der Natur der Sache; das Tier war für ihm zu kostbar, auch zu groß für seinen Haushalt. Aber sonst galt es als etwas besonders Feines, wenn ein gemästetes Kalb oder Rind geschlachtet wurde (Jes. 22, 12), als große Ehrung eines Gastes (Gen 18, 7; 1 Sa 28, 24; vgl. noch Lc 15, 30), als tadelnswerte Üppigkeit der Vornehmen und Reichen (Am 6, 4). An der königlichen Tafel durften gemästete Rinder und junge Weideochsen nicht fehlen; Salomos Tisch erforderte nach 1 Kg 5, 3 täglich 10 Mastochsen und 20 Weideochsen, Nehemia als Statthalter braucht täglich einen Ochsen (Neh 5, 18). — Dementsprechend ist der Ochse auch das vornehmste unter den Opfertieren. Das Kalb ist vom 8. Tag nach der Geburt an opferbar (Ex 22, 29; Le 22, 27). Und zwar werden sie zu allen Opferarten, ausgenommen das Schuldopfer, genommen. Als größtes und bestes Opfertier wird der Stier beim Sündopfer des Hohenpriesters und des Volks (Le 4, 3. 14; 16, 3. 6. 11), beim Sündopfer der Priester- und Levitenweihe (Ex 29, 1. 14. 36; Le 8, 2. 14 u. a.), beim Sündopfer der Altarweihe (Ex 43, 19) u. dgl. geschlachtet; für das Brandopfer sind gleichfalls nur männliche Tiere gestattet (Le 1, 3), sieben Farren ist

das regelmäßige Festtagsbrandopfer (Nu 23, 1 ff., 14. 29), und ganze Hekatomben fallen im Tempeldienst bei besonderen Gelegenheiten (1 Kg 8, 63; 2 Chr 5, 6; 7, 5; 29, 32 f. u. a.). Zum Heilsopfer sind Tiere beiderlei Geschlechts brauchbar (Le 3, 1; 17, 3). Die Asche einer roten Kuh dient zur Reinigung bei Verunreinigung durch einen Leichnam (Nu 19, 2).

Gewöhnlich blieben die Rinderherden das ganze Jahr über auf der freien Weide (Nu 22, 4; 1 Kg 5, 3; Jes 7, 25). Dieses Weidevieh verwildert auf diese Weise manchmal und wird dem Wanderer gefährlich (Ps 22, 13); das Gesetz stellt ausdrücklich fest, in welchem Fall die Tötung eines Dritten durch ein Rind den Eigentümer zur Last fällt (Ex 21, 28 ff.). Von diesem Weidevieh wird unterschieden das Mastvieh, das man im Stall hält, abgesehen von der Zeit der Frühjahrsweide (2 Chr 32, 28; 1 Kg 5, 3 u. a.). Neben dem Gras, das im Herbst nicht mehr ausreichte, gab man Häcksel, d. h. das beim Dreschen in kleine Stücke zerrissene Stroh zu fressen (Jes 11, 7; 30, 24; 65, 25).

5. Um die Verhältnisse der Leute, die im AT als **Hirten** (רֹעִים) bezeichnet werden, zu verstehen, muß man sich vergegenwärtigen, daß im Kulturland, abgesehen vom Bauern, der seine paar Stücke Groß- und Kleinvieh hält und ihre Zucht nur als Nebenberuf betreibt, die Rindviehzucht stets die Formen des Großbetriebs annehmen muß. Beim Beduinen der Steppe, wo die Weideplätze und Quellen Stammeseigentum sind, und es keinen Privatbesitz an Land giebt, kann auch der Arme seine wenigen Tiere mit der Herde des Geschlechts weiden lassen. Im Kulturland sind die Weideplätze nicht frei, so daß jeder sein Vieh grasen lassen könnte, wo er will. Hier setzt der Besitz einer Herde einen entsprechenden Grundbesitz voraus, deshalb sind nicht die kleinen, sondern die großen Leute Hirten d. h. Herdenbesitzer im AT, vorab die Könige, der Adel, reiche Bürger der Stadt wie Nabal. Diese Herdenbesitzer üben den Beruf des Hirten, die eigentliche Aufsicht über die Herde ꝛc. nicht selbst aus, höchstens daß sie ab und zu nach der Herde sahen, ihre Weiber und Kinder etwa mit den Hirten schickten und das Fest der Schafschur mitfeierten. Sonst hatten sie ihre angestellten Hirten, in der Regel gemietete freie Knechte (wenigstens setzt das Gesetz solche voraus), seltener Sklaven. Schon im alten babylonischen Recht ist die Stellung des Hirten zum Herdenbesitzer genau geregelt (Cod. Hammurabi § 261—265, 57 f.). Daß die gleichen Rechtsgewohnheiten auch in Palästina bestanden, sieht man noch aus dem Bundesbuch: auch hier ist der Hirte, der sein Vieh auf fremden Feldern weiden läßt, haftbar für den Schaden (Ex 22, 4; der Hirte erscheint hier zugleich als Viehbesitzer, vgl. Cod. Hamm. § 57. 58); was von der Herde gestohlen wird, muß der Hirte ersetzen, kommt sonst etwas abhanden oder wird beschädigt, so wird er frei, wenn er seine Unschuld beschwören kann; wenn wilde Tiere ein Stück zerreißen, muß er den Beweis dafür beibringen, um frei zu werden (Ex 22, 9—12; vgl. Am 3, 12; Gen 31, 38 f.; 1 Sa 25, 7; Cod. Hamm. § 261. 266). Aus Gen 31, 38 scheint auch zu folgen, daß der Hirte für richtigen Nachwuchs verantwortlich war, wie im babylonischen Recht (Cod. Hamm. § 264 f.).

Bei alledem war das Leben und der Beruf der Hirten recht mühsam. „Des Tages verging ich vor Hitze und des Nachts vor Frost; kein Schlaf kam in meine Augen" (Gen 31, 40). Es galt die Tiere beisammenzuhalten, das verlorene und verirrte zu suchen, das kranke zu pflegen, das verwundete zu verbinden, das ermüdete Lamm zu tragen (Gen 31, 38 ff.; Ez 34, 3—16; Jes 40, 11). Aus den Cisternen mußte der Hirt um die Mittagszeit Wasser für die Tiere in die Tränkrinne schöpfen (Gen 24, 20; 29, 2 ff.) und Zank und Streit mit anderen Hirten war dabei nicht selten (Gen 21, 25; 26, 19 ff.; Ex 2, 16 f.). Mit wilden Tieren gab es zu kämpfen (1 Sa 17, 34 ff., vgl. Jer 49, 19), und stets war ein wachsames Auge auf die Herde zu haben. Am Abend wurden die Herden in Hürden, Pferche getrieben (קְצִירָה Mi 2, 12, דִּרְכָה Nu 32. 16. 24. 36; 1 Nu 24, 4; Jer 49, 3; Ze 2, 6, מִכְלָא Hab 3, 17; Ps 50, 9; 78, 70, מִשְׁפְּתַיִם Jud 5, 16; Gen 49, 14), die aus rohen Steinmauern errichtet waren und gegen die wilden Tiere Schutz boten. Die reicheren Herdenbesitzer errichteten in der Hürde „Herdentürme" (Gen 35, 21; 2 Kg 17, 9; 18, 8; Mi 4, 8; 2 Chr 26, 10). Machtlos freilich waren die Hirten gegen die Streifscharen räuberischer Nomaden (Hi 1, 14. 17). Beim Aus- oder Eingehen in die Hürden wurden die Herden gezählt, das Kleinvieh ließ der Hirt dabei unter seinem Hirtenstab durchgehen (Le 27, 32; Jer 33, 13; Ex 20, 37). Der Hirte selbst schlief unter freien Himmel oder unter einem leichten Hirtenzelt (Jes 38, 12).

Die Ausrüstung des Hirten war eine sehr einfache: eine kleine Hirtentasche, in der er seinen spärlichen Proviant u. a. trug (1 Sa 17, 40), wohl wie heute einfach die enthaarte Haut eines Schaf- oder Ziegenlammes; der Schäferstab (Mi 7, 14), heute ganz

derselbe wie die auch sonst gebrauchten Stöcke mit einem Haken statt des Griffs, zugleich seine Hauptwaffe; und eine Schleuder (1 Sa 17, 40, vgl. Bd XI S. 115, 30), die unentbehrliche Hirtenflöte nicht zu vergessen (Ri 5, 16). Hirtenhunde halfen ihm bei der Hut (Hi 30, 1). Was der Hirte an Lohn bekam, erfahren wir nicht. Der Cod. Hammurabi (§ 261) bestimmt ihm 8 Gur Korn im Jahr (natürlich außer der Nahrung), d. h. ebensoviel wie einem Säemann (§ 257), mehr als einem Ochsentreiber, der nur 6 Gur bekommt (§ 258), und das Doppelte des Mietspreises, der für einen Ochsen gezahlt wird (§ 242). Zach 11, 13 spricht von einer Bezahlung in Geld, aus Gen 30, 28 ff. darf man vielleicht schließen, daß sie manchmal einen Teil der Lämmer der Herde bekamen.

**Benzinger.**

**Vienne, Konzilien daselbst.** — Litteratur zur Synode von 1311. Eine Anzahl auf sie bezügl. päpstl. Erlasse bei Mansi XXV, S. 367 ff.; Bruchstücke der Akten hrsgeg. von Ehrle im ALKG IV, 1888, S. 361; Regestum Clementis V. ed. cur. m. O. s. Bened., Rom 1884—1888, 10 Bde; Schottmüller, Der Untergang des Templerordens, Berlin 1887, 2 Bde; Finke, Papsttum und Untergang des Templerordens, Münster, 1907; Berichte über die Synode bei Baluzius Vitae pap. Aven. I; Hefele CG. VI², 1890, S. 515 ff.; Knöpfler im KKL XII², 1901, S. 938 ff.; M. Heber, Gutachten und Reformvorschläge für das Vienner Generalkonzil 1311—1312, Leipz. Dissert. 1896.

Vienne ist neben Lyon der älteste Sitz des Christentums in Gallien. Zu den Märtyrern von 177 gehörte der dortige Diakon Sanctus (Eus. H. e. V, 1, 17); gemeinsam mit den Gläubigen in Lyon berichteten die Christen in Vienne über diese Verfolgung (Eus. H. e. V, 1, 3). Bischofssitz war Vienne damals, noch nicht. Der erste Bischof, dessen Zeit nachweislich ist, war Verus, der als Teilnehmer der Synode von Arles bekannt ist (Brief an Silvester v. Rom, CSEL 26, S. 206). Seit 445 war Vienne kirchliche Metropole (s. Bd II S. 58, 11). Seitdem fand eine Reihe von Konzilien in Vienne statt, von denen aber die meisten ohne Bedeutung für die allgemeinen Verhältnisse gewesen sind oder doch keinen tieferen Einfluß auf die Entwickelung derselben gehabt haben. Das erste soll um das Jahr 474 gehalten worden sein und es sollen auf ihm die von B. Mamertus von Vienne eingeführten Rogationen sanktioniert worden sein. Aber die angebliche Synode scheint niemals stattgefunden zu haben. Nicht nur weiß Ado von Vienne in seinem Chronikon nicht von ihr, sondern die Berichte des Sidonius Apollinaris ep. V, 14 S. 87 und VII, 1 S. 103 f. und des Alc. Avitus, Hom. in rogat. S. 108 ff. schließen die Annahme aus. Ein anderes Konzil (im Jahre 870) bestätigte die einem Kloster verliehenen Rechte, Mansi XVI S. 562, während das dritte, welches im Jahre 892 unter dem Vorsitze der Legaten des Papstes Formosus gehalten wurde, die Weltlichen mit dem Banne belegte, welche Kirchengüter trotz erhaltener Abmahnung zurückbehalten, Kleriker verstümmeln oder töten, Kirchen ohne Zustimmung der Bischöfe vergeben, den Besitz kranker oder verstorbener Bischöfe verletzen würden, XVIII, S. 121 f. Im Jahre 907 veranstaltete der Erzbischof Alexander von Vienne ein Konzil daselbst, welches einen zwischen den beiden Äbten Aribert und Barnard über Klostereinkünfte obwaltenden Streit beilegte, XVIII, S. 259. Unter Nikolaus II. fand im Jahre 1060 eine von seinem Legaten Stefan geleitete Synode statt, welche Beschlüsse gegen Simonie, Priesterehe ꝛc. faßte, XIX, S. 925. Wichtiger war das Konzil, welches der Erzbischof Guido, der spätere Papst Kalixt II., im Jahre 1112 abhielt. Im Gegensatz zu der augenblicklichen Nachgiebigkeit des Papstes Paschalis II. erklärten die französischen Bischöfe sich hier sehr entschieden: jede Investitur durch Laien sei Häresie, das Zugeständnis des Papstes von 1111 sei abgenötigt und deshalb nichtig, Heinrich V. sei wegen der gegen den Papst gebrauchten Gewalt mit Bann und Anathema belegt, Mansi XXI, S. 73 ff. Die Geschichtlichkeit der Synode, welche Papst Gelasius II. kurz vor seinem Tode im Januar 1119 in Vienne gehalten haben soll, ist bestritten, XXI, S. 317. Von einem anderen Konzile, welches der Erzbischof Petrus von Vienne an seinem Sitze auf Veranlassung des Papstes Kalixt II. im Jahre 1124 hielt, wissen wir nur, daß es die Wahrung der Besitzungen der römischen Kirche bezweckte, die bei Strafe der Exkommunikation nicht angetastet werden sollten. Bezeugt ist die Synode nur durch Ekkeh. Chr. z. 1119, Scr. VI, S. 254; dagegen findet sich anderwärts die Nachricht, daß Gelasius eine Synode zu halten beabsichtigte, als er vom Tod überrascht wurde (Ann. Patherbr., S. 136). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß aus dieser Absicht die Synode geworden ist. Im Jahre 1141 fand wieder ein Konzil zu Vienne statt, XXI, S. 571; es beschäftigte sich mit der Wahl eines neuen Bischofs für Valence. Im Streite Friedrichs I. mit Alexander III. hielt Rainald von Köln im Sommer 1164 in Vienne eine Synode des burgundischen Episkopats, um ihn für die

Anerkennung des kaiserlichen Gegenpapstes Paschalis III. zu gewinnen. Aber ohne jeden Erfolg (Watterich, Rom. pontif. Vit. II, S. 538 f.). Am 14. Januar 1200 veranstaltete der Kardinallegat Petrus ein Konzil zu Vienne, um über Philipp August von Frankreich den Bann zu verkündigen, den Papst Innocenz III. über den König verhängt hatte, weil er seine Gemahlin Ingeburg verstoßen und eine neue Ehe mit Agnes von Meran eingegangen hatte, XXII, S. 707. Von einer Vienner Provinz.-Synode im Jahre 1289 ist nur die Thatsache der Abhaltung bekannt (Mansi XXIV, S. 1063).

Eigentliche Wichtigkeit und Bedeutung hat demnach nur das Konzil zu Vienne, welches im Jahre 1311 unter Clemens V. gehalten worden ist. Es gilt als das 15. ökumenische Konzil. Die an die Fürsten und Prälaten gerichtete Berufungsbulle Regnans in coelio, Reg. 3626 ff., ist vom 12. August 1308 datiert; von den letzteren waren nur die Erzbischöfe und aus jeder Kirchenprovinz 2—3 Bischöfe geladen. Die Synode sollte nach Verlauf von zwei Jahren am 1. Oktober 1310 eröffnet werden. Doch wurde die Eröffnung durch eine neue, am 4. April 1310 erlassene Bulle bis zum 1. Oktober 1311 verschoben; der Grund lag in den Verhandlungen mit König Philipp, die sich teils auf die von diesem geforderte Aufhebung des Tempelherrenordens, teils auf die von ihm verlangte Einleitung eines Verdammungsprozesses gegen Bonifatius VIII. bezogen. Philipp ließ endlich die letztere Forderung fallen und stellte die auf Bonifatius sich beziehende Angelegenheit der Entscheidung des Papstes und des allgemeinen Konzils anheim. Als die Hauptpunkte, auf welche sich die Thätigkeit des Konzils erstrecken sollte, waren in der Berufungsbulle bezeichnet: 1. das Urteil über den schwerer Verbrechen angeklagten Tempelherrenorden; 2. die dem gelobten Lande zu leistende Hilfe, 3. die Reform der Kirchendisziplin. Zugleich hatte Papst Clemens die zum Konzile kommenden Bischöfe und Prälaten aufgefordert, ihre Ansichten über die einer Reform bedürftigen Punkte niedergeschrieben mitzubringen. Von den Gutachten, die auf diese Weise zur Vorlage kamen, ist der Traktat des Wilhelm Durandus, Bischofs von Mende (gest. 1331), de modo celebrandi generalis concilii (s. Tractatus illustrium Jurisconsultorum, T. XIII, Pars 1, Venet. 1584, Bl. 159 ff.) erhalten und wegen seiner freimütigen Äußerungen merkwürdig. Clemens begab sich im September 1311 von Avignon nach Vienne und eröffnete das Konzil am 16. Oktober in der Metropolitankirche der Stadt mit einer Rede, in der er den Zweck des Konzils nochmals aussprach. Die Zahl der versammelten Bischöfe wird verschieden angegeben; wahrscheinlich richtig ist die von Wilhelm von Nangis angegebene Zahl von 114 Bischöfen, außer den Äbten und Prokuratoren (Bouquet, Recueil XX, S. 604), während die Zahl 300 schon angesichts der Einladungen viel zu hoch ist. Nach der Eröffnung wurde in einer Reihe von Konferenzen, die sich bis in den Monat März 1312 ausdehnten, die den Orden der Tempelherren betreffende Prozeßsache verhandelt, s. hierüber Bd XIX S. 508, 59. Nachdem Clemens in einem geheimen Konsistorium am 22. März 1312 die Aufhebung des Ordens per provisionis potius quam condemnationis viam ausgesprochen hatte, wiederholte er diese Erklärung in der zweiten Sitzung des Konzils am 3. April 1312 in Gegenwart des Königs Philipp, seiner drei Söhne und des Prinzen Carl von Valois. Wahrscheinlich in derselben Sitzung erklärte Clemens seinen Vorgänger Bonifatius VIII. für einen legitimen Papst und für frei von den gegen ihn laut gewordenen Anschuldigungen. Die dritte Sitzung, welche am 6. Mai 1312 stattfand, beschloß das Konzil mit einer feierlichen Publikation des Aufhebungsdekretes des Tempelherrenordens, auch gestand der Papst wahrscheinlich in dieser Sitzung den Königen von Frankreich, England und Navarra den Zehnten, zum Zwecke eines neuen Kreuzzugs, auf sechs Jahre zu. Daß auf der Synode eingehend über die kirchlichen Beschwerden und über die Reform der Sitten verhandelt wurde, haben die von Ehrle veröffentlichten Bruchstücke gezeigt. Die Frucht dieser Arbeiten sind die auf dem Konzile erlassenen bezw. vorbereiteten Dekrete, welche in die sog. Clementinen aufgenommen und von Johann XXII. publiziert worden sind. Doch läßt sich nicht feststellen, ob alle Dekrete, die in den Clementinen als concilio Viennensi erlassen bezeichnet werden, wirklich dieser Synode angehören, ebenso wenig ob alle ihre Dekrete in die Clementinen Aufnahme gefunden haben. Sicher gehört dazu die Konstitution Exivi de paradiso, die den Armutsstreit im Franziskanerorden heben sollte, Reg.-Nr. 8873, s. Bern. Guid. bei Baluz. I, S. 7 ff.

Endlich ist noch im Jahre 1557 ein Konzil zu Vienne gehalten worden. Es erließ mehrere auf die Kirchendisziplin sich beziehende Bestimmungen, sprach sich über die Belehrung des Volkes durch die Predigt aus, verbot die Zulassung fremder Prediger, um dem Eindringen der Ketzereien zu wehren, forderte die Anzeige von Ketzern, untersagte

Spiele, Tänze und andere unzuläſſige Vergnügungen an Feſttagen, ferner den Umgang mit verdächtigen Perſonen, gab Beſtimmungen über die Tonſur und Kleidertracht, verbot Mönchen und Nonnen die Klöſter zu verlaſſen u. ſ. w., ſ. Thesaurus novus Anecdotorum T. IV. studio et opera Edmundi Martene, Paris 1717, S. 446 f.

(Neudecker †) **Hauck.**

**Vierfürſt,** Tetrarch. — Litteratur: Stephanus' Thesaurus und die Lexica, beſonders die alten von Harpokration, Photios, Suidas; Etymologicum magnum; Corpus glossariorum latinorum ed. Loewe u. Goetz VII, 2, 346; Nieſe, Galatien und ſeine Tetrarchen, Rh. Muſ. 38, 1883, 583—600; Zwintſcher, De Galatarum tetrarchis, 1892; Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes[3] I, 423 f.; II, 197; III, 77 f.; O. Holtzmann, NTliche Zeitgeſch.[2] 51. 89. 111. 122.

Die beſtbezeugte Form iſt τετράρχης neben vereinzeltem τετραδάρχης; die im NT von Tiſchendorf, W-H, Weiß, Neſtle u. a., nach einigen ägyptiſchen Textzeugen aufgenommene Schreibung τετραάρχης, die Winer-Schmiedel § 5, 24b und Blaß 5, 1 als unzuſammengezogene Form erklären, unterliegt dem Verdacht, nach koptiſcher Analogie gedehnt zu ſein.

Tetrarch bezeichnet in der militäriſchen Sprache den Anführer einer Reiterſchwadron von 4 Zügen (λόχοι) oder 64 Mann; 2 Tetrarchien bilden eine Taxis (Taktiker; Suidas).

In der Verwaltungsſprache iſt Tetrarchie der ſelbſtſtändige Bezirk oder Kreis, Tetrarch deſſen Vorſteher bezw. Fürſt. Der Name entſpricht zunächſt der Einteilung der Landſchaften in Viertel, die altgriechiſcher Brauch zu ſein ſcheint (vgl. die 4 Phylen Atticas in der Zeit vor Kleiſthenes); ſie iſt beſonders für Theſſalien bezeugt (Eurip. Alc. 1154; Ariſtoteles und Theopomp bei Harpokration; Demoſthenes Phil. III, 26; Strabo IX, 5, 3). [Ähnlich bei den Burgundern, vgl. Sidon. ep. V, 7.] Auch bei den kleinaſiatiſchen Kelten (Galatern) iſt von einer Teilung der 3 Stämme in je 4 Gaue mit je einem Tetrarchen an der Spitze die Rede: die 12 ſchmolzen dann nach dem mithradatiſchen Kriege auf 3 zuſammen, ſpäter auf 2, bis zuletzt Dejotarus allein die Geſamtherrſchaft an ſich brachte (Strabo XII, 5, 1; Plinius h. n. V, 146, vgl. Bd X, 555). Der Titel Tetrarch blieb; er konnte bleiben, weil der Begriff Vierfürſt (qui quartam partem regni tenet) längſt nicht mehr mitklang: es hieß nur noch Teilfürſt, Kleinfürſt, Tributärfürſt (subregulo, τετράρχαι οἱ βασιλεῖς, Heſych).

So wird es von der römiſchen Verwaltung für die vielen Kleinfürſten Syriens gebraucht, die oft auf einer Stufe mit den Städten rangieren. Plinius V, 74—82 nennt eine ganze Anzahl ſolcher Tetrarchien; vgl. die kanaanäiſchen Stadtkönige Gen 14, 2, die unter ägyptiſcher Herrſchaft nur Fürſten (amelu) heißen (Tell Amarna-Briefe), während ihnen die Aſſyrer den Königstitel zugeſtehen (KAT[3] I, 170. 193). Nur die hervorragendſten werden von den Römern offiziell als rex βασιλεύς anerkannt, während alle ſich ſelbſt von ihren Unterthanen gern ſo nennen laſſen.

Das beſte Beiſpiel bieten die Herodäer: ſchon 41 erhielten Herodes und ſein Bruder Phaſaël von Antonius dieſen Fürſtentitel Tetrarch (Joſephus, arch. XIV, 326 = b. j. I, 244); während Herodes 40 zu Rom den Königstitel empfing (382 = 282), wurde 20 ſein jüngerer Bruder Pheroras zum Tetrarch von Peräa ernannt (XV, 362 = 483); vgl. Bd VII, 760 ff. Nach Herodes' Tod 4 v. Chr. wurde ſein Land unter ſeine Söhne verteilt: Archelaos erhielt den Vorrang, aber nur den ſchon von den Hasmonäern geführten Titel Ethnarch; der Königstitel winkte ihm bei guter Führung (vgl. Bd V, 559); ſeine Brüder Antipas (Bd I, 596) und Philippus (Bd XV, 337) wurden Tetrarchen (XVII, 317 = II, 93). Dagegen erhielt Agrippa I von Caligula 37 mit den Tetrarchien des Philippus und Lyſanias ſofort den Königstitel (XVIII, 237 = II, 181; AG 12, 1); ſein Sohn Agrippa II war bereits König von Chalkis (ſeit 52), als er jene beiden Tetrarchien dazu erhielt (XX, 138 = II, 247; AG 25, 13. 24; 26. 13. 26. 30). Im Volke wurden dieſe Feinheiten der Titulatur nicht beachtet; das zeigt das NT: Mt 2, 22 läßt Archelaos βασιλεύειν an ſeines Vaters ſtatt; Mc 6, 14 ff. und Mt 14, 9 nennen Herodes Antipas βασιλεύς, ebenſo Pt-Ev. 1, 2; nur der Hiſtoriograph Lukas hat die exakte Titulatur: 3, 1. 19; 9, 7; AG 13, 1. Hierdurch iſt Mt 14, 1 beeinflußt (ob Autor oder Kopiſt, ſteht dahin). Die u. a. von Krenkel vertretene Behauptung, Lukas habe, die abgeſchliffene Bedeutung des τετραρχεῖν verkennend, den Lyſanias von Abilene aus Joſephus hervorgeſucht, um die Vierzahl vollzumachen, bürdet einem wohlunterrichteten Autor moderne Unkenntnis auf; außerdem iſt der Lyſanias des Lukas inſchriftlich nachgewieſen, ſ. Bd I, 100. Der Irrtum beginnt erſt bei Euſebius, der Lyſanias zum 4. Sohn des Herodes macht (chron. ad a. Abr. 2020 g).

Der Titel Tetrarch verliert ſich ſpäter, während Ethnarch (vielleicht nach ägyptiſchem Vorbild, ſ. Bd V, 558) auf den Vorſitzenden des Obergerichts, überging (auch patriarcha, Rabban genannt). **von Dobſchütz.**

**Vigilantius**, aquitaniſcher Presbyter um 400. — Quellen: Hieronymus ep. 53 und 58 ad Paulinum, ep. 61 ad Vigilantium, ep. 109 ad Riparium, apologia adv. libros Rufini l. III c. 19, contra Vigilantium l. unus, comm. in Isaiam l. XVIII, c. 65. Paulinus Nolan. ep. 5 ad Severum. Gennadius de vir. inlust. c. 36 und de dogmat. eccl. c. 40 (73). Isidorus Hisp. de haer. c. 63 und ſeine Ausſchreiber (Oehler, Corpus haereseolog. I, S. 308 f. 319. 331). — Litteratur: Tillemont, Mémoires XII, 191—196, 266—269, 287—289; Walch, Hiſtorie der Ketzereien III, 673—704 (1766); Lindner, De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae IV° et V° saeculo antesignanis 1839; Gilly, Vigilantius and his times 1844 (ſehr eingehend, aber der Verf. leidet an Ueberſichtigkeit); W. Schmidt, Vig., ſein Verhältnis z. hl. Hieronymus 1860 (konfeſſionell befangen, wie Lindner); O. Zöckler, Hieronymus 1865, 303—310, 419 f.; Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults, 1904, S. 327—29.

Wie wir aus der Streitſchrift des Hieronymus gegen V. erſehen, hatte dieſer galliſche Geiſtliche „Bücher" veröffentlicht (c. 3 MSL 23, 341; c. 6 iſt bloß von commentariolus tuus die Rede, doch könnte ſich das auf eine frühere Schrift beziehen, wenn nicht auch c. 3 libello tuo mit de libellis illius c. 10 wechſelte), deren „Blasphemien" den Hieronymus aufs äußerſte empörten. Hieronymus hat ſeine Gegenſchrift in einer Nacht diktiert, weil der Bote, der ſie in das Abendland mitnehmen ſollte, ſeine Abreiſe unerwartet beſchleunigte. Er nennt ſie ſelber dictatiuncula mea (c. 3, dort auch zu beachten der Gegenſatz: una lucubratiuncula — vgl. c. 17 — illius naeniis respondebo). Immerhin finden ſich bei ihm in dem Wuſt pöbelhafter Schimpfworte und billiger Witze, wie die Verwandlung des Namens V. in Dormitantius, ſo viele ſachliche Einwände und ſelbſt wörtliche Mitteilungen aus dem Werk des Gegners, daß wir deſſen Anſchauungen einigermaßen erkennen können.

V. hatte gegen den herrſchenden Märtyrer- (Heiligen-)Kultus ſeine warnende Stimme erhoben. Die Verehrung der Märtyrergräber, die Anbetung ihrer Reliquien, der Bau beſonderer Märtyrerkirchen und der Zudrang zu dieſen, die Sitte, die Märtyrer durch Kerzenſpenden zu ehren, Vigilien an ihren Gräbern abzuhalten und dabei das Halleluja wie in der Oſternacht zu ſingen, das alles erſcheint ihm als Konzeſſion an das Heidentum. Nicht bloß übermäßige Ehre, geradezu Adoration erweiſt man einem Häuflein Aſche, pulviseulum nescio quod, in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant. Da ſei unter dem Vorwand der Religion ein geradezu heidniſcher Brauch in den Kirchen eingeführt, gleichwie bei dem Anzünden rieſiger Kerzen am hellen Tag; und man merkt nicht einmal den Unſinn, ſelige Märtyrer mit armſeligen Wachslichtern beleuchten zu wollen, die doch „das Lamm" dort auf dem Thron mit allem Glanz ſeiner Herrlichkeit beſtrahlt (c. 4)! V. will nicht genau entſcheiden, wo ſich vorläufig die Seelen der Apoſtel und Märtyrer aufhalten, ob in Abrahams Schoß, ob am Ort der Erquickung, ob unter dem Altar Gottes; keinenfalls könnten ſie aber von ihren Gräbern aus wirken und zugleich in aller Welt, wo ſie nur wollten, gegenwärtig ſein (c. 6). Er verſpottet die Vorſtellung, die Seelen der Märtyrer liebten ihre Aſche ſo, daß ſie ſie allezeit umflatterten, um jedem Beter, der da herantrete, ſofort Gehör leihen und bei Gott Erhörung verſchaffen zu können (c. 8). Wenn man ſich auf die in den Märtyrerkirchen vollzogenen Wunder berufe, ſo ſei dagegen einzuwenden, daß dieſe einen Nutzen nur für die noch Ungläubigen hätten (c. 10). Von der Vermehrung der Nachtgottesdienſte ſollte ſchon die Gefahr geſchlechtlicher Exzeſſe abhalten (c. 9); das Halleluja ſei dem Paſſahfeſt vorzubehalten, damit nicht die chriſtliche Menge den Unterſchied zwiſchen dem Erlöſer und erlöſten Frommen überſieht (c. 1). Außerdem warnt V. vor einem gedankenloſen Almoſengeben. Er will nicht, daß die Frommen all ihre Habe zu den Mönchen im heiligen Land hin verſchicken, die Armen in der Heimat aber darben laſſen (c. 13); man ſoll auch nicht alles auf einmal fortſchenken, ſondern, gerade um andauernd wohlthun zu können, ſeine Beſitzungen verſtändig verwalten (c. 14). Die Überſchätzung des Einſiedlerlebens iſt ihm unſympathiſch; er fragt: Wenn ſich nun alle einſchlöſſen oder in die Wüſte gingen, wer ſoll dann die Kirchen verſehen? Wer die Weltleute bekehren? Wer die Sünder zur Tugend anhalten? (c. 15). Endlich ſcheint er auch Bedenken gegen die „Faſten der Heiligen" und den Zwang zur geſchlechtlichen Enthaltſamkeit geäußert zu haben (c. 1), doch vermag Hieronymus keine Beweisſtellen aus V. ſelber beizubringen; er behauptet nur, daß die zur Partei des V. gehörigen Biſchöfe (c. 17 „socii illius, immo discipuli vel magistri") bloß Verheiratete zu Diakonen ordinierten, und ſchiebt

dem Verhaßten das gemeine Motiv unter, er wolle durch seine Abmahnungen von der Keuschheit die Fleischeslust der Jugend steigern (c. 2).

Wann Hieronymus seine Streitschrift verfaßt hat, steht außer Zweifel, gegen Ende des Jahres 406. Denn der Mönch Sisinnius, der sie über Ägypten nach Gallien bringen sollte (c. 17), hat nach dem Prolog der commentarii in Zach. MSL 25, 1415 ff. auch dies Stück der Auslegung des Dodekapropheton für den Bischof Exsuperius von Toulouse mitgenommen. Er war im Spätherbst in Bethlehem angekommen und hatte bis zum nächsten Epiphanienfest bleiben wollen, sich dann aber (a. a. O. 1455 und 1497) verpflichtet gefühlt, früher nach Ägypten abzureisen; und in der Einleitung zu Buch 3 des Amos-Kommentars (a. a. O. 1057) teilt Hieronymus mit, daß die Abfassung jener gelehrten Arbeiten in das Jahr 406 fällt. Zu dieser Zeitbestimmung paßt denn auch die lebendige Schilderung der „nunc" vorgenommenen Überführung der Gebeine des seligen Samuel aus Judäa nach Konstantinopel (ctr. Vig. c. 5). Diese translatio ist für den Mai 406 bezeugt durch das Chronicon Pasch. p. 308 ed. Paris.

Hieronymus' Streitschrift hat aber eine längere Vorgeschichte. In c. 3 und 18 heißt es, zwei Presbyter, Riparius und Desiderius, die ihre Parochien durch die Nachbarschaft des V. befleckt glaubten, hätten den Heiligen von Bethlehem zur Abfassung seiner Widerlegung veranlaßt und ihm zu dem Zweck durch Sisinnius die Bücher zugesandt, quos (V.) inter crapulam stertens evomuit. Weiter erfahren wir c. 9, daß Hieronymus in der gleichen Angelegenheit, insbesondere über die Vigilienfeier in Märtyrerkirchen schon einmal einen kurzen Bescheid an Riparius geschickt hat „in altera epistola", und zwar vor etwa 2 Jahren. Dieser, somit im Winter 404/5 abgefaßte, Brief steht unter den Episteln des Hieronymus als Nr. 109. Damals lag dem Hieronymus noch nicht der Text der Bücher des V. vor, sondern nur ein kurzes Referat des Riparius (c. 4); der gallische Freund hatte hauptsächlich an den Thesen über Reliquiendienst, Kerzenspende, Besuch der Märtyrerkirchen und Vigilien Anstoß genommen, von den allgemeineren Einwendungen gegen falsche Möncherei und unverständiges Almosengeben nichts erwähnt. Für die Abfassung von V.s Büchern — oder einem derselben? — ist damit der Sommer 404 als spätester Termin gegeben, und daß der Verfasser als Presbyter in einer südgallischen Diöcese lebte, sagt c. 2 des Briefs 109. Hieronymus begreift nicht, daß der Bischof, unter dem V. steht, solche Wutausbrüche duldet, statt mit diesem Blutschänder nach dem Muster von 1 Ko 5 zu verfahren. Also hatte der tolosanische Presbyter Riparius auch gemeldet, was im liber ctr. Vig. mehrfach bestätigt wird, daß V. mit diesen schlimmen Ideen Beifall fand, gerade bei der gallischen Geistlichkeit.

Außerdem aber verrät ep. 109, 1 und 3, daß der Zorn des Hieronymus auf V. schon älteren Ursprungs ist. „Wiederum" hat Dormitantius seinen stinkigen Mund geöffnet; schon einmal hat Hieronymus dies Scheusal gesehen und ihn in seiner Wut mit Zeugnissen der hl. Schrift wie mit Hippokratischen Ketten fesseln wollen, da ist er davongelaufen und hat zwischen den Fluten der Adria und den kottischen Alpen „in nos declamando clamavit". Hierdurch ist für eine Zeit, die um etliche Jahre hinter 404 zurückliegt, ein Besuch des V. bei Hieronymus erwiesen, desgleichen nach dem plötzlichen Verschwinden des Besuchers aus Bethlehem eine schriftliche Fortsetzung der damals begonnenen Debatten durch V. Während dieses Besuchs hat die Szene gespielt, die ctr. Vig. c. 11 Hieronymus boshaft beschreibt, wie einmal nachts bei einem Erdbeben alle aus dem Schlaf erweckt wurden und V. in seiner Angst sich vor den Augen der anderen splitternackt betend hinwarf. Das Jahr des Besuchs aus der Geschichte der Erdbeben errechnen zu wollen, ist verlorene Mühe; niemand weiß ja, ob es sich dabei um ein großes und allgemeines Erdbeben, wie für 396 eins bezeugt ist, gehandelt hat. Wohl aber steht nunmehr fest, daß der Besuch des V. bei Hieronymus kurz vor Abfassung von ep. 58 (MSL 23, 586) stattgefunden hat. Denn jenen Brief an den Presbyter Paulinus (von Nola) schließt Hieronymus mit der Notiz, er habe den hl. Presbyter Vigilantius aufs freudigste aufgenommen: den Grund seiner heimlichen Abreise könne Hieronymus, ohne jemanden zu verletzen, nicht nennen. Immerhin erwartet er doch, daß V. einen gustus nostrae amicitiae empfangen hat und über seine Erlebnisse Günstiges an Paulinus, seinen Gönner, berichten wird: von Versuchen, seine Wut mit Ketten zu bändigen, kann man nichts ahnen. Offenbar hat sich erst nachträglich die Stimmung des Hieronymus so ungünstig verwandelt, und zwar, wie er gleich deutlich in ep. 109 und in dem früher an V. gerichteten Brief ep. 61 kundgiebt, infolge einer Zuschrift des V., die Hieronymus als Anklage auf origenistische Ketzerei deutete. Noch ehe V. wieder in Gallien angelangt war, d. h. auf der Durchreise durch Italien, hatte er an Hieronymus einen Brief geschrieben oder eine von ihm verfaßte

Abhandlung zur Begutachtung eingesandt, die Hieronymus als Angriff gegen seine Orthodoxie empfand und in ep. 61 mit unglaublicher Grobheit erwiderte. Er bedauert, sich auf den empfehlenden Brief des Paulinus verlassen zu haben, trotzdem er sofort die bäurische Einfältigkeit des V., die sich jetzt als Wahnwitz enthüllt, wahrgenommen habe; er macht sich lustig über den neugebackenen Schriftsteller, der noch weniger zu reden als zu schweigen versteht; ein vom Teufel selbst begangenes Sakrileg ist ihm die von V. an Da 2 vorgenommene Exegese (Christus = der aus dem Berge d. h. vom Teufel losgerissene Stein, denn er hat aus Adam den Leib angenommen, um durch die jungfräuliche Geburt den Menschen wieder vom Teufel zu trennen). Aber Hieron. erinnert auch daran, wie er damals über die Auferstehung und Wirklichkeit des Leibes gepredigt und V. ihm lauten Beifall und die Anerkennung echter Orthodoxie gespendet habe. Eine Andeutung über schon einmal gewährte Verzeihung c. 4 bleibt dunkel. Gerade weil die Frage nach seiner Rechtgläubigkeit trotz seiner vielfachen Beschäftigung mit Origenes zwischen ihn und V. damals persönlich erledigt zu sein schien, ist Hieronymus doppelt empört, wenn nunmehr V. sich ihn allein als Angriffsobjekt erwählt, nachdem er Ägypten und all die Provinzen verlassen hat, in denen viele mit offener Stirn „deine Ketzerei vertreten" (sectam tuam defendunt). Ja, V. hat nach Hieronymus ep. 61, 1 einmal eine Formel unterschrieben, die ketzerischen Inhalt hat, alle Beteuerungen seiner Orthodoxie ändern daran nichts.

Hiermit giebt Hieronymus den Vorwurf des Origenismus einfach zurück; und wenn sein Brief in die Hände Rufins gelangt ist, so begreifen wir, warum sich Hieron. Apol. adv. ll. Ruf. III, 19 (wohl Anfang 402 geschrieben) gegen den Vorwurf verteidigen muß, er habe einst von Befleckung des V. durch häretische Gemeinschaft in Alexandrien gesprochen. Daß Rufinus richtig verstanden hat, giebt ohne es zu merken Hieronymus selber zu, wenn er fortfährt: „In V. habe ich dir die Antwort gegeben. Denn seine Vorwürfe sind genau das, was du nachher als Freund lobst und als Feind mir vorwirfst. Ich weiß wohl, von wem er zur Wut gegen mich aufgehetzt worden ist. In seiner Dummheit hat deine Bosheit gegen mich ein Sprachrohr gefunden". Noch im J. 404 (ep. 109, 3) bringt Hieronymus in seinem Fluchwort: „Möge V. von dem Vernichter Ägyptens unter den Ägyptern schlafend erdrosselt werden", die Ägypter nicht zufällig mit V. in Verbindung: es sind Rufinus und dessen ägyptische Freunde, die nach seiner Überzeugung den V. inspiriert haben. Diese Überzeugung wäre mehr als kindisch, wenn V. von vornherein mit Mißtrauen und Besorgnis dem Origenisten Hieronymus gegenübergetreten und erst im Schrecken über solche „widerwärtigen" Anschauungen nach Aegypten gegangen wäre, „um hier den Origenismus an der Quelle kennen zu lernen." Nein, V. hat den Origenes auf seiner Reise durch Ägypten und Palästina, wenn nicht früher, kennen und schätzen gelernt, er hat ja auch z. B. dessen Hiob-Kommentar selber besessen (Hier. ep. 61, 2), und er hat den Hieronymus gewiß weder in Bethlehem mündlich noch später in seinen Abhandlungen aus Abscheu gegen alles Origenistische angegriffen, sondern er hat als ein Mann von eigenem Urteil und vielleicht auch etwas Eigensinn dem Hieronymus widersprochen und nach der Sitte jener Zeit — wir befinden uns auf der Höhe der origenistischen Streitigkeiten (s. d. Art. Bd XIV S. 489 ff.) — die Irrtümer seines Gegners in Zusammenhang mit dem ebenso großen wie gefährlichen Lehrer Origenes gebracht. Für Hieronymus hätte schon die Thatsache, daß der jüngere Mann ihm zu widersprechen wagte, ausgereicht, um ihm den Makel der Häresie anzuhängen!

Ueber die Persönlichkeit des V. erfahren wir sonst durch Hieronymus nicht viel Brauchbares. Er stammte aus Calagurris im Gebiet der Convenae, einem aquitanischen — von dem spanischen Calahorra wohl zu unterscheidenden — Städtchen zwischen St. Bertrand-de-Comminges und Toulouse, an der Garonne gelegen, in Prov. Aquitan. III (Novempopulana) s. Itiner. Anton. 457, wahrscheinlich das heutige Martres (s. Forbiger, Hdb. der alten Geographie v. Europa II², 115 n. 23 und Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule II, 3. 98). Was Hieronymus über den caupo witzelt, reicht kaum aus, um zu beweisen, daß der Vater des V. Gastwirt war. Das Wahre daran ist: V. ist ein begüterter Mann in einer vornehmlich vom Weinbau lebenden Gegend gewesen, hat also gewiß auch Weinberge besessen. Gennadius versichert, V. habe als Presbyter eine Kirche in der Diöcese Barcelona verwaltet; dann müßte er später — und nach 406 verschwindet seine Gestalt für uns aus der Geschichte — nach Spanien übergesiedelt sein. Hieronymus kennt ihn nur als in der Nachbarschaft von Iberien wohnend; nach ihm hat V. seine Heimat nicht verlassen. Er war bereits Presbyter, als er mit Empfehlungsbriefen von Paulinus Nolanus jene Orientreise machte. Die Bekanntschaft mit Paulinus hat bei dem Aquitanier V. nichts Auffälliges, da Paulinus 4 Jahre lang in

Barcelona geweilt hatte und mit dem Aquitanier Severus innige Beziehungen unterhielt. In einem Brief des Paulinus an Severus, dem ersten aus Nola an ihn gerichteten (um 395?) wird denn auch ein Vigilantius erwähnt (ep. 5, CSEL 29, 1 p. 32). Severus hat ihn mit einem Briefe nach Kampanien geschickt; offenbar ist er 5, 14 ein Landsmann des Severus. Manche (z. B. Rauschen, Jahrbücher d. christl. Kirche unter Theodosius I., S. 464 n. 3) unterscheiden diesen V. von unserm Schriftsteller; es sei nur ein getaufter Sklave. Ich würde aus der Bezeichnung pueri nostri (es war nämlich noch ein catechumenus in seiner Begleitung) und aus pueri tui 5, 1 schon wegen 5, 21 pueri, filii nostri und 5, 14 conservi nostri, pueri tui) nichts mehr als einen spürbaren Altersunterschied zwischen Paulinus und jenem V. herauslesen, selbstverständlich auch, daß er damals noch kein geistliches Amt bekleidet. Und zwischen der Abfassung von ep. 5 des Paulinus und der Ausstattung des V. mit einem Empfehlungsschreiben an Hieronymus könnte ja Zeit genug liegen, in der V. zum Presbyter ordiniert worden wäre, etwa wie Paulinus mit Überspringung der Vorstufen. Es hängt wenig von der Entscheidung ab: vor 370 werden wir das Geburtsjahr des V. ansetzen müssen, wenn er ep. 58, 11 bei Hieronymus „heiliger Presbyter" heißt. — Seine Bildung war gewiß eine gute, vielleicht wie bei Paulinus die speziell theologische minder gründlich, so daß ihm Hieronymus c. Vig. 6 den Gebrauch des apokryphen 4. Esra-Buchs und einer unauffindbaren Salomo-Stelle als kanonischer Autoritäten vorrücken darf. Gennadius nennt ihn homo lingua politus, non sensu scripturarum exercitatus, Hieronymus spottet über seine Unwissenheit, Dummheit und seine bäurische Rede. Selbst wenn Gennadius auch wie wir nur die paar in Hieronymus' Schmähschrift aufgenommenen Sätze des V. gekannt haben sollte, würden wir sein Urteil dem des Fanatikers Hieronymus vorziehen. Einige unvorsichtige Ausdrücke wie die Bezeichnung der Reliquiendiener als idololatrae und cinerarii wird man dem heißblütigen Gascogner zu gute halten; er hat aber nicht persönliche Polemik getrieben und nicht einer Partei zu Liebe, sondern weil er die Religion in Gefahr glaubte, zur Feder gegriffen.

Das ist nun die letzte Frage: was hat V. gewollt und was erreicht? Erreicht jedenfalls sehr wenig. Bei Lebzeiten haben seine Anhänger ihn nicht fallen lassen; auch Hieronymus' heftiger Ruf nach dem Henker hat ihm nicht geschadet. Aber schon Gennadius weiß von V. kaum noch etwas, was er nicht aus Hieronymus geschöpft haben könnte: V. ist unsterblich geworden bloß durch den Grimm, mit dem Hieronymus ihn verfolgt hat. Im Ketzerkatalog (de eccl. dogm. 40, 73) stellt Gennadius die Verehrung der Märtyrerreliquien, den Bau und Besuch der mit Märtyrernamen benannten Kirchen als etwas Christliches fest, was nur Eunomianer und Vigilantianer bestritten; in späteren Ketzerkatalogen verschwindet der Name des V. völlig, und es bleiben bloß die Nyctages (so Isidor, de haer. 63) übrig, die die Vigilien verwerfen: natürlich hat es nie eine Sekte mit dieser einen „Irrlehre" gegeben. Ein Zusammenhang des V. mit Eunomius, der gleichfalls das Wallfahren zu den Apostel- und Märtyrerkirchen bekämpfte, wird von Hieronymus c. Vig. 8 gerade so willkürlich konstruiert wie c. 1 einer mit Jovinian. Eine Lehre von der perfectio hat V. nicht vorgetragen; er hat sich nicht als Dogmatiker, am wenigsten als gnostisierender Dualist bethätigt. Er hat lediglich eine Reihe von Schäden in dem religiösen Leben der Kirche seiner Zeit, namentlich auch in neu eingeführten gottesdienstlichen Übungen wahrgenommen, offen als solche anerkannt und schonungslos angegriffen: bloß in diesem Sinn gehört er unter die „Zeugen der Wahrheit", die sich dem in die christliche Kirche besonders vom 4. Jahrhundert an eindringenden Heidentum zu widersetzen suchten. Wir wissen nicht, inwieweit feindselige Kritik an dem neuen Kirchentum, z. B. von Heiden oder Freidenkern jener Zeit, vielleicht von Manichäern, ihn auf solche Schäden aufmerksam gemacht hat; auch nicht, inwieweit besonders arge Ausschreitungen der neuen Heiligen- und Mönchsverehrung in einer vom Priscillianismus angesteckten Bevölkerung ihn aufregten. Da er zugleich ehrlich und mit einem nüchternen Verstand begabt war, konnte er den Spott über die alle Thorheiten der alten Götzendienerei nachahmende Überfrömmigkeit von heut nicht ungerechtfertigt finden. Das war nach seiner Meinung das hauptsächlichste Hemmnis für den Siegeslauf des Christentums, daß es sich mit soviel Superstition behängte. Er zeigt gesunden sittlichen Sinn in der Bestreitung von Mißbräuchen im Almosengeben, im Mönchswesen, in der übertriebenen Anpreisung der Enthaltsamkeit. Aber er hat weder das Mönchtum, noch das Verdienst, das man sich durch Almosen verschaffen könne, noch den Vorzug der geschlechtlichen Abstinenz als solcher bekämpft, sondern nur dafür sorgen wollen, daß das erstrebte Ideal nicht durch eine gedankenlose Praxis ins Gegenteil umschlage. Für seine Abneigung gegen den Mär-

tyrerkult hat er die Gründe nachträglich gesucht; die These von der Unfähigkeit der Toten für uns Lebende erfolgreich zu intercedieren, macht durchaus den Eindruck einer Hilfskonstruktion. Denn eine klare Vorstellung von dem Zustand der Seelen von Märtyrern nach ihrem Tod hat V. der kirchlich schon damals rezipierten und religiös lebenskräftigen nicht entgegenzusetzen vermocht. Wahrhaft religiös mutet es dagegen an, wenn er befürchtet, daß durch den Märtyrerkult die Größe des Heilands leide, wenn er das Halleluja, die Vigilien — eigentlich inkonsequent — bloß an Ostern duldet und die Kirchen nicht mit den Namen armer Menschen geziert sehen will. In seiner Geringschätzung der Aschenhäuflein klingt etwas wie origenistischer Spiritualismus durch. Aber mit so unglücklichen Einwendungen wie gegen die Berufung auf die Wunder an Märtyrergräbern, sie nützten nur den Ungläubigen, läßt sich der Glaube, der solche Wunder erlebt, nicht aus dem Feld schlagen: nur ein neuer Gott oder ein neuer Heiland konnte den liebebedürftigen Herzen die Märtyrer ersetzen. So ist das Calagurris des V. verfallen, und dicht daneben Lourdes aufgeblüht. V. würdigte die religiösen Bedürfnisse der cinerarii zu wenig und stand selber nicht hoch genug über ihrer Religion, um bei der großen Masse der katholischen Christen auch nur vorübergehende Erfolge erzielen zu können.

**Ad. Jülicher.**

**Vigilien.** — Vgl. Bingham, Origg. XIII, 9, 4; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie I, 131; VII, 170ff.; VIII, 138f; IX, 413; X, 319; Krieg bei Kraus, RE. II S. 951; Zöckler, Askese u. Mönchtum I, S. 168f.; Kellner, Heortologie, Freiburg 1891, S. 55, 73 u. ö.; Bäumer, Gesch. des Breviers, Freib. 1895, S. 19 u. ö.

Vigilien, vigiliae, pernoctationes, *παννυχίδες*, heißen in der römischen Kirche die Vorfeste, ursprünglich die gottesdienstlichen, in Gesängen, Gebeten, Vorlesungen und Prozessionen bestehenden Handlungen, welche am Vorabende eines großen Kirchenfestes vorgenommen wurden; sie sind die festliche Vorbereitung zur Feier des Hauptfestes. Nächtliche gottesdienstliche Zusammenkünfte der Christen werden schon sehr frühzeitig erwähnt (die coetus antelucani, nach Plin. Ep. X, 97; Tertull., De coron. mil. 3; ad uxor. II, 4). Aber es ist unzulässig, anzunehmen, daß sich diese Versammlungen durch die ganze Nacht hindurch erstreckten. Die einzige bei Gottesdienst und unter Fasten durchwachte Nacht im Kultusjahre, deren Ursprung in die christliche Frühzeit hinaufreicht, war die Ostervigilie. Sie galt deshalb als besonders heilig, weil man in ihr der Wiederkunft Christi zum Weltgerichte entgegensah (Lact. Div. Inst. VII, 19; Greg. Naz. Orat. 19 und 42; Greg. Nyss. Or. 5 de Pasch.; Hieron. in Mt. 25 ꝛc.). Etwas später beginnt auch die Pfingstvigilie mit besonderer Auszeichnung gefeiert zu werden, weil sie auf die Erteilung des hl. Geistes durch die Taufe bezogen wurde. Mit der Ostervigilie ward auch die Feier des hl. Abendmahls, mit der Pfingstvigilie die der Taufe verbunden; nur die Gläubigen durften an diesen Vigilien teilnehmen. Im 5. und 6. Jahrhundert wurde die Ostervigilie als die feierlichste Zeit für die Taufe und das Abendmahl angesehen, auch betrachtete man sie als die geeignetste Zeit für die Ordination. Ihr zunächst stand die Pfingst- und die Weihnachtsvigilie, letztere besonders seit Ende des 6. Jahrhunderts zu hohem Ansehen gelangt (vgl. Gregor von Tours, De glor. mart. 87). Nachdem aus den Klöstern namentlich seit dem 10. Jahrhundert ein Offizium der Maria hervorgegangen, welches besonders durch Petrus Damiani, wenn auch nicht ohne Widerspruch, verbreitet wurde, wurden seit dem 12. Jahrhundert auch der Maria Vigilien geweiht (s. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 1, 4. Aufl., Bonn 1846, S. 317f.; II, 2, S. 470).

Seit dem 4. Jahrhundert hatte sich die Feier der Vigilien überaus glänzend gestaltet, aber auch mit manchem Ungeziemenden, ja gelegentlich mit Exzessen verknüpft, so daß weiblichen Personen die Teilnahme an ihnen verboten werden mußte (s. z. B. Conc. Illib. a. 305, can. 35). Mit Nachdruck wurden sie daher hie und da bekämpft, namentlich um das Jahr 400 von Vigilantius von Barcelona, dem Hieronymus als ihr Schutzredner gegenübertrat (s. d. vorigen Art. S. 628, 46). Die auch gelegentlich des Streites zwischen diesen beiden erwähnte Sitte von Vigilienfeiern zu Ehren einzelner Märtyrer scheint schon seit Ende des 4. Jahrhunderts sich zu beträchtlichem Umfang entwickelt zu haben; vgl. einerseits Chrysostomus hom. de martyr. II, 668 D, andererseits Sidonius Apollinaris, Bischof von Clermont um 475, Ep. V, 17 (Erwähnung eines in Lyon zum Gedächtnis des Märtyrers Justus von Vienna gefeierten Vigilienoffiziums). — Im Mittelalter wurden eigentliche Vigiliengottesdienste nur noch in den Klöstern gefeiert; in den Kirchen wurden die Nachtgottesdienste allmählich abgeschafft und die Vigilienfeier

teils in Früh- oder Abendgottesdienſte (Matutinen oder Vespern), teils in Faſten verwandelt (vgl. für letzteren Gebrauch z. B. die Erwähnung der ieiunia vigiliarum in P. Nikolaus' I Responsio ad Bulgaros bei Mansi XV, 420; ſodann Binterim, Denkwürdigkeiten V, 2, 156ff.). Nun ging die Bezeichnung Vigilia auf den Vortag der Hauptfeſte über. Die meiſt auf den Vormittag verlegte Feier der Vigilien iſt in der römiſchen Kirche bis zur Gegenwart das Vorherrſchende geblieben; nur vereinzelt werden noch Mitternachtsmeſſen zu Weihnachten (Chriſtmetten) ſowie Abendvigilien vor dem Oſterfeſte gefeiert. Nominelle Vigilien haben außer dieſen beiden Feſten auch Epiphanien, Himmelfahrt, Pfingſten, die Feſte Mariä Verkündigung und Reinigung, Johannis d. T., Allerheiligen, Lorenz und die Tage der Apoſtel Matthias, Petrus, Judas, Jakobus, Simon, Thomas und Andreas, nicht aber die jüngeren Feſte wie Fronleichnam. Es gibt in der römiſchen Kirche auch privilegierte und nicht privilegierte Vigilien; jene haben einen eigenen Gottesdienſt, mit Ausnahme der Vigilie vor Epiphanien. Wenn mit ihnen ein Feſt erſten oder zweiten Ranges zuſammenfällt, ſo wird das Offizium des Feſtes gefeiert, die Vigilie aber in den Laudes und der Meſſe zelebriert; fungieren zwei Prieſter, dann lieſt der eine die Feſtmeſſe nach der Terz, die Vigilmeſſe nach der None. Bei nicht privilegierten Vigilien tritt bloß die Kommemoration der Vigilie ein.

In der proteſtantiſchen Chriſtenheit hat man eine Art Vigilie in den hie und da eingeführten Chriſtmetten. In der Brüdergemeinde begeht man bekanntlich in gleicher Weiſe eine Art Vigilien am Karfreitage und Oſterfeſte. Etwas den Vigilien verwandtes ſind auch die watch-nights und protracted meetings der Methodiſten.

(Neudecker †) **Zöckler** †.

**Vigilius**, Papſt, 537—555. — Quellen: 1. Die Kundgebungen des Papſtes, Juſtinians und der 5. Synode nebſt einigen anderen zeitgenöſſiſchen Dokumenten, ſämtlich bei Mansi, 9. Bd (die Epp. et Decreta Vigilii auch MSL 69, 15—178; die Briefe Litteris clementiae an Juſtinian und Licet universa an Menas, ſowie das Constitutum von 553 auch in Epp. Impp. Pontt. Rom. etc. ed. Günther 1, Wien 1885 [CSEL Vol. 35] S. 348—354, 354ff., 230—320); 2. die ſtark anekdotenhafte Vita des Papſtes im Lib. Pontif. (LP), ed. Duchesne 1, Paris 1885, 296—302; 3. die Angaben bei Facundus von Hermiane (ſ. d. A. Bd V, 732f.), Liberatus (ſ. d. A. Bd XI, 440f.), Victor von Tunnuna und dem Fortſetzer des Marcellinus Comes (Chron. Min. ed. Th. Mommſen 2, Berlin 1894 [MG Auct. Antiqu. Vol. 11]), Prokop von Cäſarea (ſ. d. A. Bd XVI, 73), Theophanes (ſ. d. A. Bd XIX, 662f.). Vgl. die Regeſten bei Jaffé, Reg. Pontt. Rom.² 1, 117—124. Darſtellungen: Zu den beim Art. Dreikapitelſtreit (Bd V, 21f.) angeführten älteren Arbeiten von Noris, Garnier, Walch (auch Bd 7, 211ff.) und Schröckh ſind noch hinzuzufügen Baronius und Pagi, ſowie P. de Marca, De Vigilii decreto pro confirmatione V. synodi (abgedr. aus De concordia sac. et imp. bei Mansi 9, 419—432); J. Baſnage, Histoire de l'église 1, Rotterdam 1699, 617—547; D. Papebroch in AS, Propyl. Maii, 615ff. 617ff.; B. Couſtant (in Gemeinſchaft mit Moginot und Durand), De Vigilii papae gestis apologetica et historica dissertatio (abgedruckt in Pitras Analecta novissima 1, Typ. Tusc. 1885, 370—461) und A. Bower, Hiſtorie d. röm. Päpſte 3, Magdeburg und Leipzig 1753, 396—470. Von neueren Darſtellungen ſind zu vgl. J. Punkes, Papſt V. u. d. Dreikapitelſtreit, München 1864 [nicht 1865]; C. J. v. Hefele, Konziliengeſchichte 2², Freib. 1875; J. Langen, Geſch. d. röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, 341—382; L. Duchesne, Vigile et Pelage, in Rev. Quest. Hist. 36, 1884, 369—440 (vgl. dazu F. Chamard a. a. O. 37, 1885, 540—578 und Duchesnes Antwort 579—593); L. M. Hartmann, Geſchichte Italiens im Mittelalter 1, Leipzig 1897, 382—394; H. Griſar, Geſch. Roms u. der Päpſte im Mittelalter 1, Freib. 1900, 502—507 u. 574—580. Außerdem die bei den Artt. Dreikapitelſtreit und Juſtinian (Bd IX, 650) angeführte Litteratur und die Artikel von J. Bailey in DchrB 4, 1144—51; Küpper (Dreikapitelſtreit) in KL 3, 3022—37 und Zeck (Vigilius), daſ. 12, 956—959. Das Werk von Vincenzi, In S. Gregorii Nyss. et Origenis scripta etc. nova recensio, deſſen 4. Bd (Rom 1865) u. d. T. Vigilii Pontificis Rom. . . . triumphus in synodo oecum. V eine von der gewöhnlichen völlig abweichende Darſtellung enthalten ſoll, iſt mir unbekannt geblieben (vgl. Küpper 2035 u. Pitra [o. Z. 40] 369).

V. ſtammte aus einer römiſchen Patrizierfamilie: ſeinen Vater Johannes bezeichnet LP. 296, 1 als Konſul (ſ. dazu Duchesne, LP. 299 N. 1); ſein Bruder Reparatus war Senator (Proc. Bell. Goth. 1, 26). Unter Papſt Bonifatius II. (ſ. d. A. Bd III, 288f.) erſcheint er als Diakon der römiſchen Kirche, und es iſt bereits berichtet worden (a. a. O. 289, 10ff.), daß ihn der Papſt 531 zu ſeinem Nachfolger beſtimmte, die von den Klerikern bereits unterzeichnete Urkunde aber im Jahre darauf, vermutlich unter Druck des Gotenkönigs Theodahat, vernichten mußte. Es iſt wahrſcheinlich, daß V. zur antigotiſchen Oppoſition gehörte, und daß er, nachdem er — vermutlich unter Agapet I.

(ſ. d. A. Bd I, 237 f.), aber ſchwerlich erſt bei Gelegenheit der Reiſe dieſes Papſtes nach Konſtantinopel (ſo Langen 342 u. a.) — zum Apokriſiar des römiſchen Stuhles in Konſtantinopel ernannt worden war, dort gegen die gotiſche Regierung wirkte. Nach dem vorzeitigen Tode Agapets (22. April 536) ſchien ſeine Zeit gekommen. Liberatus (cap. 22 MSL 68, 1040) und LP. (Vita des Silverius (292, 1 ff.), berichten, unabhängig voneinander und doch im weſentlichen identiſch, daß V. der Kaiſerin Theodora ſein Wort verpfändete, im Fall ſeiner Wahl zum Papſte gegen die Synode von Chalcedon, den Stein des Anſtoßes für die große monophyſitiſche Partei am Hofe, Front zu machen und für die abgeſetzten Patriarchen Anthimus, Severus und Theodoſius einzutreten (ſ. A. Monophyſiten Bd XIII, 394, 1 ff. 394, 1 ff.). Die Kaiſerin ſoll ihn, der bald nach Agapets Tode nach Rom abreiſte, mit reichen Geldmitteln ausgeſtattet und ihm ein Schreiben an Beliſar mitgegeben haben, das dieſen anwies, für die Wahl des V. einzutreten. Jedenfalls war V. ihr Kandidat. Als er in Rom eintraf, fand er den Kandidaten Theodahats, Silverius (ſ. d. A. Bd XVIII, 338), bereits im Beſitz des Stuhles, und es koſtete ihn Mühe und Geld, den byzantiniſchen Feldherrn, den er in Neapel (nicht in Ravenna [ſo Liber.], ſ. Jaffé z. J. 536) getroffen hatte und den wohl auch ſeine Gattin Antonina, Theodorens Freundin, bearbeitete (Proc. Hist. Arc. I, 1 p. 13 und 16), geneigt zu machen, den Wunſch der Kaiſerin zu erfüllen. Indeſſen fanden ſich bald zureichende Gründe in der politiſchen Haltung des Silverius (ſ. das Nähere Bd XVIII, 338), und der 29. März 537 ſah V. als Papſt (nicht 22. Nov.; das richtige Datum ergiebt ſich aus der zu allen Verhältniſſen paſſenden Angabe des Fragm. Laurentianum [bei Duchesne, LP. 46], wonach V. 18 Jahre, 2 Monate, 9 Tage amtierte; auch wird er in einer römiſchen Inſchrift vom Juni 537 [de Roſſi, Inscr. christ. 1, 482] als beatissimus papa bezeichnet). Über das Ende des Silverius iſt bereits a. a. O. gehandelt worden, doch mag hinzugefügt werden, daß der Tod des Papſtes höchſt wahrſcheinlich in den Juni 538 (nicht 540) fällt, und daß am 20. Juni, dem Begräbnistage (LP. 293, 7), ſein Gedächnis von der Kirche gefeiert wird. Ein Brief, in dem er aus dem Exil heraus gemeinſam mit vier Biſchöfen V. verdammt haben ſoll (Mansi 9, 6 ff.), iſt trotz Baronius (z. J. 539) apokryph (ſ. Pagi z. J. 539, Nr. 3 u. 4).

Wie ſich V. mit ſeinem der Kaiſerin gegebenen Verſprechen abgefunden hat, läßt ſich nicht ſicher erkennen. Bei Liberatus (p. 1041) und Victor von Tunnuna (hier aber erſt z. J. 543) iſt ein an die obengenannten Patriarchen gerichtetes Schreiben überliefert, in dem ſich der Papſt unter Auferlegung ſtrengen Stillſchweigens zu ihrer Glaubensweiſe bekennt. Liberatus giebt auch die Formel wieder, die V. ſeinem Briefe beigelegt habe, in der es unmißverſtändlich heißt: non duas Christum (?) confitemur naturas, sed ex duabus naturis compositum ... unum Christum. Möglicherweiſe ſpielt Facundus (ctr. Moc. MSL 67, 861) auf einen ſolchen Brief an, während LP. 296, 15 ff. umgekehrt den Papſt auf ein Mahnſchreiben der Kaiſerin ſchroff antworten läßt: prius locutus sum male et insipienter, modo autem nullo modo tibi consentio ut revocem hominem haereticum et anathematizatum. So hat er ſelbſtverſtändlich nicht geſchrieben, aber auch die Echtheit jenes Schreibens, zumal des Bekenntniſſes, iſt mehr als zweifelhaft, und die Möglichkeit muß offen gelaſſen werden, daß es von gehäſſigen Gegnern dem Papſte untergeſchoben worden iſt (Chamard 557 nennt den Brief unter Berufung auf den Stil absolument apocryphe; auch Duchesne, Vig. 373 und LP. 300 N. 9 neigt zur Annahme der Fälſchung, wenn er ſich auch nicht beſtimmt äußert). Sicher iſt nur, daß Jahre vergingen, ehe ſich V. in der dogmatiſchen Frage amtlich mit der Regierung in Konſtantinopel in Verbindung ſetzte, und nunmehr geſchah es in anderem Sinn. Als Juſtinian dringend wurde (CSEL 352, 14), ſah er ſich veranlaßt, ſich am 17. September 540 in zwei Schreiben an den Kaiſer und an den Patriarchen Menas (Litteris clementiae und Licet universa, ſ. o. S. 633,25) zu Chalcedon zu bekennen und die monophyſitiſchen Patriarchen namentlich zu verdammen. Im übrigen iſt aus den erſten Jahren ſeiner Amtszeit nicht viel bekannt geblieben. LP. 296, 1 ff. weiß zu erzählen, daß Beliſar den gefangenen Gotenkönig Vitiges vor ſeinem Transport nach Konſtantinopel dem Papſt vorgeführt habe, der ihn in der Baſilika Julii, dem Empfangsſaal im Lateranpalaſt (vgl. Duchesne, LP. 282, N. 5), ſeiner perſönlichen Sicherheit eidlich verſicherte. Iſt auch die Pointe der Erzählung nicht erſichtlich, ſo könnte ſich doch Ähnliches zugetragen haben. Der Diakon Arator feiert in ſeiner Epist. ad Vigilium (MSL 68, 73 ff.) den Papſt wegen ſeiner Verdienſte bei der Belagerung Roms, und eine vermutlich (ſ. Langen 343) auf dieſe Zeit zu beziehende Inſchrift (bei Gruter, Inscr. 1171 N. 4) preiſt V. als Wiederherſteller der Gräber der Märtyrer Alexander,

Vitalis und Martialis. Von ſeiner amtlichen Thätigkeit berichten drei Urkunden: am 6. März 538 beauftragt er den Biſchof Cäſarius von Arles, dem König von Auſtraſien Theudebert ſeine Willensmeinung über die vom König in ſeiner Eheangelegenheit zu leiſtende Buße kundzuthun (Mansi 34 f.); am 29. Juni 538 erteilt er dem Biſchof Profuturus (nicht Eutherius) von Braga verſchiedene Inſtruktionen (Mansi 29—33); am 18. Oktober 543 ſetzt er den Nachfolger des Cäſarius, Auxanius von Arles, davon in Kenntnis, daß er ihm das Pallium nicht zuſenden könne, ohne vorher den Kaiſer (nicht den fränkiſchen König, wie Langen 353 drucken läßt) zu unterrichten (Mansi 40 f.). Das Schreiben, in dem er das Pallium zuſagt, iſt erſt vom 22. Mai 545 datiert (Mansi 42; vgl. auch das Rundſchreiben an die galliſchen Biſchöfe und einen weiteren Brief an Auxanius vom gleichen Tage Mansi 43 f.). Auxanius amtierte nicht lange; ſchon am 23. Auguſt 546 hat V. ſeinem Nachfolger Aurelian das Pallium zugeſagt (Mansi 46 f. u. vgl. 47 f.).

Damals war er nicht mehr in Rom. Denn inzwiſchen hatte die von Theodor Askidas entfeſſelte Aktion und das Edikt Kaiſer Juſtinians von 543 (ſo Diekamp, Origeniſtiſche Streitigkeiten, Münſter 1899, 54) oder 544, in dem Perſon und Schriften Theodors von Mopſueſtia, die Schriften Theodorets von Cyrus für Neſtorius und gegen Cyrill, ſowie der Brief des Ibas von Edeſſa an Maris mit dem Anathem belegt wurden, jenen Streit heraufbeſchworen (ſ. Dreikapitelſtreit, Bd V, 21), der das Schickſal auch des V. wurde. Seine Situation war von Anfang an außerordentlich ſchwierig. Einem ſo guten Kenner der Lage im Orient konnte es nicht verborgen ſein, daß der kaiſerliche Erlaß die ſo notwendige Unionspolitik zu befördern vorzüglich geeignet ſein mußte (ſ. d. A. Juſtinian Bd IX, 657, 15 ff.). Auch war nicht daran zu zweifeln, daß der Imperator ſeinen Willen auch unter Anwendung von Gewalt durchzuſetzen gedenke. Andererſeits war mit Sicherheit vorauszuſehen, daß das Edikt im Abendland einen Entrüſtungsſturm heraufbeſchwören müſſe und daß es für den römiſchen Biſchof verhängnisvoll werden könne, wenn er ihm beitrat. Dieſe Erwägung mußte zunächſt im Vordergrunde ſtehen. Der Diakon Stephanus, Apokriſiar des römiſchen Stuhles in Konſtantinopel an Stelle des nach Rom zurückberufenen Pelagius, handelte gewiß nicht ohne Auftrag (Facund. def. trium capp. IV, 4 p. 625 berichtet nur die Thatſache; doch vgl. V.s bei Fac. ctr. Moc. p. 862 citierte Äußerung) als er dem ſchwankenden Patriarchen Menas den Rücken ſtärkte und wenigſtens ſo viel durchſetzte, daß Menas das Edikt nur unter der Bedingung unterſchrieb, daß auch die Zuſtimmung des Römers eingeholt werde. Bald aber wurde deſſen Lage kritiſch. Juſtinian ließ ihm den Befehl zufertigen, perſönlich in Konſtantinopel zu erſcheinen. LP. 297, 1 ff. ſchildert ſehr lebendig, aber in der Motivierung falſch und in den Einzelheiten ſchwerlich zuverläſſig, die Umſtände, unter denen der Papſt von Rom abreiſte, um es nie wiederzuſehen. Am 22. November, dem Tage der hl. Cäcilia, ſei er in deren Kirche in Trastevere während des Gottesdienſtes aufgehoben und zu Schiff gebracht worden. Zuvor erteilte er dem Volke den Segen; kaum aber war das Schiff abgefahren, als ihm der Pöbel Steine, Knüttel und Kochtöpfe nachwarf und den Papſt mit Verwünſchungen überhäufte. Iſt V. wirklich zwangsweiſe von Rom weggeholt worden (auch Duchesne 383 ſetzt Zweifel darin und ſpricht von einer résistance de forme, die der Papſt geleiſtet habe), ſo wird es immer auffallend bleiben, daß man ihm geſtattete, einen ſo langen (Proc. Bell. Goth. 3, 16: *ἐτύγχανε πολύν τινα χρόνον ἐν Σ. διατριβὴν ἔχων*) Aufenthalt in Sizilien zu nehmen, wie er ihn genommen haben muß. Denn, mag nun ſeine Abreiſe von Rom 544 (ſo noch Jaffé, wenn auch zweifelnd: dafür würde auch jetzt noch die Datierung des Dreikapiteledikts auf 543 ſprechen, wenn ſie ſich als richtig bewährt) oder 545 (ſo Langen 354 N. 3 und Duchesne, LP. 300 N. 12 unter Berufung darauf, daß die Briefe an Auxanius [ſ. o. S. 635, 5 ff.] noch in Rom geſchrieben zu ſein ſcheinen) erfolgt ſein, jedenfalls iſt er erſt um die Jahreswende 546/547 in der Reichshauptſtadt angelangt. Als ſein Vertreter blieb in Rom Pelagius zurück, der ſich während der Belagerung Roms durch Totila um die Stadt ſehr verdient machte (ſ. d. A. Pelagius 105, 11 ff.). V. ſelbſt hat von Sizilien (LP. 297, 15 nennt Catania als Aufenthaltsort; auf Grund welcher Quelle Duchesne 397 von Syrakus ſpricht, iſt nicht erſichtlich) Proviantſchiffe nach Rom geſchickt, die freilich ihr Ziel nicht erreichten (Proc. Bell. Goth. 3, 15); dem Führer der Expedition, Biſchof Valentinus, ließ Totila beide Hände abhauen (l. c.). Aber Rom trat zurück, die dogmatiſche Frage nahm alle Überlegung in Anſpruch. Facundus (ctr. Moc. p. 862 f.; vgl. Def. 4, 3 p. 623) teilt Stücke aus einem Schreiben des Papſtes an Menas mit, worin V. dem Patriarchen wegen ſeiner Unterſchrift ſchwere Vorwürfe macht, es billigt, daß Stephanus die kirchliche

Gemeinſchaft mit ihm aufgehoben habe, und darauf verweiſt, daß nach einer ihm durch Datius, Biſchof von Mailand, der ihn von Konſtantinopel aus in Sizilien aufgeſucht hat, gewordenen Mitteilung viele andere Geiſtliche (darunter Datius ſelbſt) und Laien dieſem Beiſpiel gefolgt ſeien (nach Duchesne 399 iſt dieſes Schreiben sans doute [?] erſt auf der Reiſe nach Konſtantinopel in Theſſalonich [?] abgefaßt worden). Inzwiſchen hatten ſich die Afrikaner geregt. Auf eine ihm durch die Diakonen Pelagius und Anatolius übermittelte Anfrage des römiſchen Klerus erklärte ſich Fulgentius Ferrandus auf das Entſchiedenſte gegen das Edikt (ſ. das Nähere Bd VI, 316, 28 ff.). Auch der Brief des Biſchofs Pontian an den Kaiſer (Mansi 9, 45 f.: quid nobis cum mortuis inire bellum, ubi nulla invenitur in congressione victoria? apud judicem verum iam tenentur, a quo nullus appellat) wird V. nicht unbekannt geblieben ſein. Er ſelbſt ſuchte Juſtinian unter Berufung auf die abendländiſchen Stimmen brieflich zu bewegen, von ſeinem Vorhaben abzuſtehen (Fac. Def. 4, 3 p. 623). Daß ihm Zoilus, der Patriarch von Alexandrien, die Botſchaft von ſeiner Unterwerfung unter das Edikt ſchickte, erregte ihn tief (Fac. l. c. 4, 4 p. 626).

Schließlich war längeres Zögern nicht mehr angängig. Im Herbſt 546 brach der Papſt von Sizilien auf. Die Reiſe führte durch Illyrien und Hellas (Fac. l. c. 4, 3 p. 624); in Patras war V. am 14. Oktober (Beſtätigung des Biſchofs Maximian von Ravenna, ſ. Agnelli, Lib. Pont. Ravenn. MG Scr. Rer. Lang. et Ital. p. 326). Die Ankunft in Konſtantinopel ſetzt der Fortſetzer des Marcellinus Comes auf den 25. Januar 457, LP. (297, 18), dem Marius von Avanches (MSL 72, 797) ſekundiert (jedoch nur bezüglich des Jahres; ſ. auch Duchesne, LP. 301 N. 19), auf den Weihnachtsabend 546. Der offizielle Empfang war höchſt ehrenvoll; Kaiſer und Papſt wechſelten Küſſe und vergoſſen Thränen, wie das bei ſolchen Gelegenheiten üblich iſt. Als Abſteigequartier diente die Domus Placidia, die Wohnung des Apokriſiars (Duchesne 400 N. 1).

Der Ernſt der Situation ſollte bald offenbar werden. Freilich ſind wir über die erſten Schritte des Papſtes nicht deutlich unterrichtet. Nach einer nicht ganz durchſichtigen Notiz bei Theophanes (de Boor 225, 13 ff.) ſoll V. gleich nach ſeiner Ankunft die drei Kapitel verdammt haben. Damit ſteht aber in Widerſpruch die ſofort angeſchloſſene Angabe, daß er dem Patriarchen Menas die Kirchengemeinſchaft gekündigt habe, welche Angabe durch Facundus (Moc. p. 862) inſofern geſtützt wird, als dieſer von einer allgemeinen Exkommunikation der Unterzeichner redet, was ſpäter Gregor d. Gr. (Ep. 2, 51) zur Exkommunikation auch der Kaiſerin Theodora vergröbert hat. Menas, ſo ſchreibt Theophanes, habe dem Papſt mit gleicher Münze gezahlt, und erſt am 29. Juni hätten ſich die beiden auf Bemühen der Kaiſerin wieder ausgeſöhnt. Inzwiſchen aber habe Juſtinian dem Papſte zugeſetzt (vgl. auch des Kaiſers eigene Darſtellung der Vorgänge in ſeinem Schreiben an die Synode von 553, Mansi 181 f.; Fac. Moc. p. 860 ſtellt Bedrängung des Papſtes entſchieden in Abrede) bis zu der Drohung, ihn verhaften zu laſſen. Dies wieder wird durch die Angabe der italieniſchen Klerker (Ep. Cler., Mansi 153) beſtätigt, wonach V. ſchon damals öffentlich ausgerufen haben ſoll: contestor quia, etsi me captivum tenetis, beatum Petrum apostolum captivum facere non potestis. In dieſe Periode werden auch die beiden Briefe gehören, in denen V. dem Kaiſer und der Kaiſerin die Verdammung der drei Kapitel zuſagt (Mansi 351), die zunächſt geheim gehalten werden ſollten und die ſpäter in kritiſcher Stunde (ſ. u. S. 638,51) zum Vorſchein kamen. Auch die Echtheit dieſer Schreiben iſt beſtritten worden (z. B. von Couſtant 438—443), aber abgeſehen von einer zweifelloſen monotheletiſchen Interpolation enthalten ſie kaum Angreifbares (ſ. Hefele 2, 818 und 855 ff.). Zum Überfluß ſpricht auch Facundus (Moc. p. 360) von einer occulta pollicitatio, und auf der Synode von 553 verſicherte der Vertreter des Kaiſers, daß V. ſeine Zuſage ſchriftlich und mündlich, ſogar in Gegenwart des Kaiſers, gegeben habe. Die ſtarke Betonung der Gerechtſame ſeines Stuhles in den Briefen iſt offenbar aus der Abſicht des Papſtes zu verſtehen, dem Edikt nicht kurzweg durch Unterſchrift beizutreten, ſondern ſeine Stellungnahme durch beſonderen Erlaß kundzuthun und damit den Schein zu wahren, als entſcheide er die Sache. In Wirklichkeit hatte er ſich, wie Duchesne (S. 404) richtig bemerkt, die Hände gebunden. Zwar that er alles, um den Eindruck einer neuen Unterſuchung hervorzurufen. Nach Facundus (Moc. 859 ff.; vgl. Def. Praef. 527) verſammelte er 70 Biſchöfe um ſich und erörterte mit ihnen in drei Sitzungen insbeſondere die Frage, ob das Dreikapiteledikt ſich mit dem Konzil von Chalcedon in Widerſpruch ſetze. Als aber Facundus, der feurigſte und beſeſenſte Anwalt der Verdammten, den Beweis antreten wollte, brach V. (der die afrikaniſche Beredtſamkeit fürchten mochte) die Verhandlung ab und verlangte von jedem

der Teilnehmer ein ſchriftliches Gutachten. Natürlich ſeien dieſe Gutachten unter „monophyſitiſchem“ Druck ſo ausgefallen, wie man es gewünſcht habe, und V. habe Sorge getragen, daß ſie dem Kaiſer ſofort vorgelegt wurden.

Somit war die Bahn klar, denn der Widerſtand des Facundus, der nunmehr ſeine Defensio ausarbeitete und hinter dem die Afrikaner ſtanden, war zwar unangenehm, brauchte aber nicht entſcheidend ins Gewicht fallen. Duchesne (S. 402) meint es beklagen zu ſollen, daß V. den Pelagius nicht zur Seite gehabt habe, der ihn beſſer beraten haben würde als ſeine Diakonen. Und gewiß würde Pelagius ſeinen Einfluß in entgegengeſetzter Richtung geltend gemacht haben, wie er es in einem ſpäteren Stadium (ſ. u. Z. 57) gethan hat. Jedenfalls that V. nunmehr einen entſcheidenden Schritt: am Oſterſamstag (Ep. Vig. ad Rust. etc. Mansi 353) 548 überſandte er Menas ſein „Judicatum“, das eine runde Verdammung der Dreikapitel, daneben freilich auch ein ebenſo rundes Bekenntnis zum Chalcedonenſe enthielt (ſ. das Bruchſtück in Juſtinus Schreiben an die Synode von 553 Mansi 181; Hefele 822 ff. hat richtig bemerkt, daß die im Konſtitutum von 553 enthaltenen Sätze aus einer epistola ad Menam [CSEL 316, 4 ff.] dem Judicatum entnommen ſind). Er ſelbſt hat ſpäter (Damn. Theod. Mansi 59) die Sache ſo dargeſtellt, daß er mit ſeinem Erlaß den beunruhigten Gemütern ſozuſagen eine Medizin habe verſchreiben wollen (auch in der Ep. Cler. [Mansi 153] wird von dispensatio geſprochen). Er mag auch wirklich ſo gedacht haben. Jedenfalls war es ihm höchſt unangenehm, daß ſein Neffe und Diakon Ruſticus, offenſichtlich erfreut über den Schritt ſeines Onkels, überallhin, auch an Pelagius, von dem wir freilich nur erraten können, wie er die Sache aufnahm, Abſchriften des Judicatums verſchickte. Er muß wieder gehofft haben, daß ihm die Politik möglichſter Geheimhaltung (wer Abſchrift haben wollte, ſollte ſie ſich von Menas erbitten, Ep. ad Rust. 353) über die nächſte Zeit weghelfen werde; was ſpäter geſchah, mochte ſich dann finden.

Daß die Bekanntmachung des Judicatums die übelſten Folgen für ihn hatte, ſofern ſie das Abendland in hellen Aufruhr verſetzte, iſt bereits im Art. Dreikapitelſtreit (Bd V, 22, 40 ff.) dargelegt worden. Es waren ja nicht nur die Afrikaner, die ſich empörten. Sein galliſcher Vikar, Aurelian von Arles, muß ihm einen ſehr bekümmerten Brief geſchrieben haben, und V. brauchte viele Worte, um ihn zu beruhigen (Brief vom 29. April 550, Mansi 361 ff.). Die dalmatiſchen Biſchöfe lehnten das Judicatum ab (Ep. Cler. Mansi 153), die illyriſchen ſetzten gar ihren Metropoliten ab, der dafür eintrat (Vict. Tunn. z. J. 549). Selbſt aus der kleinen römiſchen Enklave (ſ. Theopaſchiten, Bd XIX, 660, 26), dem ſkythiſchen Tomi, kam ein beſorgtes Schreiben des Biſchofs Valentinian (ſ. d. Papſtes Antwort vom 18. März 550 Mansi 359). Und nicht einmal ſeine eigenen Diakonen hielten Stich: Ruſticus und Sebaſtian traten zur Oppoſition, und der Papſt mußte ſie bald darauf exkommunizieren (Ep. ad Rust. etc. Mansi 351—59). Es ſcheint, daß dieſe Oppoſition auch bei Hofe Eindruck gemacht hat. Juſtinian würde ſonſt dem Papſte ſein Judicatum nicht zurückgegeben und ſich nicht mit dem Gedanken vertraut gemacht haben, die ganze Streitfrage einer großen Synode vorzulegen. An ein Aufgeben des Anathems dachte der Kaiſer natürlich nicht; vielmehr ließ er dem Papſte durch Theodor Askidas und den Patricius Cethegus am 15. Auguſt 550 einen Eid abnehmen (Mansi 363 f.), daß auch er die Verdammung der drei Kapitel weiter betreiben werde. Wiederum bedang V. ſich aus, daß dieſer Eid geheim gehalten werde, und es gelang ihm, bei einer perſönlichen Verhandlung mit dem Kaiſer, der eine Anzahl Biſchöfe beiwohnte, das für ihn wertvolle Zugeſtändnis zu erhalten, daß die Frage bis zum Zuſammentritt der Synode ruhen ſolle. Freilich ruht dieſe Angabe nur auf dem Zeugnis des Papſtes (Damn. Theod. Mansi 59), und es iſt nicht recht verſtändlich, wie eine ſolche Enthaltſamkeit hätte bewährt werden können. Thatſächlich machte ſchon die Haltung der afrikaniſchen Biſchöfe, die der Einladung zur Synode Folge leiſteten — die illyriſchen weigerten ſich (Ep. Cler. Mansi 153; der Brief der Kleriker iſt für dieſe Epiſode Hauptquelle) —, ſie unmöglich: ſie mußten gewiſſenshalber die Oppoſition ſchüren, und ihren Gegnern mußte daran gelegen ſein, ſie zu bearbeiten. Überraſchen mag es immerhin, daß Juſtinian im Sommer 551 durch ein neues Edikt (Mansi 537—582) der Synodalentſcheidung vorgriff und die Verdammung der drei Kapitel von neuem einſchärfte. Jedenfalls ſchlug der Erlaß in der Umgebung des Papſtes wie eine Bombe ein. Vermutlich iſt es Pelagius geweſen — er war um dieſe Zeit nach Konſtantinopel zurückgekehrt (ſ. Bd XV, 105, 31) —, der V. darin beſtärkte, nunmehr die bisher ſo ſorgfältig und vorſichtig behütete Verteidigungsſtellung aufzugeben und mit kräftigem Vorſtoß zum Angriff überzugehen. Nicht ohne Grund ſah der Papſt in Theodor Askidas den Hauptgegner, trotzdem dieſer

ſpäter ſeine Beteiligung an den Vorgängen möglichſt abzuſchwächen verſucht hat (Mansi 62 f.). Ihn traf nun der päpſtliche Bannſtrahl: Mitte Juli ſchloß ihn V. aus der Kirchengemeinſchaft aus. Die Antwort ließ nicht auf ſich warten: bald fühlte ſich V. in der Domus Placidia nicht mehr ſicher und floh mit ſeinen Getreuen in die Petersbaſilika in Hormisda (vgl. hierzu und zum Folgenden das unten [Z. 24] erwähnte päpſtliche Rundſchreiben und den Brief der Kleriker). Hier verhängte er am 17. Auguſt, umgeben von den abendländiſchen Biſchöfen, die Abſetzung über Theodor und die Exkommunikation über ſeine Anhänger, auch Menas von Konſtantinopel. Die Veröffentlichung der Urkunde ſollte vorläufig unterbleiben, um ihren Eindruck beim Kaiſer und den Betroffenen abzuwarten. Aber die Ereigniſſe überſtürzten ſich nun. Während des Gottesdienſtes erſchien Militär in der Kirche — daß es gerade am 17. Auguſt geweſen ſei, wie Duchesne 411 dramatiſch erzählt, ſagen die Quellen nicht, und es iſt wegen der begleitenden Umſtände ſogar unwahrſcheinlich —, um den Papſt wegzuführen, der den Altar umklammert hielt. Angeſichts der Haltung des Volks mußte der Prätor von ſeiner Abſicht abſtehen. V. hat die Kirche erſt verlaſſen, nachdem ihm Juſtinian Sicherheit für Leib und Leben zugeſchworen hatte, aber er hielt es doch für rätlich, in der Nacht vom 23. zum 24. Dezember den Placidapalaſt wieder zu verlaſſen und ſich nach Chalcedon einzuſchiffen, wo er ſich in der Euphemiakapelle ſicher fühlen durfte. Zwar war er auch hier Bedrängungen ausgeſetzt: wenigſtens verlegt ein Brief des römiſchen Klerus an den galliſchen, deſſen Angaben auf den Papſt ſelbſt zurückgehen (Mansi 56 ff.), in dieſe Zeit die Verhaftung der Diakonen Pelagius und Tullian, die aus der Kirche weggeführt worden ſeien, und ſpricht von thätlicher Mißhandlung des Papſtes. Vermutlich war das die Folge der Hartnäckigkeit, mit der V. allen Annäherungsverſuchen Juſtinians entgegentrat, die Folge beſonders der Veröffentlichung ſeiner Bannbulle gegen Theodor und ſeines Rundſchreibens vom 5. Februar (zum Datum ſ. Hefele 849 N. 2) 552, in dem er über die ihm in Konſtantinopel zu teil gewordene Behandlung ſchwere Klage führte (MSL 50—55). So ſchien ein Ende nicht abzuſehen. Da lenkte die Gegenpartei ein. Unter nicht ganz deutlichen Umſtänden, ſicher aber nicht ohne Wiſſen des Kaiſers, reichten die Exkommunizierten dem Papſte ein Rechtfertigungsſchreiben mit entſprechendem Glaubensbekenntnis ein (aufgenommen in das Constit. Vig. CSEL 231 f.). Nach dem Tode des Menas (Auguſt 552; ſ. Bd XIII, 396, 25) überſandte der neue Patriarch Eutychius am 6. Januar 553 ein entgegenkommendes Antrittsſchreiben (griech. u. lat. Mansi 185—88). V. antwortete ſofort (8. Jan.) und erklärte ſich zu ſynodaler Beratung bereit. Aber er wollte es nur unter der Vorausſetzung thun, daß die Synode in Italien oder Sizilien gehalten werde (ſ. auch Constit. Vig. CSEL 234, 22). Selbſtverſtändlich lehnte der Kaiſer die Forderung ab (l. c. 234, 27), verſtand ſich aber dazu, eine Art Schiedsgericht vorzuſchlagen. Als auch dieſer Vermittelungsverſuch fruchtlos blieb, erging an den Papſt der gemeſſene Befehl, nunmehr zur Synode zu erſcheinen, widrigenfalls ſie ohne ihn eröffnet werden würde. V. blieb bei ſeiner Weigerung und erklärte den Kommiſſaren des Kaiſers, er werde ſeine Meinung ſchriftlich abgeben. Am 5. Mai 553 trat die Synode zuſammen.

Der Papſt war wohl ſchon längere Zeit nach Konſtantinopel zurückgekehrt. Die Verhandlungen ſeit Ende 552 ſetzen ſeine Anweſenheit in der Hauptſtadt voraus. Das Constitutum de tribus capitulis, das er nunmehr ausarbeitete, iſt vom 14. Mai 553 aus Konſtantinopel datiert. Es iſt eine umfängliche und geſchickt abgefaßte Urkunde, die ihrem Verfaſſer (wie weit Pelagius daran beteiligt war [ſ. Bd XV, 105, 35 f.], wird ſich ſchwerlich feſtſtellen laſſen) alle Ehre macht. Der ganze Nachdruck liegt darauf, jede Geiſtesgemeinſchaft mit dem Mopſueſtener zurückzuweiſen und doch die Verdammung der drei Kapitel abzulehnen. Dem Kaiſer ſollte das Konſtitutum am 25. Mai überreicht werden (vgl. hierzu und zum Folgenden die Akten der 7. Sitzung der Synode). Er nahm es nicht an. Da er aber darin mit Grund das Ultimatum des Gegners ſehen mußte, ſo glaubte er ſich nun aller Rückſicht überhoben. Sein Kommiſſar legte den Synodalen jene geheimen, den Papſt bloßſtellenden Dokumente vor, in denen V. ſich für die Verdammung der drei Kapitel ausgeſprochen hatte. Damit wurde der Befehl verbunden, den Namen des Papſtes aus den Diptychen zu ſtreichen, zugleich aber die beruhigende Verſicherung gegeben, daß damit das Band mit Rom nicht zerſchnitten ſein ſolle. Die Synodalen gingen natürlich auf alles ein, und die in der achten Sitzung vom 2. Juni gefällte Schlußſentenz über die Kapitel entſprach den kaiſerlichen Wünſchen. Daß V. verbannt worden iſt, wird man LP. 299, 4 nicht ohne weitere Gewähr (Marc. Com. Contin. ad ann. 554 giebt keine ſolche, da man hier das exilium vom Aufenthalt im Orient überhaupt verſtehen kann) nachſchreiben dürfen (ſo Hefele 905), obwohl ſeine Hal-

tung dadurch noch verſtändlicher werden würde. Jedenfalls war es eine ſchwere Frage, wie er ſich auf die Dauer verhalten ſolle. Gerade jetzt hatte Juſtinians Macht in Italien durch Narſes' Gotenſiege den Höhepunkt erreicht. Für einen renitenten Papſt beſtand keine Ausſicht, jemals wieder in den Beſitz ſeines Stuhles zu gelangen. An der freilich überaus naiven Darſtellung des LP. 299, 1 ff. dürfte doch ſo viel richtig ſein, daß man ſich von Rom aus um die Rückkehr des Papſtes bemüht hat, und es werden Verhandlungen ſtattgefunden haben. Wir kennen nur das Reſultat: die Unterwerfung des V. Er kündigte ſie dem Patriarchen Eutychius mit Schreiben vom 8. Dezember 553 (Mansi 414—420) an und erläuterte ſie am 26. Februar 554 in einem langen, gewöhnlich als Constitutum Vigilii pro damnatione trium capp. bezeichneten Schriftſtück (l. c. 457—488), deſſen Eingang wir nicht beſitzen und deſſen Adreſſe unbekannt iſt. Hier heißt es am Schluſſe: quaecunque vero sive meo nomine sive quorumlibet pro defensione memoratorum trium capitulorum prolata fuerint vel ubicunque reperta praesentis nostri plenissimi constituti auctoritate vacuamus (l. c. 488). Es klingt ein bischen wie Profanation, wenn V. ſeinen Rückzug mit Auguſtins Retraktationen in Parallele ſetzt (l. c. 415), und man verſteht es, daß einem ſo überzeugten Anhänger der entgegenſtehenden Politik wie Pelagius zornige Worte über dieſen Frontwechſel in die Feder gekommen ſind (ſ. Bd XV, 105, 44). Aber Pelagius ſelbſt iſt noch zu Lebzeiten V.s deſſen Beiſpiel gefolgt (a. a. O. 105, 45 ff.), und V. erkaufte ſich durch ſein Nachgeben die Rückkehr nach Rom. Die pragmatiſche Sanktion vom 13. Auguſt 554, durch die Juſtinian die Verhältniſſe des wiedereroberten Italiens regelte (in den Anhang des Cod. Just. als Const. I aufgenommen), wurde pro petitione Vigilii, venerabilis antiquioris Romae episcopi erlaſſen. Kaiſer und Papſt ſchieden alſo in gutem Einvernehmen, und V. trat die Rückreiſe nicht mit leeren Händen an, was für ſeinen Empfang nicht gleichgiltig ſein mochte. Aber er kam nicht bis Rom. Im Fragm. Laurent. (LP. 46) heißt es: moritur in Syracusis secunda feria, nocte, septimo idus iunias, indictione tertia, d. h. am 7. Juni 555 (Langens Zweifel, 345, N. 1, ſind ungegründet). Todesurſache war das Steinleiden (LP. 299, 11; Marc. Com. Cont. ad ann. 544), das ihn wohl ſchon lange quälte. Pelagius hat ſich ſpäter von dem Verdacht reinigen müſſen, daß er beim Tode des Papſtes ſeine Hand im Spiele gehabt habe (LP. 303, 5 ff.). Dieſen Klatſch ernſt zu nehmen (Langen 381, N. 3), ſind wir durch nichts berechtigt. Die Beiſetzung erfolgte in der Marcelluskirche an der Via Salaria (LP. 299, 12).

Das Verhalten nur weniger unter den Päpſten in der älteren Zeit hat ſo viele Erörterungen unter Katholiken und Akatholiken hervorgerufen wie das Vigils, kein ſchlechtes Zeichen für das, was von einem Papſt auch außerhalb der katholiſchen Gemeinſchaft verlangt wird. Was man ſich von einem orientaliſchen, geſchweige einem konſtantinopolitaniſchen Patriarchen gefallen läßt, wird einem Papſt zur Unehre angerechnet. Er ſoll von ſeinen Pairs gerichtet werden. Und da haftet der Blick bald an Martin I. (ſ. Bd XII, 380 f.), der in durchaus vergleichbarer Lage entgegengeſetzt handelte und für ſeine Überzeugung in den Tod ging. Nun, ein überzeugter Mann war eben V. nicht: Rom war ihm eine Meſſe wert; ob er ſie mit Facundus, Menas oder Severus feiern ſollte, das hing von den Umſtänden ab. Nimmt man hinzu, daß ſich über Recht und Unrecht der Verdammung der drei Kapitel thatſächlich ſtreiten ließ, daß es nicht angeht, das dogmatiſche Urteil lediglich an der Stellungnahme der Afrikaner und ihrer Geſinnungsgenoſſen abzumeſſen, und daß ſich vom kirchenpolitiſchen Standpunkt viel dafür ſagen ließ, Theodor zu opfern, um Chalcedon zu erhalten, ſo verſteht man V., ohne ihn darum rechtfertigen zu müſſen: dogmatiſch und politiſch ſchwankt er wie ein Rohr und iſt die Unzuverläſſigkeit in Perſon. Freilich erkennt man wohl, daß auch ſeine Politik im letzten Grund das für einen Papſt ſelbſtverſtändliche Ziel verfolgte: die Rechte ſeines Stuhls auch vor dem Kaiſer zu behaupten, modern ausgedrückt, der Kirche nicht vom Staat Geſetze vorſchreiben zu laſſen. Aber es fehlten ihm offenbar alle Eigenſchaften, ſich dieſem Ziel anders als auf Schleichwegen zu nähern. Einer Imperatorenpolitik wie der juſtinianiſchen gegenüber mag der gerade Weg freilich ſchwer geweſen ſein, denn der konnte den Kopf koſten. Ihn einzuſchlagen hat V. eine Zeit lang — freilich unter dem Einfluß des Pelagius — verſucht: als er, allen kaiſerlichen Bitten und Drohungen zum Trotz, ein freies Konzil auf abendländiſchem Boden forderte und ſeine Teilnahme an der konſtantinopolitaniſchen Synode ſtandhaft verweigerte, war er auf guter Bahn. Aber man ſieht doch ſofort, daß ihn ſeine Vergangenheit hindert, und zweifelt nicht einen Augenblick daran, daß erumkehren wird. So bleibt das Geſamtbild unerfreulich, und die Epiſode Vigilius in der Papſtgeſchichte

unerquicklich. Indeſſen, wer weiterblickt, ſieht in nicht zu weiter Ferne die Geſtalt Gregors d. Gr. auftauchen und findet auch in dieſer Epiſode einen Beleg für den Satz, daß die päpſtliche Idee nicht abhängig iſt von ihren Trägern. **G. Krüger.**

**Vigilius, Biſchof von Thapſus** (Ende 5. Jh.). — Litteratur verzeichnet von Ul. Chevalier, Répertoire des sources historiques au moyen âge. Bio-bibliographie, s. v. Wichtig iſt Folgendes: Bernardi Viudingi Augustiniani theologi Criticus Augustinianus castigatus. Vallameriae, 1621; P. Fr. Chifflet in ſeiner Ausgabe, ſ. u.; R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques XV, Paris 1748, p. 250—273 (hierin ſorgfältige Analyſe der fünf Bücher gegen Eutyches); Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles XVI, Paris 1712, p. 23, 614—621, 801, 802, vgl. IX, Paris 1703, p. 727, X, Paris 1705, p. 738—741; St. A. Morcelli, Africa Christiana I, Brixiae 1816, p. 307, III, 1817, p. 216, 235; DchrB IV, 1887, p. 1143, 1144; F. Kattenbuſch, Das apoſtoliſche Symbol I, 1894, S. 145—150, 163, 189 f. II, 1900, 259 f., 450, 986; G. Ficker, Studien zu Vigilius von Thapſus, Leipzig 1897; J. Quitt in „Byzantiniſche Denkmäler" herausgeg. von J. Strzygowski III, Wien 1903, S. 83—100, 111 f. (verwendet die Schrift gegen Eutyches zur Erklärung der Moſaiken von S. Vitale in Ravenna; dazu vgl. H. Schenkl, ebenda, S. 111—118, der auch allgemeinere Bemerkungen über die litterargeſchichtliche Stellung des Vigilius macht); O. Bardenhewer, Patrologie², Freiburg 1901, S. 543, 544; Kleffner im Kirchenlexikon² 12, 1901, 959—962; M. Schanz, Geſchichte der römiſchen Litteratur bis zum Geſetzgebungswerk des Kaiſers Juſtinian IV, 1, München 1904, S. 280, 348, 349; H. Leclercq, L'Afrique chrétienne II, Paris 1904, p. 203. Litteratur zu einzelnen Schriften ſ. u.

Eine Geſamtausgabe der Schriften, die er glaubte Vigilius von Thapſus zuſchreiben zu ſollen, hat der Jeſuit P. Fr. Chifflet veranſtaltet: Victoris Vitensis et Vigilii Tapsensis Provinciae Bizacenae Episcoporum opera. Divione 1664. Danach ſind des Vigilius Schriften abgedruckt in BM VIII, p 721—807 (mit Ausnahme von contra Felicianum, contra Varimadum [BM V, p. 726—751], contra Palladium) und ſämtlich mit Chifflets Abhandlungen und Anmerkungen in MSL 62, 93—544. Eine Neuausgabe wird für das CSEL vorbereitet von H. Kunnert und J. Penzl. Die älteren Ausgaben und Drucke einzelner Schriften ſind verzeichnet von J. A. Fabricius, Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, VI, Hamburg 1746, p. 825—827 (Vigilius); IV, 1735, p. 76—78 (Idacius Clarus); V, 1736, p. 870—872 (Phoebadius).

In dem Verzeichnis der katholiſchen Biſchöfe, welche auf Hunerichs Befehl zum 1. Februar 484 nach Carthago kamen (oder kommen ſollten), um Rechenſchaft von ihrem Glauben zu geben, wird als letzter Biſchof der provincia Byzacena Uigilius Tapsitanus genannt (Victoris Vitensis historia persecutionis Africanae provinciae, rec. C. Halm in MG, auctores antiquissimi III, 1, 1879 p. 68, 109; rec. M. Petſchenig in CSEL VII, 1881, p. 127, 109; vgl. dazu Al. Schwarze, Unterſuchungen über die äußere Entwickelung der afrikaniſchen Kirche, Göttingen 1892, S. 160 ff.; L. Schmidt, Geſchichte der Wandalen, Leipzig 1901, S. 105 ff.). In der ſeiner Ausgabe beigegebenen Abhandlung hat der Jeſuit Chifflet dieſen Vigilius Tapsitanus identifiziert mit dem Vigilius episcopus Tapsensis ecclesiae, der in dem Liber Mannonis (Handſchrift der öff. Bibliothek von Troyes 2405, 8./9. Jahrh.; vgl. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements II, 1855, p. 1001, 1002; Rheiniſches Muſeum 48, 1893, S. 284 f.) als Verfaſſer von drei gegen Eutyches (den Eutychianismus) gerichteten Büchern bezeichnet wird. Dieſer Identifizierung iſt bisher nicht widerſprochen worden, und es läßt ſich auch aus den damit für Vigilius von Thapſus gewonnenen Schriften kein entſcheidender Grund dagegen gewinnen. Danach war Vigilius 484 Biſchof von Thapſus (jetzt Dimas reſp. Ras Dimas; vgl. Corpus inscriptionum latinarum VIII, p. 11; Toulotte, Géographie de l'Afrique chrétienne. Byzacène et Tripolitaine, Montreuil-sur-Mer 1894, p. 201, 202; Toutain, Les cités romaines de la Tunisie, Paris 1895 [Bibliothèque des écoles franç. d'Athènes et de Rome, fasc. 72], p. 144, 391, 404) in der afrikaniſchen Provinz Byzacena. Über ſeine Lebensſchickſale haben wir keine weiteren ſicheren Nachrichten und können auch nichts dafür aus ſeinen Schriften entnehmen. Die Vermutung liegt nahe, er ſei nach dem für die Katholiken unglücklichen Ausgange des Religionsgeſpräches von 484 von Hunerich des Landes verwieſen worden; doch läßt ſie ſich nicht genügend begründen, da nicht alle katholiſchen Biſchöfe von dieſem Schickſal betroffen, ſondern alle nur ihres Amtes entſetzt worden ſind (vgl. Schwarze a. a. O., S. 162—167). Die Angabe, er habe ſeine Bücher gegen Eutyches in Konſtantinopel, alſo in der Verbannung geſchrieben, finden wir erſt bei Theodulf von Orleans (de spiritu sancto, MSL 105, 273) und von dieſem entnommen bei Äneas von Paris (opus adversus Graecos, MSL 121,

717), ohne daß wir sagen könnten, sie wäre etwas anderes als eine auf die Lektüre der Bücher gegen Eutyches zurückgehende Vermutung Theodulfs. Etwas Näheres über Vigilius als Bischof wüßten wir, wenn er zu identifizieren wäre mit dem Adressaten des Schreibens des Celsus ad Vigilium episcopum de iudaica incredulitate, mit dem ihm die lateinische Übersetzung der disceptatio Jasonis et Papisci übersandt wurde (Cypriani opera rec. Hartel III, 3, 1871, p. 119—132). Danach sei er bei seiner unerwarteten Rückkehr von einer überseeischen peregrinatio plötzlich und schleunigst zum Bischof erhoben worden und habe so den in der Gemeinde um die Bischofswahl entstandenen Streitigkeiten ein Ende gemacht. Vielleicht darf man den schwierig zu deutenden Worten des Schreibens entnehmen, daß er Mönch war (vgl. p. 131, 15: religiosi; 17: deuotae mentis). Die Wahl sei erfolgt in einer Zeit, in der den Bischöfen die Gefahren des Märtyrertodes besonders nahe standen. (Man bezieht die betreffenden Worte allgemein auf eine Verfolgungszeit; notwendig ist diese Beziehung nicht; die Gleichung Bischof = Märtyrer ist auch ohne Rücksicht auf das blutige Martyrium vollzogen worden; vgl. dazu E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, herausgeg. von G. Anrich, Tübingen 1904, S. 410—419). Aber die Identifizierung des Adressaten obigen Schreibens mit Vigilius von Thapsus ist ganz unsicher (vgl. W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian, Jena 1902, S. 6—15, Anm.; Ad. Harnack, Chronologie II, 1904, S. 390—393). Darum sind wir so gut wie ganz auf die Schriften des Mannes angewiesen, und diese sagen uns über seine äußeren Lebensschicksale nichts. (K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, S. 109 scheint anzunehmen, daß er während seiner Verbannung in Spanien gewesen sei; aber dafür läßt sich noch viel weniger geltend machen, als für seinen Aufenthalt in Konstantinopel.)

Durch das handschriftliche Zeugnis werden V. v. Th. libri quinque contra Eutychetem beigelegt (MSL 62, 95—154; früher wurden sie dem Bischof von Trient, Vigilius, der unter einem Konsulat des Stilicho 400 oder 405 Märtyrer geworden sein soll, zugeschrieben). Das 4. Buch führt den Sondertitel: Defensio epistolae S. Leonis papae ad Flavinianum Constantinopolitanum; das 5. Buch: Defensio decreti synodi Chalcedonensis (über den Titel in den Handschriften vgl. Ficker a. a. O., S. 10 ff.). Der Verfasser schreibt hortatu sanctorum fratrum (MSL 62, 119A); von der Beobachtung aus, daß der Eutychianismus im Orient im Vordringen begriffen sei (95B, 105D). In erster Linie ist seine Schrift für griechische Leser berechnet; er hat sich bemüht, so einfach wie möglich zu schreiben, damit eine Übersetzung seiner Schrift ins Griechische nicht nötig wäre (104B; das hindert ihn freilich nicht, an der gezierten Sprechweise der damaligen Zeit teilzunehmen, wie sich besonders an seiner Sucht klangvolle Antithesen zu bilden erkennen läßt). In seiner Widerlegung des Eutyches macht er von dem Grundsatze Gebrauch, daß die katholische Wahrheit den mittleren Weg einhalte zwischen den extremen, einander direkt entgegengesetzten Anschauungen der Häretiker, und hat darum auch die Widerlegung des Nestorius aufnehmen müssen. Im 4. Buche weist er die Angriffe eines Ungenannten auf Leos Lehrbrief an Flavian und das Chalcedonense zurück und führt einzelne wörtliche Citate an. Es ist bisher noch nicht möglich gewesen, dieses Schriftstück in seinem vollen Wortlaute nachzuweisen. Das 5. Buch hat er mit einer Sammlung von Aussprüchen klassisch-kirchlicher Autoren ausgestattet, die er von Papst Leo übernommen hat. Genügende Anhaltspunkte, die Schrift des Vigilius zeitlich zu fixieren, haben wir nicht; die wahrscheinlichste Annahme ist die, daß sie nicht allzulange nach dem Chalcedonense verfaßt worden ist (vgl. Ficker a. a. O., S. 20 ff.).

Im 5. Buche (2. Kap., MSL 62, 136A) weist der Verfasser auf die Bücher hin, quos adversus Sabellium, Photinum et Arium sub nomine Athanasii, tanquam si praesentes cum praesentibus agerent (ubi etiam Cognitoris persona videtur inducta) conscripsimus; in ihnen habe er ausführlich über die Berechtigung der Konzilien, auch nicht in der Schrift enthaltene Worte in den kirchlichen Sprachgebrauch einzuführen (er meint das ὁμοούσιος), gehandelt. Diese, vor den Libri contra Eutychetem verfaßte Schrift ist uns erhalten. Chifflet hat ihr den Titel gegeben: Contra Arianos etc. Dialogus. Athanasio, Ario, Sabellio, Photino et Probo iudice interlocutoribus (MSL 62, 179—238; drei Bücher). Die einzelnen Männer, die mehr als die authentischen Vertreter einer dogmatischen Anschauung, denn als historische Persönlichkeiten erscheinen, müssen sich gegenseitig abthun, bis Arius und Athanasius übrig bleiben und Athanasius der Sieg durch „Probus iudex" zugesprochen wird. Die hier verwendete Form des Dialogs und des Schiedsgerichts ist eine bei kirchlichen Schriftstellern nicht seltene Einkleidung, gewählt im Interesse der lebendigeren Gestaltung der Beweis-

führung und zur Stärkung der Meinung, eine objektive Beurteilung müsse dem orthodoxen Bekenntnis Recht geben. Daß Vigilius diese Schrift als eine Schrift des Athanasius, und nicht unter seinem Namen habe ausgehen lassen, wie man aus den obigen Worten schließen könnte, wird widerlegt durch die Worte der Einleitung (180 C): Sabellium ergo, Photinum, Arium, atque ad nostras partes Athanasium introduxi.

Von dieser Schrift ist, vielleicht erst in Karolingischer Zeit, ein Auszug gemacht worden, der nur Arius und Athanasius berücksichtigt und mit einer nach Rufins Kirchengeschichte gearbeiteten Einleitung versehen worden ist (MSL 62, 155—180). Chifflet hat diesen Auszug für eine erste Ausgabe der längeren Schrift gehalten (vgl. darüber Ficker a. a. O., S. 26 ff.).

Mit großer Wahrscheinlichkeit kann auch der unter dem Namen Augustins gehende liber contra Felicianum et Arianum de unitate Trinitatis ad Optatum (MSL 62, 333—352; gedruckt auch unter den Werken Augustins MSL 42, 1157—1172) Vigilius beigelegt werden. Daß er nicht Augustin zum Verfasser haben kann, ist allgemein anerkannt. Wir haben sogar noch ein handschriftliches Zeugnis für die Zuweisung an Vigilius (vgl. Ficker S. 77). Der Stil und die theologischen Ausführungen sprechen nicht gegen Vigilius. Augustinus, dem der Verfasser seine Gedanken in den Mund legt, will den Arianer nicht durch Schriftbeweise, sondern sola ratione widerlegen.

Nach diesen Schriften zu urteilen haben wir in Vigilius einen theologisch und historisch gut unterrichteten Mann zu sehen, der zwar in keinem Punkte eine selbstständige und fördernde theologische Meinung vertritt, der aber in geschickter Weise gegen Eutychianer, (vandalische) Arianer und andere Häretiker das Recht der orthodoxen Anschauungen dargelegt hat. Virtuos handhabt er die schon von Leo in seinem Lehrbrief geübte Praxis, die Aussagen der Schrift über Christus reinlich zu verteilen auf die Gottheit und die Menschheit Christi. Daß er bei der Erklärung des ATs die Allegorie und Typologie reichlich anwendet, hat er mit allen Theologen seiner Zeit gemein. Da den Arianern mit dem Schriftbeweis nicht mehr beizukommen war, so mußten sie durch Vernunftgründe widerlegt werden. Es ist selbstverständlich, daß Vigilius von Augustinus viel gelernt hat. Seine schriftstellerische Eigenart ist bedingt durch das Streben, den Gegner durch Belegstellen aus der Schrift oder den kirchlichen Autoritäten oder durch Verstandesgründe zu schlagen. Man kann ihm eine gewisse schriftstellerische Kunst nicht absprechen. Wenn man ihn, wie K. Künstle thut (Antipriscilliana S. 109), den angesehensten Theologen der Zeit nennt, spricht man über den Stand der damaligen (afrikanischen) Theologie ein sehr herbes Urteil aus. Von einer Selbstständigkeit der afrikanischen Kirche gegenüber der römischen findet sich bei ihm keine Spur mehr.

Verloren sind folgende Schriften:

In seinem dialogus l. II, c. 45 (MSL 62, 226 D—227 C) teilt Vigilius ein Stück mit aus dem liber „quem adversus Maribadum, nefandae haereseos vestrae diaconum, edidimus". Dieser Maribadus ist gewiß identisch mit dem Diakon Mariuadus, der bei Hunerich in ausnehmender Gunst stand (Victor Vitensis, hist. pers. Vand. ed. Petschenig I, 48, p. 21, 8). Diese Schrift ist bisher noch nicht gefunden. Chifflet hat sie ohne Grund wieder finden zu können geglaubt in der zuerst von Joh. Sichardt in seinem Antidotum (Basileae, Henr. Petrus) 1528 herausgegebenen Schrift: Idacii Clari Hispani contra Varimadum Arianum liber et difficillimorum quorumque locorum de trinitate declaratio (MSL 62, 351—434). Es giebt keinen genügenden Grund, die Identifizierung dieses Idacius Clarus mit dem von Isidor von Sevilla de viris illustribus c. 15 (MSL 83, 1092) genannten Itacius Clarus zu beanstanden (G. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Kirchengeschichtliche Studien, herausgeg. von Knöpfler, Schrörs, Sdralek IV, 2, 1898, S. 23 bis 26; über den Namen Ithacius vgl. Mommsen in MG, Auct. antiquiss. XI, Chronica minora II, p. 3 Anm. Auch K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, S. 110 hat dieser Identifikation zugestimmt). Die Schrift ist bedeutsam als ein gegen den Arianismus gerichtetes Kompendium der Schriftstellen, die die kirchliche Trinitätslehre beweisen, und hat als solche großen Einfluß ausgeübt. (Einiges darüber bei Ficker S. 50 f.) Große Stücke sind von Pseudo-Isidor aufgenommen worden (vgl. Decretales pseudoisidorianae, ed. Hinschius, p. CXXXII; 99—101; 718—720; 105—107, 713—715, 705 f., 122 f., 189 f., 204 f., 80 f., 219 f., 88 f.). Neuere Untersuchungen fehlen.

Eine andere seiner antiarianischen Schriften erwähnt Vigilius in seinem Dialog II, 50 (MSL 62, 229. 230). Er habe auf die Schrift des arianischen Bischofs Palladius, die

dieſer gegen Ambroſius (wie Vigilius irrig meint nach deſſen Tode) geſchrieben habe, „uno iam libello“ geantwortet. (Über Palladius, Biſchof von Ratiaria in Moesia superior und ſeine 379 verfaßte Gegenſchrift gegen Ambroſius' de fide lib. I und II, vgl. Fr. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Texte und Unterſuchungen zur altgermaniſchen Religionsgeſchichte, Texte, I, Straßburg 1899, p. XXXI—XXXVI, L—LIII.) Auch dieſe Schrift iſt nicht erhalten. Denn die libri duo contra Palladium Arianum, die Chifflet Vigilius zuwies (MSL 62, 433—468), beſtehen aus den jetzt allgemein als echt anerkannten Akten des Konzils von Aquileja von 381 (vgl. Bd I, S. 761, 11 ff.; II, S. 42, 60 ff. und Kauffmann a. a. O.) und der jetzt gewöhnlich Gregor von Eliberis (ſ. u.; vgl. Bd XI, S. 667, 55 ff.) zugeſchriebenen Schrift de fide.

Mit Unrecht hat Chifflet Vigilius „de trinitate libri duodecim“ beigelegt (MSL 62, 237—334; vgl. dazu Val. Roſe, Die lateiniſchen Meerman-Handſchriften des Sir Thomas Phillipps in der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1892, S. 145 f.; Ficker a. a. O., S. 53 ff.; G. Morin in Revue Bénédictine XV, 1898, p. 1—10; C. H. Turner in The Journal of Theological Studies I, 1900, p. 126—128; A. E. Burn, ebd. p. 592—599; K. Künſtle, Eine Bibliothek der Symbole und Theologiſcher Traktate zur Bekämpfung des Prisciliianismus ꝛc. [Forſchungen zur Chriſtlichen Litteratur- und Dogmengeſchichte, herausgeg. von Ehrhard und Kirſch I, 4] Mainz 1900, S. 100—115; G. Morin, Les nouveaux „tractatus Origenis“ et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis, in Revue d'Histoire et de Littérature religieuses V, 1900, p. 145—161; derſ. in Revue Bénédictine XIX, 1902, p. 229—242; K. Künſtle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, S. 184—187; L. Saltet, Fraudes littéraires des schismatiques luciférіens aux IV^e^ et V^e^ siècles, Paris, Lecoffre 1906). Als ſicheres Reſultat darf angenommen werden, daß nur die Bücher I—VIII zuſammengehören; IX—XII haben andere Verfaſſer und ſind jedes für ſich zu unterſuchen. I—VIII iſt eine überarbeitete und ergänzte 2. Ausgabe von I—VII. Allgemein anerkannt iſt, daß dieſe beiden Ausgaben nicht nach Afrika, auch nicht nach Italien (die Hypotheſe, Euſebius von Vercelli ſei der Verfaſſer, iſt von Morin ſelbſt zurückgenommen worden), ſondern nach Spanien gehören, und zwar an das Ende des 4. (oder an den Anfang des 5.) Jahrhunderts. Dem Thatbeſtand iſt Saltet am Beſten gerecht geworden. Er identifiziert (wie Morin in der Revue d'Histoire et de Littérature religieuses V, vgl. oben) den Verfaſſer von Pſeudo-Ambroſius de fide (MSL 62, 449—468; gedruckt auch 17, 549—568; 20, 31—50) mit dem Verfaſſer der ll. I—VII de trinitate und ſchließt ſich der alten und wohlbegründeten Meinung an, der Verfaſſer von de fide ſei Gregor von Eliberis (vgl. oben Z. 9 f., nicht Phoebadius von Agennum), Gregors ſieben Bücher de trinitate ſeien (vor 383) des Sabellianismus verdächtigt worden; darauf habe er de fide verfaßt und die ſieben Bücher überarbeitet und das achte hinzugefügt. Und auch der libellus fidei (de trinitate l. IX; er geht unter verſchiedenen Namen vgl. Ficker, S. 74; Künſtle, Bibliothek der Symbole S. 112 f.) muß demſelben Verfaſſer angehören (vgl. aber Künſtle, Antipriscilliana, S. 46—58, 186 f.). Man kann aus den neueren Forſchungen erſehen, daß dieſe ll. I—VIII reſp. IX Urkunden faſt erſten Ranges für die Kirchengeſchichte Spaniens ſind, für deren Ausnützung wir erſt in den Anfängen ſtehen. Nicht nur werden Häretiker mit Namen genannt und charakteriſiert, die wir ſonſt nicht kennen; auch der Gegenſatz zum Prisciliianismus iſt ſcharf zum Ausdruck gebracht.

(Man hat angenommen [ſo z. B. die Ballerini in den observationes in dissert. XIV Quesnelli MSL 56, 1074], die Bücher de trinitate ſeien von Idacius Clarus verfaßt; er ſagt nämlich in der Vorrede zur Schrift contra Varimadum [MSL 62, 351]: cuiusdam Varimadi Arianae sectae diaconi propositionibus . . . respondens in uno corpore simul de unitate Trinitatis libellos digessi. Bezöge er ſich damit auf die hier behandelten ll. de trinitate, ſo würde ihr Wert dadurch nicht beeinträchtigt. Eine genaue Unterſuchung fehlt noch.)

Über ll. X—XII fehlen Unterſuchungen. Die Berührungen von l. X mit anderen Schriften ſind aufgezeigt von Ficker S. 74 und Künſtle (Bibliothek der Symbole S. 113). Das Schlußſtück des erſten und das des zweiten Teiles findet ſich wörtlich bei Nicetas von Remeſiana, de ratione fidei und de spiritu sancto (ed. A. E. Burn, Cambridge, 1905; vgl. MSL 62, 289 C—290 C und 298 mit Burn p. 15—17 und 37 f.; doch gehen die Berührungen noch etwas weiter, als Burn angenommen hat). Über l. XI vgl. Ficker S. 75, Künſtle S. 113 f. Das 12. Buch haben die Benediktiner als ein echtes Werk des Athanaſius bezeichnet (auch abgedruckt MSG 26, 1191—1218); es iſt

eine Sammlung von Schriftstellen zum Beweise der Gottheit des hl. Geistes. Es ist jetzt allgemein angenommen, daß es nicht eine Übersetzung aus dem Griechischen sein kann. Auf Berührungen mit Pseudo(?)-Athanasius de incarnatione dei verbi et contra Arianos c. 9—19 (MSG 26, 981—1028) hat neuerdings Stülcken aufmerksam gemacht (Athanasiana, TU NF IV, 4, 1899, S. 63f.; vgl. auch Künstle S. 114f.).

Noch andere Schriften hat man Vigilius zuweisen wollen: die Solutiones obiectionum Arianorum (MSL 62, 469—472), die Collatio beati Augustini cum Pascentio Ariano (MSL 33, 1156—1162), die Altercatio Ecclesiae et Synagogae (MSL 42, 1131—1140), den Liber contra Fulgentium Donatistam (der jedenfalls einen Afrikaner zum Verfasser hat, MSL 43, 763—774), den dem Arnobius zugeschriebenen conflictus catholici et Serapionis de deo trino et uno (MSL 53, 239—322; Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur[6] § 469, Nr. 1) und einige andere (vgl. Ficker, S. 6), von denen die eine sicher nicht ihm zugehört (de conflictu virtutum et vitiorum MSL 40, 1091—1106; der Verfasser ist Ambrosius Autpertus), die anderen ein bestimmtes Urteil verbieten.

Cassiodor nennt in seinem Buche der institutio divinarum litterarum c. 9 (MSL 70, 1122) einen Vigilius Afer antistes als den Verfasser einer Schrift über die 1000 Jahre der Apokalypse und urteilt: plenissima et diligenti narratione disseruit. Es läßt sich nicht einmal sagen, daß Cassiodor eine Verwechselung begangen habe.

Paschasius Quesnel hat Vigilius von Thapsus für den Verfasser des Symbolum Quicunque gehalten (MSL 56, 1062—1068), und es finden sich in der That auch in seinen echten Schriften reichliche Anklänge an das Symbol; aber diese Hypothese ist jetzt allgemein aufgegeben (vgl. Bd II S. 180, 31ff.; K. Künstle, Antipriscilliana S. 204 bis 243). Quesnel stützte sich zumeist auf Pseudo-Vigilius.

So unbedeutend die dem Vigilius mit Recht oder Unrecht beigelegten Schriften zum Teil sein mögen, um so dringender sind in wissenschaftlichem Interesse die Durchforschung der Handschriften und sorgfältige Ausgaben zu wünschen. **Gerhard Ficker.**

**Vigilius von Trient** (gest. 400). — A. S. Juni Tom. V (Antw. 1709) 163ff. handelt zwar ausdrücklich von V.; aber das biographische Material ist gesammelt und kritisch untersucht A. S. Maii Tom. VII (Antw. 1688) in dem Artikel de SS. Sisinnio, Martyrio et Alexandro Martyribus in agro Tridentino. — Tillemont, Mémoires X (Paris 1705), 542—552. — Sehr lesenswert: Benedict Graf v Giovanelli, Ueber den Saturnusdienst in den tridentinischen Alpen (Beiträge zur Geschichte von Tirol und Vorarlberg IV (Innsbruck 1828) S. 1—152, besonders S. 75—104. Weitere Litteratur bei Wetzer und Welte s. v. und XI (1899) 2023 s. v. Trient.

Die Wirksamkeit des Bischofs Vigilius von Trient und des ihn umgebenden Kreises ist für die Christianisierung und Katholisierung der rhätischen Alpen von grundlegender Bedeutung gewesen. Sein als Bischof von Trient zuerst nachweisbarer Vorgänger Abundantius nahm 381 an einem gegen die Arianer gerichteten Metropolitankonzil zu Aquileja teil (Mansi III, 599; Hefele II[2], 34ff.). Er selbst soll mit seiner Mutter Maxentia (A. S. April III, 772ff.) und seinen Brüdern Claudianus (Konfessor, A. S. März I, 427) und Majorianus (Märtyrer, A. S. März II, 398) um diese Zeit (A. S. April III, 772 n.) nach Trient gekommen sein; genere Romanus, Athenis liberalibus literis eruditus. Obgleich erst 20 Jahre alt, sei er von dem Aquilejenser Bischof konsekriert worden; aber Ambrosius von Mailand sandte ihm die Insignien mit der Ambrosii ep. 29 MSL 16, 982 auf uns gekommenen Amtseinweisung. An diesen schloß er sich an, erbaute die dem Gervasius und Protasius geweihte Tridentiner Kirche und missionierte kraftvoll, auch in den Diöcesen von Verona und Brixen. Großes Aufsehen erregte i. J. 397 der Märtyrertod seiner drei aus Cappadocien stammenden Glaubensboten Sisinnius, Martyrius und Alexander (vgl. Augustinus ep. 158 ad Marcellinum MSL 33, 536; Gaudentius von Brixen, Paulinus vita Ambrosii MSL XX, 964A und XIV). Vigilius handelte von diesem Martyrium in zwei schwülstig und unklar geschriebenen Briefen, von denen der eine an den Nachfolger des Ambrosius, Simplician von Mailand, der andere (erst i. J. 1661 vollständig aufgefundene) an Chrysostomus nach Konstantinopel gerichtet ist. Diese Schreiben haben ihm eine Stelle in der christlichen Litteraturgeschichte des Gennadius eingetragen (CLXXII, ed. Bernouilli 1895, p. 74). Am 29. Mai 1176 führte der Mirakelglaube an diese Märtyrer den Sieg der Lombarden in der Schlacht bei Legnano herbei. Vigilius selbst fiel als Märtyrer am

26. Juni 400. Daß ihm dogmatische Schriften beigelegt wurden, beruht auf Verwechslung mit Vigilius von Thapsus, die andererseits zur Folge gehabt hat, daß die Akten des Konzils zu Aquileja unter dessen Werke geraten sind. **Arnold.**

**Vikarius** heißt im allgemeinen jeder, qui alterius vices agit, also ein Stellvertreter, im besonderen der Vertreter in einem Amte, gleichviel ob dasselbe ein weltliches oder geistliches ist (man sehe deshalb die Stellen, welche Du Fresne s. v. vicarius, vicarius Imperii u. a., Dirksen im manuale latinitatis u. a. mitteilen). Der Ausdruck wird auch technisch, ähnlich wie vicedominus, für ganz bestimmte Ämter gebraucht. Die Absicht der folgenden Darstellung ist eine gedrängte Übersicht des Vikariatsverhältnisses auf allen Stufen der Hierarchie.

Das Haupt der Kirche ist Christus selbst. Die römisch-katholische Kirche verkennt dies nicht: denn wie sollte sie den ausdrücklichen darüber in der hl. Schrift befindlichen Aussprüchen Anerkennung versagen, nach denen Christus, der selbst Gottes ist (1 Ko 3, 23), als Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Ti 2, 5; Hbr 9, 15; 12, 24 u. a.) vor Gott, als Haupt der Gemeinde gesetzt ist? (Kol 1, 18; Eph 1, 22; 4, 15; 5, 23 u. a.). Die Kirche lehrt aber weiter, daß Christus den Apostel Petrus zu seinem Stellvertreter bestimmt habe (Ev. Mt 16, 16—19 u. a.) und diese Vertretung dann auf den Bischof von Rom für alle Zeiten übergegangen sei. Schon früh heißt daher dieser Bischof bald vicarius S. Petri, auch apostolicae sedis, bald vicarius Christi oder vices Dei gerens in terris (s. Stellen bei Du Fresne a. a. O.). Das tridentinische Glaubensbekenntnis nennt den Romanus Pontifex Beati Petri Apostolorum principis successor ac Jesu Christi vicarius. Als Repräsentant Christi und des Apostelfürsten bestellt der Papst selbst wieder Vikare des apostolischen Stuhls. Als solche erscheinen im weiteren Sinne alle Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe (s. Citate bei Gonzalez Tellez zum cap. 2, X, de officio vicarii [I, 28], no. 5) im engeren Sinne aber die römische Kurie, sowie die päpstlichen Legaten und Nuntien und die für die Mission bestimmten apostolischen Vikare und Vikariate, von welchen der für die Stadt Rom bestellte Vicarius Urbis wieder verschieden ist, welchem die päpstliche Jurisdiktion in der Stadt selbst übertragen ist (man sehe Gonzalez Tellez zum cap. 5, X, de officio vicarii [I, 28] no. 6).

Wie der Papst bedürfen auch seine Vikare wieder eigener Stellvertreter und Gehilfen. Für Erzbischöfe und Bischöfe erscheinen als vicarii in pontificalibus die Weihbischöfe und Koadjutoren, die letzteren aber auch allgemeiner; als vicarii in jurisdictione fungieren die Generalvikare und vicarii foranei (Offiziale) oder auch eigene Collegia, als Vikariats- oder Generalvikariatsgerichte. Als Vikare und Gehilfen der Bischöfe finden sich früher auch capellani, Mitglieder der Domkapitel oder der Kollegiatstifte. Einer derselben hieß summus vicarius domini oder summi altaris vicarius, Großvikar und bekleidete die Großvikarie. Sobald der bischöfliche Stuhl erledigt ist, übernimmt das Kapitel die Verwaltung, welche aber binnen acht Tagen auf einen oder mehrere Ökonomen und einen Offizial oder Vikar (vicarius capitularis) zu übertragen ist. Die ordentlichen Mitglieder der Kapitel waren nach den älteren Statuten berechtigt, sich selbst beim Chordienste durch besondere Vikare vertreten zu lassen. Das spätere Recht hat dies geändert, außerdem aber für jedes Kapitel die Bestellung einer gewissen Anzahl von Vikaren zur Erhöhung der gottesdienstlichen Feierlichkeiten, insbesondere des officium diurnum et nocturnum, angeordnet.

Endlich giebt es auch Vikare für Pfarrer (vicarii parochiales). Der mit der cura habitualis versehene Pfarrer hat als seinen Vertreter, substitutus, den Inhaber der cura actualis, curatus. Je nach Bedürfnis werden außerdem vicarii perpetui oder temporarii den Pfarrern beigegeben. Hierbei ist daran zu erinnern, daß die Vertretung des Pfarrers durch den Vikar in manchen Verhältnissen nur eine beschränkte sein kann, daß namentlich bei Instituten gemischter Natur nicht ohne Mitwirkung der beiderseitigen Organe ein Vikariatsverhältnis begründet werden kann. So ist insbesondere da, wo den Pfarrern die Schulaufsicht von seiten des Staates übertragen worden, nur unter besonderer Genehmigung der Staatsbehörde, in Beziehung auf diese Funktion, die Vertretung durch einen Vikar zulässig.

Über Vikare überhaupt sehe man noch die Kommentatoren zu den Dekretalen I, 28 de officio vicarii.

In der evangelischen Kirche erscheinen nach der Konsistorialverfassung das Konsistorium, sowie die Superintendenten als Vikare des Inhabers des Kirchenregiments, indem sie die denselben zustehenden Rechte in seinem Namen so weit verwalten, als er sich dieselben

nicht zu eigener Entſcheidung reſerviert hat. Vikare der Pfarrer kommen in derſelben Weiſe, wie in der römiſchen Kirche vor. Die Beſtellung erfolgt auf den Wunſch des Pfarrers, oder im Falle des Bedürfniſſes, von Amts wegen, vorübergehend oder dauernd, ſelbſt mit dem Recht der Nachfolge. Der Ausdruck Vikar wird in den Partikularrechten bald im weiteren Sinne für jeden Vertreter und Gehilfen eines Pfarrers gebraucht, bald nur für beſtimmte Arten derſelben. Stabile oder ſtändige Vikare ſtehen ſelbſtſtändigen Gemeinden vor, die nur aus poſitiven Gründen nicht zu „Parochien" erhoben ſind.

Die Verwaltung eines Vikariats als Vorbereitung für ein künftiges Pfarramt in der evangeliſchen Kirche iſt ſchon längſt als höchſt erſprießlich allgemein anerkannt worden. Zugleich iſt durch eine derartige Verwendung der Kandidaten dem Bedürfnis der Vermehrung ſeelſorgerlicher Kräfte ein nicht geringer Vorſchub zu thun.

(H. F. Jacobſon †) **Sehling.**

**Villegaignon,** Nicolas Durand de, geſt. 1571. — J. de Léry, Histoire d'un voyage faict dans la terre du Brésil 1577, lateiniſch: Historia navigationis in Brasiliam, quae et America dicitur, a Joanne Lerio Burgundo, Genevae 1586, deutſch: Schiffarth in Braſilien in Amerika durch Joh. Lerium, Frankfurt 1593; Creſpin, Histoire des martyrs persécutez et mis à mort pour la vérité de l'Evangile 1582; Bourquelot, Mémoires de Claude Haton; copie de quelques lettres sur la navigation du chevalier de Villegaignon ès terres de l'Amérique oultre l'Aequinoctial iusquez soubz le tropique de capricorne, contenant sommairement les fortunes encourues en ce voyage avec les moeurs et façons de vivre des sauvages du pais: envoyées par un des gens dudict seigneur, Paris 1557; Beza, Historia ecclesiastica; Calvini epistulae et responsa, Genevae 1575; Haag, La France protestante, Art Durand, Chartier, Léry, Richer; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses XII, 385 ff.; M. T. Alves Nogueira, Der Mönchsritter N. D. v. V. Ein Beitrag zur Kenntnis franzöſiſch-braſilianiſcher Verhältniſſe im 16. Jahrhundert, Leipzig 1887; Heulhard, V., roi d'Amérique, un homme de mer au XVI^e siècle, Paris 1897 (kath.). — Von den zahlreichen polemiſchen Schriften V.s ſeien genannt: Paraphrase du chevalier de V. sur la résolution des Sacramens du maistre Jehan Calvin, ministre de Genève 1560; Lettres du chevalier de V. sur les Remonstrances à la Reyne mère du Roy, touchant la Religion 1561; De consecratione, mystico sacramento et duplici Christi oblacione, adversus Vannium, Lutherologiae professorem 1561; De judaici Paschalis implemento adversus Calvinilogos 1561; De poculo sanguinis Christi et introitu in sancta sanctorum interiore adversus Bezam 1561; Les propositions contentieuses entre le chevalier de V. et maistre Jehan Calvin concernant l'Eucharistie; De la vraie et réelle assistance des corps et sang de notre Seigneur J. C. au Saint-Sacrement de l'Autel soubs les espèces du pain et du vin qui sont par le prebstre consacrez à la Sainte Messe 1561; Ad articulos Calvinianae de Eucharistia traditionis in Francia Antarctica evulgatae responsiones 1562; De Coena Ph. Melanchthonis iudicium, item de venerandissimo Ecclesiae sacrificio Cöln 1563; Adversus novitium Calvini, Melanchthonis atque id genus sectariorum dogma de Sacramento Eucharistiae opuscula tria recens conscripta et in lucem edita 1563.

Nicolas Durand, Herr von Villegaignon (oder Villegagnon), iſt ums Jahr 1510 als Sproß einer berühmten Adelsfamilie der Bretagne in Provins geboren. Mit ſeinem Namen iſt eine der intereſſanteſten Epiſoden der franzöſiſchen Reformation verknüpft und zugleich der erſte Miſſionsverſuch, der aus der evangeliſchen Kirche hervorging. Von Jugend auf für die militäriſche Laufbahn beſtimmt, trat er in den Malteſer Ritterorden ein. Als Schiffsoffizier machte er im Dienſte Karls V. u. a. eine Expedition nach Afrika mit, über die wir einen Bericht aus ſeiner Feder haben (Caroli V. Imperatoris expeditio in Africam ad Arginam, Paris 1542). Im Jahr 1548 führte er Maria Stuart von Schottland nach Frankreich. Heinrich II. ernannte ihn 1554 zum Vizeadmiral der Bretagne. Infolge eines Zerwürfniſſes mit dem Gouverneur von Breſt entſchloß er ſich, den königlichen Dienſt zu verlaſſen und durch eine überſeeiſche Unternehmung ſich die verlorne Gunſt des Königs wieder zu gewinnen. Er richtete ſeinen Blick auf Südamerika, und es gelang ihm, den Admiral Coligny für ſeinen Plan, dort eine franzöſiſche Kolonie zu gründen, zu gewinnen, indem er, der ſich offenbar zu dieſem Zwecke den Reformierten genähert hatte, vorgab, dadurch den verfolgten und bedrängten Glaubensgenoſſen eine Zufluchtsſtätte zu bereiten, wo ſie unangefochten ihres Glaubens leben könnten. Dem König hielt er vor, daß durch die Koloniſation in jenen Ländern neben den Spaniern und Portugieſen die Macht und Ehre Frankreichs gewahrt werde. Es wurden ihm nun zwei große Schiffe und 10000 Livres zur Ausführung ſeines Unternehmens zur Verfügung geſtellt. Da er verſicherte, daß in der neuen Kolonie der Gottesdienſt nach der Genfer Kirchenordnung eingerichtet werden ſollte, fand er bald Begleiter genug aus den Reihen der Reformierten; zugleich aber warb er auch eine Anzahl Sol-

daten und allerlei Abenteurer an. Letzteres mußte Verdacht erregen, aber er wußte diesen durch alle möglichen Ausreden und Versicherungen zu beschwichtigen.

Wahrscheinlich am 15. Juli 1555 schiffte sich Villegaignon in Havre ein und kam nach einer mühseligen Fahrt im November in der Bai von Guanabara (Rio de Janeiro) an, wo vorher schon die Portugiesen vergeblich eine Niederlassung versucht hatten. Wie diesen, so widersetzten sich auch ihm die eingeborenen Topinambus, und er beschloß daher, auf einer benachbarten Insel zuerst festen Fuß zu fassen. Er nannte dieselbe dem Admiral zu Ehren Coligny und legte alsbald eine Fort an. Da er aber bei seiner Ausrüstung in der Heimat mehr für Kriegsvorräte als für Nahrungsmittel gesorgt hatte, so entstand bald eine ziemliche Not unter den Ansiedlern, und die Soldaten und Arbeiter wurden schwierig, während die reformierten Kolonisten, „gens craignans Dieu, patiens et bénins", Mangel und Beschwerden geduldig ertrugen. Villegaignon, der sich als Vizekönig geberdete, sann daher darauf, die Zahl der letzteren zu vermehren, um sie als Gegengewicht gegen jene zweifelhaften Elemente benützen zu können. Mit den zurückkehrenden Schiffen sandte er Briefe an Coligny und an Calvin, in welchen er seinen Eifer für die Sache des Evangeliums beteuerte und um Zusendung von frommen Leuten und Predigern bat, welche einen guten Einfluß auf die Kolonie ausüben könnten und zugleich befähigt wären, den Heiden auf der Insel und dem nahen Festlande das Evangelium zu verkündigen.

Auf Colignys Empfehlung ging Calvin auf das Gesuch ein, und zwei Prediger, Peter Richer und Wilhelm Chartier wurden feierlich als die ersten evangelischen Missionsprediger nach Amerika abgeordnet. Zu ihnen gesellten sich noch elf andere tüchtige Männer, unter ihnen Jean de Lery, welchem man die meisten Nachrichten über das Unternehmen verdankt. An die Spitze trat ein französischer Edelmann, Philipp von Corguilleray, Herr du Pont, der sich in der Nähe Genfs niedergelassen hatte. Am 10. September verließen sie Genf und kamen nach einem Besuch bei Coligny auf Chatillon nach Paris, wo sich ihnen ein gewisser Cointa, ein Sorbonnist, anschloß und eine größere Anzahl Kolonisten sich mit ihnen vereinigte. Unter dem Befehl eines Neffen von Villegaignon, Namens Bois le Conte, schifften sie sich, fast 300 Seelen, darunter 6 Frauen, auf drei Schiffen zu Honfleur im November ein und kamen im März 1557 bei Villegaignon an. Dieser empfing die Genfer mit allen Ehren, versprach, alles nach der Genfer Ordnung einzurichten, und hielt ein öffentliches Dankgebet. Darauf predigte Richer an demselben Tage; es war wohl die erste evangelische Predigt in Amerika.

Die neuen Ankömmlinge wurden sofort zu den harten Befestigungsarbeiten herangezogen. Sie ertrugen es willig und fanden Stärkung in dem Worte Gottes, welches ihnen täglich gepredigt wurde. Sonntags wurden zwei Predigten gehalten. Auch war beschlossen, monatlich einmal sollte das Abendmahl gefeiert werden. Aber gleich bei der ersten Feier desselben erhoben sich Streitigkeiten, und Villegaignon fing an, in seinem wahren Lichte sich zu zeigen. Der Sorbonnist Cointa, dem es nicht gelungen war, gleich anfangs sich zum Superintendenten aufzuwerfen, verlangte, daß nach Zeugnissen der Kirchenväter der Wein bei dem Abendmahl mit Wasser zu mischen sei, ferner daß es in priesterlicher Kleidung von den Predigern ausgeteilt und das übrig bleibende Brot aufgehoben werde, u. dgl. Villegaignon stimmte ihm bei; die Prediger und die Gemeinde widersetzten sich aber mit Erfolg. Villegaignon und Cointa legten vor der Gemeinde ein Glaubensbekenntnis ab, ehe sie zum Tische des Herrn traten, und voll der besten Hoffnungen schrieb Richer im April an Calvin: „Wir leben der getrosten Hoffnung, daß auch dieses Edumäa ein Besitztum Christi werden wird". Aber der Streit ruhte nicht lange. Mit Hilfe des Sorbonnisten brachte Villegaignon neue Fragen und Forderungen, z. B. daß bei der Taufe Öl, Speichel und Salz dem Wasser beigemischt werden sollen. Als ihm die Genfer Kirchenordnung entgegengehalten wurde, sagte er schon, die Genfer Kirche sei übel bestellt, und als die Prediger die Sache vor die Gemeinde und auf die Kanzel brachten, mied er von da an den Gottesdienst. Den offenen Zwiespalt versuchten nun Personen von beiden Parteien wieder auszugleichen und brachten endlich folgenden Kompromiß zu stande. Man wolle mit den französischen Schiffen, welche die letzten Ansiedler gebracht, eine Abordnung, mit Chartier an der Spitze, nach Genf zurückschicken, um Calvins Entscheidung einzuholen. Unterdessen solle Richer sich der streitigen Punkte auf der Kanzel enthalten und die Sakramente sollten bis dahin suspendiert sein. Um des Friedens willen verstanden sich die Gläubigen auch zu dieser letzten unbilligen Forderung, und nachdem noch zur Besiegelung der Eintracht die Heirat zwischen Cointa und der Waise eines auf der Insel verstorbenen Reformierten von Rouen gefeiert war, verließen die

Schiffe im Juni 1557 die Insel. Aber bald zeigte sich, warum Villegaignon den jüngeren Chartier nach Genf geschickt; mit dem bejahrten Richer hoffte er eher fertig zu werden. Sobald die Schiffe fort waren, ließ er die Maske fallen. Er erklärte, Calvin sei ein schändlicher Ketzer; er werde dessen Entscheidung nicht anerkennen, sondern nur was von der Sorbonne käme, und verlangte, daß man die Lehre von der Transsubstantiation annehme. Zu dem, daß es ihm nie ein Ernst war mit seiner angeblichen Neigung zum Evangelium, war noch gekommen, daß er erfuhr, wie man in Frankreich am Hofe über ihn aufgebracht sei, daß er den Ketzern eine Zufluchtsstätte bereitet habe. Er untersagte nun den Gottesdienst, gestattete auch nicht, daß man sich nur zu gemeinsamem Gebet versammle. Die bedrängten Reformierten sahen sich daher genötigt, da sie der Gemeinschaft des Wortes und Gebets nicht entraten konnten, insgeheim zusammenzukommen und feierten das Abendmahl zur Nachtzeit. In dieser Zeit der Not kam ein neutrales Handelsschiff an und eine große Zahl der Reformierten ließ durch den Herrn du Pont dem Villegaignon sagen, daß sie zur Rückkehr entschlossen seien. Als dieser ihnen entgegenhielt, daß sie bei ihm zu bleiben sich verpflichtet hätten, antwortete ihm jener unerschrocken, daß Villegaignon ihnen versprochen habe, sie ihres Glaubens leben zu lassen, aber dies Wort gebrochen und so selbst den Vertrag gelöst habe. Darauf hin trieb Villegaignon sie von der Insel, nachdem er ihnen Bücher und Handwerkszeug, das ihnen gehörte, sowie die wenigen Lebensmittel, die sie sich aufgespart hatten, noch weggenommen. Nach einem Aufenthalte von acht Monaten verließen sie das Fort Coligny und zogen sich auf das feste Land zurück, wo sie von den Wilden freundlich aufgenommen und mit Nahrungsmitteln versorgt wurden. Hier begannen sie, früher als es in ihrem ursprünglichen Plane lag, die Missionsarbeit; Lery, welcher sich unter der Zahl der Abgeschiedenen befand, giebt uns in seiner Reisebeschreibung ein kleines Wörterbuch über die Sprache der Topinambus, und wir sehen daraus den Eifer der Leute, die in so kurzer Zeit und ohne Hilfsmittel sich mit derselben ziemlich vertraut gemacht hatten. Von Erfolgen kann allerdings in der Zeit von zwei Monaten, die sie auf dem festen Lande zubrachten, keine Rede sein. Schließlich sahen sich die Reformierten durch die Not gezwungen, sich zur Heimkehr zu entschließen und unterhandelten mit dem Kapitän jenes bretonischen Schiffes. Du Pont wurde Bürge für das Fahrgeld der ganzen Gesellschaft, und nachdem das Schiff seine Ladung an Farbholz eingenommen, lichtete es am 4. Januar 1558 die Anker, nicht ohne manche Plackerei von Villegaignon erfahren zu haben. Aber kaum war das Schiff bei heftigem Gegenwind acht Tage gesegelt, als sich zeigte, daß es seeuntüchtig war. Doch war der Schiffsherr nicht zur Umkehr zu bestimmen. Aber er stellte den Passagieren frei umzukehren, und stellte denen, die umkehren wollten, ein Boot zur Verfügung. Ihrer fünf, Peter Bourdon, Johann du Bordel, Matthias Vermeil, Andreas Lafon und Jakob le Balleur, machten von dem Anerbieten Gebrauch und vertrauten sich dem kleinen elenden Fahrzeuge an, nachdem sie etwas Wasser und Mehl mit sich genommen.

Am achten Tage einer stürmischen Fahrt gelang es dem Boot an einem französischen Dorfe des Festlandes anzulegen, welches vom Fort Coligny aus gegründet war. Hier befand sich gerade Villegaignon, der den Geretteten den Aufenthalt gestattete, jedoch unter der Bedingung, daß sie bei Todesstrafe keine religiösen Gespräche mit anderen führten und sich überhaupt vorsichtig benähmen. Bald aber bemächtigte sich seiner der Argwohn, das Schiff möchte nicht nach Frankreich gefahren sein und die Rückkehr der fünf Leute sei nur eine Kriegslist; diese seien Spione und die anderen hätten einen Überfall in einer nahen Bucht vorbereitet. Von diesem Argwohn getrieben beschloß er ihren Untergang. Er schickte ihnen ein Verzeichnis von Glaubensartikeln zu, über welche sie sich binnen zwölf Stunden schriftlich verantworten sollten. Einer der fünf Geretteten scheint geflohen zu sein. Die anderen vier aber stärkten sich im Gebet und gingen daran, mit Hilfe der Bibel die aufgestellten Punkte ihrem Glauben gemäß zu erläutern. Du Bordel schrieb ihr Bekenntnis nieder, das die anderen mit ihm unterzeichneten. Dasselbe schließt mit den Worten: „Das ist die Antwort, die wir auf die von Euch uns zugesandten Fragen nach dem Maße des Glaubens, den Gott uns verliehen hat, geben, indem wir Gott bitten, daß es ihm wohlgefalle, zu wirken, daß derselbe nicht tot in uns sei, sondern Früchte bringe, die seiner Kirche würdig sind, also daß er uns Wachstum und Beharrlichkeit in demselben verleihe und wir ihm dafür Lob und Dank bringen immerdar! Amen". Als es Villegaignon gelesen, erklärte er sie für Ketzer und befahl am 9. Februar, sie vor ihn zu bringen. Da sie bei ihrem Bekenntnis beharrten, wurden sie am folgenden Tag sämtlich getötet.

Das Schiff mit den Heimkehrenden hatte unterdes seine Reise fortgesetzt, „einem

wahren Sarge gleich", sagte der Augenzeuge de Lery. Unaufhörlich hatte es mit Stürmen und Wellen zu kämpfen und unausgesetzt mußten alle Hände an den Pumpen sein. Durch die Unvorsichtigkeit eines Matrosen brannte das ganze Takelwerk ab. Gegen Ende April hatten die Lebensmittel so abgenommen, daß die Leute auf halbe Rationen gesetzt werden mußten; 14 Tage darauf war nichts mehr vorhanden; auch das Wasser ging aus und sie waren noch auf hoher See. In dieser verzweifelten Lage griff man nach allen möglichen Mitteln. Mit wenigen Ausnahmen lagen alle kraftlos auf dem Verdeck umher, als das Schiff am 26. Mai in dem Hafen von Blavet in der Bretagne einlief. Von Lyoner Kaufleuten wurden sie freundlich aufgenommen und gespeist. Mehrere starben oder wurden krank infolge des Essens, an das ihr Magen nicht mehr gewöhnt war. Die übrigen reisten nach einigen Tagen weiter. In Nantes trennten sich diese und die meisten von ihnen kehrten zu ihren Familien zurück. Richer wurde Prediger in la Rochelle und erlebte noch die erste Belagerung dieser Stadt. Johannes de Lery wurde Pfarrer einer französischen Gemeinde und war später bis zu seinem Tode Pfarrer in Bern. — Nicht lange darauf löste sich jene amerikanische Kolonie ganz auf. Villegaignon kehrte nach Frankreich zurück. Die Portugiesen zerstörten dann das Fort, hieben die Zurückgebliebenen als Ketzer nieder und brachten die Kanonen mit dem französischen Wappen im Triumph nach Lissabon. Cointa war schon vor der Abreise Richers bei Villegaignon in Ungnade gefallen und von der Insel verjagt worden; er ist unter den Wilden verschollen. Noch einmal macht sich Villegaignon in der Geschichte bemerklich: er schrieb eine heftige Flugschrift gegen Friedrich III. von der Pfalz, als dieser die reformierte Lehre in seinem Lande einführte, worauf ihm von Peter Boquinus geantwortet wurde (s. Bd III S. 321, 34 f.). Schon bei seiner Rückkehr aus Amerika galt er nach Crespin als „kol et perclus de cerveau". Verflucht von den Protestanten, deren Lehren er in rabiaten Kontroversschriften bekämpfte, verachtet von den Katholiken zog er sich auf das Gut des Malteserordens Beauvais bei Nemours zurück, wo er am 15. Januar 1571 plötzlich starb. Die mit seinem Namen verknüpfte tragische Episode in der Geschichte des französischen Protestantismus bleibt denkwürdig als der erste Missionsversuch der evangelischen Kirche, vor allem aber als das erste Kolonisationsunternehmen des Calvinismus in der neuen Welt, der er trotz dieses mißglückten Versuchs später doch in ihrem bedeutendsten Staatengebilde seines Geistes Gepräge gegeben hat. **O. Thelemann † (E. Lachenmann).**

**Vilmar, August Friedrich Christian,** gest. 1868. — Es fehlt an einer erschöpfenden Geschichte des Lebens Vilmars. Sie ist schwer zu schreiben, einmal weil sie sich zu einer Geschichte des geistigen, insbesondere des kirchlichen und politischen Lebens in Hessen während der Mitte des 19. Jahrhunderts erweitern müßte, sodann weil zu einer objektiven Beurteilung dieser starken Persönlichkeit, die heute noch wie vor 50 Jahren auf der einen Seite hingebendste Liebe und Bewunderung, auf der andern Seite stärkste Abneigung und leidenschaftlichen Haß hervorruft, immer noch nicht die Zeit gekommen ist. Die folgende Skizze beschränkt sich daher darauf, ein reichliches Thatsachenmaterial zusammenzustellen, das einer gerechten Beurteilung zur Grundlage dienen kann. Verwertet sind vor allem außer den zahlreichen Veröffentlichungen Vilmars seine selbstbiographischen Aufzeichnungen: Die 1863 geschriebene Selbstbiographie in Otto Gerlands (das Werk F. Wilh. Striebers fortsetzender) Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten-, Schriftsteller- und Künstlergeschichte von 1831 bis auf die neueste Zeit, erster Band, Kassel 1863, S. 119—136 (das S. 136—140 von Vilmar selbst aufgestellte Schriftenverzeichnis ist abgedruckt und bis zum J. 1874 weitergeführt in der Schrift J. H. Leimbachs, August Fr. Chr. Vilmar, nach seinem Leben und Wirken dargestellt, Hannover 1875, S. 160—166); dann eine Reihe von Mitteilungen, die Wilhelm Hopf, ein Neffe und begeisterter Anhänger Vilmars, in den von ihm seit 6. Juli 1872 herausgegebenen, seit 1905 zum Organ der „Deutschen Rechtspartei" erhobenen „Hessischen Blättern" veröffentlicht hat: Nr. 167 (1875) Die Verlegung der Kurfürstlichen Regierung von Kassel nach Wilhelmsbad 12.—17. September 1850; Nr. 562—574 (1879) Bruchstücke einer Selbstbiographie aus dem Nachlasse Vilmars (dazu zwölf sehr charakteristische Gedichte, in Fortführung der schon im Jahrgang 1876 in der Probenummer, in Nr. 229 und 270, dann 1877 Nr. 305 und 309, 1878 Nr. 417, 1879 Nr. 490 und 539 mitgeteilten Gedichte); Nr. 1544 bis 1550 (1889): Rückblick, Umblick, Vorblick (geschrieben von Vilmar im J. 1864); die dem 100jährigen Gedächtnisse der Geburt Vilmars gewidmete Nummer 2706 vom 21. November 1900 (darin Briefauszüge und sechs politische Sonette); Nr. 3308—3318 (1906) die 1863 geschriebenen „Erinnerungen von 50 Jahren her aus einem abgelegenen Dorfe" (die Franzosenzeit von 1805—1813 umfassend).

Von dem reichen Briefwechsel Vilmars ist bis jetzt wenig veröffentlicht. Ein Teil des Briefwechsels mit Jakob Grimm (vier Briefe Vilmars und elf Briefe Grimms) erschien in E. Stengels Werk: Private und amtliche Beziehungen der Brüder Grimm zu Hessen, zwei

Bände, Marburg 1886 (abgedruckt in Nr. 1281—1283 der Heſſiſchen Blätter). Zwei inhaltsreiche Briefe an V. A. Huber (vgl. über ihn Bd VIII S. 412—415) hat Gymnaſialdirektor Lothholz in Stargard am Schluß eines „zur Würdigung A. Vilmars“ geſchriebenen Artikels im Jahrgang 1874 der von Füllner begründeten, von Dr. E. F. Wyneken fortgeführten Monatsſchrift „Deutſche Blätter“ mitgeteilt (Gotha 1874, S. 60—64); die Briefe beleuchten ſcharf die Stimmung Vilmars bei ſeiner Verſetzung nach Marburg im Jahre 1855 und nach den Kämpfen mit der theologiſchen Fakultät in den Jahren 1858—1860. Eine reiche Fundgrube für die innere Geſchichte Heſſens bildet der ausgedehnte, intime Briefwechſel Vilmars mit ſeinem am 7. Dezember 1884 im 81. Lebensjahr verſtorbenen jüngeren Bruder Jakob Wilhelm Georg, dem Melſunger Metropolitan (vgl. über das Verhältnis der beiden an und miteinander emporgewachſenen Brüder einen Vortrag des Pfarrers Schilling in Nr. 7 und 8 des Melſunger Miſſionsblattes vom J. 1885). Mit einzelnen Auszügen aus dieſem Briefwechſel hat der wiſſenſchaftliche Lehrer a. D. Ed. Rud. Grebe die beiden Bücher ausgeſtattet: 1. Auguſt Fr. Chr. Vilmar, Züge aus ſeinem Leben und Wirken, Gedenkblatt bei der 100. Wiederkehr ſeines Geburtstages (Caſſel 1900, anonym; „ein mit wohlgemeinter Begeiſterung geſchriebener, aber von ſentimentalen Ueberſchwänglichkeiten, fragwürdigen Anekdoten und Ungenauigkeiten nicht freier Verſuch“, Heſſiſche Blätter Nr. 2706) und 2. A. F. Chr. Vilmar als Oberhirte der Diöceſe Caſſel (Marburg 1904, wertvoll durch Mitteilung der amtlichen Erlaſſe, ſowie einer Anzahl von Ordinations- und Einführungsreden und anderer Anſprachen Vilmars). —

Eine verſtändnisvolle Würdigung ſeines Landsmanns und Lehrers hat Rud. Fr. Grau (vgl. Bd VII S. 66—70) in dem Schriftchen geliefert: Vilmar und von Hofmann, Erinnerungen (Gütersloh 1879). Für die eigentümlichen Lehrgeſtaltungen der Vilmarſchen Theologie iſt Freiherr von Hodenberg wiederholt eingetreten: Die Dogmatik der Zukunft, zum Verſtändnis der Vilmarſchen Theologie (Leipzig 1882), Breslau und Vilmar, zwei Hefte, als Manuſkript gedruckt (Hudemühlen 1883). — Reden am Grabe Vilmars, gehalten am 1. Auguſt 1868 von Pfarrer Wilhelm Kolbe und Prof. Dr. E. L. Th. Henke, 2. Aufl., Marburg 1868. — „Prof. A. F. C. Vilmars Bücherſchatz“ (Abdruck des handſchriftlich hinterlaſſenen Katalogs): K. Th. Völckers Bücherauktion in Frankfurt a. M. vom 1.—18. März 1869. — AdB 39. Bd, Leipzig 1895, S. 715—721 (Wippermann), S. 721—722 (Edward Schröder).

Das Leben Vilmars teilt ſich in drei deutlich geſonderte Abſchnitte. Der erſte umfaßt die Jugend- und Lehrjahre (1800—1831). Der zweite ſchließt die umfaſſende Thätigkeit des reifen Mannesalters in ſich. Nach der äußeren Lebensſtellung war Vilmar in dieſer Zeit Gymnaſialdirektor in Marburg (1833—1850) und dann Suppleant des Generalſuperintendenten Ernſt von Kaſſel (1851—1855). Der dritte Abſchnitt umſpannt die letzte Lebenszeit Vilmars, in welcher er als Profeſſor der Theologie in Marburg thätig war (1855—1868).

I. Jugend- und Lehrjahre. Vilmar entſtammte einem altheſſiſchen Geſchlechte. Seine nächſten Vorfahren gehörten dem Pfarrerſtande an (vgl. für den Stammbaum die im Selbſtverlag des Verfaſſers erſchienene Schrift: Genealogiſch-biographiſche Überſicht der Familie Vilmar in Heſſen, bearbeitet und herausgegeben von G. Ph. A. Vilmar, Pfarrer zu Breitenbach a. H., 1886). Der Großvater war ſeit 1752 Metropolitan in Felsberg und ſtarb am 10. Dezember 1773. Der Vater Johann George Vilmar wurde 1796 Pfarrer zu Solz bei Rotenburg an der Fulda und verheiratete ſich hier mit Suſanna Eliſabeth, einer Tochter des zu Nordhauſen bei Kaſſel verſtorbenen Pfarrers Johann David Giesler; 1816 ſiedelte er nach Oberaula über. Auguſt Friedrich Chriſtian Vilmar iſt als das älteſte von acht Kindern am 21. November (dem Geburtstage Schleiermachers) 1800 zu Solz geboren worden.

Die Verhältniſſe des Vaterhauſes waren im Zuſammenhang mit den Weltereigniſſen, die ihre Schatten auch in dieſen ſtillen Winkel warfen, wohl geeignet, nicht nur ein Talent zu bilden, ſondern auch eine frühzeitige Charakterentwickelung zu ermöglichen. Religiöſe Eindrücke ſind ſehr früh in ihn gepflanzt worden; ſie waren mit ſeinen allerfrüheſten Erinnerungen unmittelbar verwachſen. „Dieſe Einpflanzung (ſagt er) verdanke ich allein dem Vater, einem Manne von tief-ernſter und unmittelbar wahrer Frömmigkeit, aus der vorrationaliſtiſchen Schule.“ In der Kirche fiel mehr als die Predigt das Altargebet bei ihm ins Gewicht, vollends die Abſolution und über das alles die Präfation vor dem hl. Abendmahle; etwas ſpäter übte das apoſtoliſche Glaubensbekenntnis eine gleichmäßige Gewalt über ihn. Als er mit Schluß des 12. Lebensjahres anfing, den Konfirmandenunterricht zu beſuchen, waren ihm bereits die meiſten Kapitel der Bibel von Vers zu Vers genau bekannt — ein Zeichen des ſtaunenswerten Gedächtniſſes, das ihm eigen war.

In die früheſte Kinderzeit fielen zwei ſchmerzliche Ereigniſſe, welche für das ganze Leben von nachhaltigem Einfluß waren. Das eine war der frühe Tod eines ſehr geliebten Bruders der

Mutter (April 1805), der dem Kind eine erste überwältigende Erfahrung des Todesschmerzes brachte. Noch tiefer wirkten die schweren Erfahrungen der Franzosenzeit: der Untergang des alten Hessens, das am 1. November 1806 dem Andrange Napoleons erlag, die Not und der Jammer der Fremdherrschaft, das schmerzliche Warten der wenigen Treugebliebenen auf die endliche Befreiung. Alle die Überzeugungen, die den Mann Vilmar kennzeichneten, erschienen ihm als ein treu bewahrtes Jugenderbe aus dieser Zeit: heiße Liebe zum deutschen Vaterland und zur hessischen Heimat, unwandelbare Treue gegen die angestammte Fürstenfamilie, unbedingte Achtung des Rechtes als einer göttlichen Ordnung des Völkerlebens und gänzliche Geringschätzung des äußeren, wenn auch noch so glänzenden Erfolgs, damit auch grundsätzliche Verachtung der „öffentlichen Meinung" und ihres Ausdruckes, der Zeitungen, welche im großen und ganzen den Mantel stets nach dem Winde hängen.

Die geschilderten Jugenderlebnisse übten eine tiefere Wirkung aus, als der Unterricht von Lehrern. In Bezug auf das ungeheure Wissen, das sich Vilmar ansammelte, war er wesentlich Autodidakt. Als er auf der Universität Marburg 1818—1820 hauptsächlich das Studium der Theologie betrieb, konnte sie in der Gestalt des Supranaturalismus und supernaturalen Rationalismus, wie Arnoldi und Zimmermann sie vortrugen, die nach einer „Theologie der Thatsachen" hungernde Seele des eifrigen Studenten auf die Dauer nicht befriedigen. „Ich lernte (bekennt er) mit der pünktlichsten Genauigkeit, was an dem elsterfarbigen Rationalismus zu finden war: der leibhaftige Zweifel. Der Zweifel aber war mir seit meiner frühesten Kindheit unaussprechlich widerlich. Am Ende meines akademischen Lebens sah ich ein, daß vom Rationalismus aus ein weiterer Schritt für einen denkenden Kopf unvermeidlich war. Alsbald nach der Universitätszeit that ich diesen und einen zweiten und dritten Schritt mit unerschrockener Konsequenz, bis ich bei dem völligen Nichts anlangte. Aus dem boden- und trostlosen Nichts aber habe nicht ich selbst mich, sondern hat Christus der Herr mich emporgehoben".

Die hier angedeutete entscheidende Umwandlung im Leben Vilmars fällt in das erste Jahrzehnt nach seinem Universitätsstudium, besonders in den Hersfelder Abschnitt dieser Periode. Vilmar war ein Mann im Sinne Hamanns: er studierte nicht mit dem Kopf allein, sondern an allem, was er that, nahm die ganze Person teil. Im Rationalismus war das Gefühl gleichsam anathematisiert. Als Vilmar die Realität des Gefühls erkannte, sagte er dem Rationalismus Valet, um etwa 1—2 Jahre lang auf dem seltsamen Satze zu stehen, die Welt sei das Gefühl Gottes. Weiter brachte ihn das ernstliche Studium der Kirchenväter. Augustin äußerte eine große, aber keine entscheidende Wirkung auf ihn, weil er sich an der rhetorischen Ausschmückung stieß. Bald darauf bekam er die Ausgabe Tertullians von Pamelius. „Ich las, erzählt er, und las wieder und wurde von Bewunderung für diesen mit Sachen, nicht mit Worten und leeren Begriffen denkenden Mann erfüllt; er führte mich auf Justin und Ignatius, sowie besonders auf Irenäus. Wenig später bekam ich auch Gerhards Loci und arbeitete eine Reihe Abschnitte mit größter Befriedigung durch; zugleich machte ich genauere Bekanntschaft mit Calov und Hollaz. Etwas früher lernte ich das Buch von Tholuck kennen: die Lehre von der Sünde. Das ist wohl für meine Entwickelung die entscheidendste Schrift gewesen."

Nach außerordentlich arbeitsreichen Jahren in Rotenburg, wo Vilmar seit dem 8. Dez. 1823 als Rektor die Stadtschule leitete, und wo er am 28. März 1826 mit Karoline Elisabeth Wittekindt in die Ehe getreten war, kam er im März 1827 als vierter Lehrer und Kollaborator ans Gymnasium zu Hersfeld und rückte dort im Jahre 1829 zum dritten Lehrer vor. In den Hersfelder Jahren kam Vilmars innere Entwickelung zu einem festen Abschluß. Das Verständnis dieser Entwickelung ist entscheidend für die Beurteilung der ganzen Lebensarbeit Vilmars.

Vilmar ist in diesen Jahren zu einem lebendigen Glauben an Christus den Herrn durchgedrungen. Die Gewißheit des lebendigen, persönlichen, gegenwärtigen, im Fleische erschienenen, barmherzigen Gottes, die Gewißheit der ewigen Seligkeit bildete seitdem den inneren Kern seiner Persönlichkeit. Er war zu dieser Gewißheit nicht ohne die heftigsten Kämpfe gelangt. Vilmar preist im Rückblick auf seine Bekehrung die Gnade des barmherzigen Gottes, der sein zweischneidiges Schwert zur Hand genommen und zu wiederholten Malen kurz nacheinander ihm zwischen Mark und Bein und Seele und Geist hindurchgeschnitten habe, so daß er der Lebendigkeit und Kräftigkeit und unzweifelhaften Gewißheit seines Wortes inne geworden sei. Diesem Worte war durch eine unvergessene Äußerung des Marburger Professors Arnoldi die Bahn gebrochen. „Die allgemeine und totale Sündhaftigkeit der Menschen", hatte der ehrwürdige Theologe mitten

unter ganz supernaturalistischen Äußerungen gesagt, „ist keine Lehre der Vernunft und von dieser niemals zu entdecken; sie ist eine Lehre, welche eigens der göttlichen Offenbarung zugehört und von dieser gelernt werden muß". Durch diese Äußerung hat Arnoldi, so erzählt Vilmar, mir den Stachel in das Herz gesetzt, welcher fast zehn Jahre später ebenso die wohlthätige tödliche Verwundung meines natürlichen Herzens wie dessen göttliche Heilung herbeigeführt hat. Vollendet aber hat meine Bekehrung, wie die von vielen Hunderten und Tausenden seit 300 Jahren Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen gemein". Es ist unmöglich, die tiefe Seligkeit zu schildern, welche ich empfand, als ich den vollen Ausdruck dessen, was ich gesucht hatte, in diesem Liede fand.

Wir folgen den Selbstbekenntnissen Vilmars noch eine Stufe weiter. „Als ich von Gott umgewendet worden war (schreibt er am 13. Dezember 1864), bedurfte es eines geringen Zeitraums, um mich mit größter Bestimmtheit der Kirche zuzuführen, und zwar der wirklichen Kirche, nicht einer theoretischen, erspekulierten Kirche — ein Götzenbild, um welches heutzutage so viele, sonst treue Christen tanzen".

Den Anfang zu diesem Fortschritte hatte das durch die Jubelfeier der Augsburger Konfession veranlaßte ernstliche Studium dieses Bekenntnisses, sowie der Apologie der A. K. gemacht. Er erkannte nunmehr — wie wenn ein Blitz über ein weites Gelände hinfährt — daß alles Suchen umsonst sei, weil schon alles Gesuchte längst vorhanden sei. Die A. K. schloß ihm alles bei Tertullian, Augustin, Gerhard Gelesene vollständig auf. „Die Realität der Kirche ging mir auf: nicht mit einem Male, denn manches, z. B. die Realität (exhibitive Wirkung) der Absolution, war mir noch im Jahre 1837 nicht vollkommen klar; aber etwa im Jahre 1840 war ich in allen Dingen fest, die ich habe und so Gott will bis an mein Ende bewahren werde: wahrhaftige Gegenwart und persönliche direkte Wirkung des hl. Geistes mit seinen Gaben, wahrhaftige Gegenwart Christi, dessen Leib die Kirche ist — nicht bloß indirekte Fortwirkung des hl. Geistes oder Christi, womit man am Ende doch wieder auf das alte Vorbild und Beispiel Christi in sublimierter Weise zurückkommt — Entwickelung der Kirche durch den hl. Geist, nicht bloß durch menschliches Denken und Streiten, in organischem Fortschritt u. s. w."

Wir haben die Entwickelung Vilmars in ihren Grundzügen geschildert. Es war ein langjähriges schweres Ringen, der Jakobskampf eines Mannes von fast unüberwindlicher Naturkraft. Im altsächsischen Heliand, einem Lieblingsgedichte Vilmars, dessen Altertümer er in einer vortrefflichen Abhandlung (2. Ausg., Marburg 1862) auseinandergebreitet hat, ziehen die Jünger dem gewaltigen Völkerfürsten und Friedekind Gottes nach als seine Gefolgschaft mit altdeutscher Mannentreue. So mutet uns die Lebensarbeit Vilmars, zu deren Schilderung wir uns wenden, an als ein ununterbrochener Kampf im Dienste seines Herrn und Heilands, als ein Kampf der einfachen, einfältigen Treue wider den argen Zweifel und alles, was er für Untreue und Zweifel hielt, Untugenden, die er mit der ganzen Stärke seiner zusammengefaßten Seele als den Inbegriff aller Übel und alles Bösen haßte.

II. Die Arbeit des Mannesalters. Der äußere Rahmen dieses Abschnittes wird durch folgende Angaben der Selbstbiographie hergestellt.

Im Jahre 1831 wurde Vilmar von der Stadt Hersfeld in die neugeschaffene kurhessische Ständeversammlung gewählt. Im Dezember 1831 wurde er Mitglied der damals bestellten beiden Ministerialkommissionen: der obern Kirchenkommission und der obern Unterrichtskommission. Im folgenden Jahre wurde er sodann von dem Minister Hassenpflug als Hilfsreferent ins Ministerium des Innern berufen (Oktober 1832 bis Ende April 1833). Während derselben Zeit war er zweiter Lehrer an dem Gymnasium zu Hanau, ohne diese Stelle jedoch jemals angetreten zu haben; denn am 16. April 1833 wurde er zum Direktor des Gymnasiums zu Marburg ernannt, nachdem ihm zuvor schon (Dezember 1832) — viro tam de erudienda iuventute quam de universa patriae re scholastica optime merito — das Diplom eines Doktors der Philosophie von der philosophischen Fakultät zu Marburg honoris causa erteilt worden war. (Zum Doktor der Theologie ist Vilmar niemals kreiert worden.) Er blieb Gymnasialdirektor und war zugleich (von 1836 bis 1850) Mitglied der Schulkommission für Gymnasialangelegenheiten, bis er unter dem zweiten Ministerium Hassenpflug am 28. Februar 1850 zum vortragenden Rat im Ministerium des Innern bestellt wurde; er erhielt dabei den Titel Konsistorialrat, den er, um seinen geistlichen Charakter zu wahren, dem ihm angebotenen Titel Regierungsrat vorzog (vgl. Nr. 571 der Hess. Blätter). Außerdem funktionierte er vom Mai 1851 bis dahin 1855 als Suppleant des betagten Generalsuperintendenten Ernst, erhielt am 23. April 1851 das Ritterkreuz des kurfürstlichen

Löwen-(nachher Wilhelms-)Ordens, war 1852 und 1853 Mitglied der sog. Eisenacher Konferenz und ward am 27. Oktober 1855 zum ordentlichen Professor der Theologie zu Marburg ernannt.

1. Vilmars Wirken in der Schule und für die Schule. Vilmar begann eine weitgreifende Wirksamkeit für das hessische Unterrichtswesen, als er in den Jahren 1831 und 1832 im Namen des Ausschusses für den Kultus und den öffentlichen Unterricht (vierzehn) Berichte an die Ständeversammlung zu erstatten hatte. In der mannhaftesten und wirksamsten Weise trat er für Hebung der Landesuniversität, für Gründung neuer Professuren, für bessere Ausstattung der wissenschaftlichen Institute ein. Ein besonderes Anliegen war ihm die Errichtung eines theologischen Seminariums, in welchem „nach Vollendung der streng wissenschaftlichen Studien der künftige Prediger Anleitung bekommen sollte, sich zum eigentlichen Lehrer der Religion auszubilden". Das größte Verdienst aber erwarb er sich um die Neugestaltung des Volksschulwesens, namentlich um Regelung der Gehaltsverhältnisse der Lehrer. Was sodann die Gymnasien anlangt, so kann Vilmar geradezu der Reformator derselben genannt werden. Nicht allein die innere Umgestaltung dieser Schulen wurde ihm anheimgegeben, auch zur Herbeiziehung geeigneter Lehrkräfte wurden ihm die nötigen Vollmachten erteilt. Die neue Organisation hatte die wohlthätigsten Folgen, die Gymnasien blühten auf, nicht am wenigsten die Anstalt, welche Vilmar selbst 17 Jahre leitete — das Gymnasium in Marburg, welches 1527 gleichzeitig mit der Universität als akademisches Pädagogium gegründet worden war, dessen enge Verbindung aber mit der Universität sich längst überlebt hatte und nunmehr gelöst wurde.

Die aus dieser Arbeit hervorgegangenen 24 „Schulreden über Fragen der Zeit" (3. Auflage, Marburg 1886) sind ein bleibendes Denkmal über die Art, wie Vilmar die Aufgaben des Gymnasialunterrichts faßte. Geschichtliche Erziehung im höchsten Sinn soll das Gymnasium vermitteln. Die klassische Bildung, das Christentum und die Geschichte unseres Volkes sind die Haupterziehungsmittel. „An diesen Stoffen lernt die Jugend Liebe für das Geschehene, Erlebte und Erfahrene, an ihnen gewinnt sie die Fähigkeit, selbst Lebenserfahrungen zu machen, aus ihnen schöpft sie Gesinnung und Charakter, aus ihnen lernt sie mit einem Worte: zu leben". Ergänzend tritt der Unterricht in der Mathematik hinzu. „Alle anderen Disziplinen schweben in Gefahr, zur Halbheit im Wissen und Erkennen zu verleiten; die Mathematik allein nicht. Sie ist von Anfang an ein festes, gediegenes, wohlgeschlossenes Ganzes und macht auch an den allerersten Anfänger schon die Forderungen einer Ganzheit und Vollendung im Anschauen und Wissen, welche alle Unbestimmtheit und Ungewißheit ausschließt".

Den Schulnachrichten des Jahres 1846/47 ist der äußerst beachtenswerte, von Vilmar entworfene „allgemeine Lehrplan des Gymnasiums" vorgedruckt. Er beweist, mit welcher Umsicht der Direktor den Unterricht des ganzen Gymnasiums leitete. Dabei war er selbst ein vorzüglicher Lehrer, wie einer seiner Schüler, H. Schedtler, in der Schrift „Die Bedeutung Vilmars für die hessische Kirche" (Marburg 1869) S. 6 und 7 näher ausgeführt hat.

Litterarische Veröffentlichungen Vilmars liegen zum Religionsunterrichte und zum Unterricht in der deutschen Sprache vor. Eigens für den deutschen Unterricht geschrieben sind die „Anfangsgründe der deutschen Grammatik" in drei Teilen, von denen der erste die Laut- und Flexionslehre, die zweite die Verslehre, die dritte die Wortbildungslehre enthält. Nur der erste Teil ist von Vilmar selbst herausgegeben worden (1. bis 7. Aufl., Marburg 1840—1871), während der zweite, ungleich umfassendere, mit Benützung seines Nachlasses von Dr. C. W. M. Grein (1870, zweite Auflage von Fr. Kauffmann 1907), der dritte von G. Th. Dithmar (1871) bearbeitet worden ist. Über den Betrieb des deutschen Unterrichts ist ferner Vilmars Vorrede zu der 3. Auflage der 1. Abteilung des deutschen Lesebuches von Dr. Nikolaus Bach (Leipzig 1848), sowie der schon erwähnte Lehrplan zu vergleichen. Namentlich geht aus letzterem hervor, mit welcher Nüchternheit er die Themata zu den deutschen Aufsätzen wählte.

Im Anschluß hieran mögen Vilmars germanistische Arbeiten sowie die hierher gehörenden Schriften für den Kreis der Gebildeten überhaupt genannt, freilich auch nur genannt werden. Erstere Veröffentlichungen beweisen, daß ihm die Arbeit der modernen Wissenschaft, „das klare, unzweifelhafte Erkennen der Thatsachen im einzelnen, die Methode des Erforschens der Einzelheiten, um daraus zu Teilen, wenn es sein kann zu Gliedern, womöglich zu einem Ganzen der Erkenntnis zu gelangen", durchaus bekannt und geläufig war. Die eingehendste wissenschaftliche Arbeit hat Vilmar dem Heliand und dem Satiriker Johann Fischart zugewendet, zu dem ihn eine innere Wahlverwandtschaft hinzog.

Auch auf diesem Gebiete folgte Vilmar am liebsten dem ihm eigenen praktischen Zuge, der Richtung auf das wirkliche Leben. So ließ er sich bewegen, im Winter 1843 auf 44 Vorlesungen über die Geschichte der deutschen Nationallitteratur vor gemischtem Kreise zu halten. Von dem mit so vielem und anhaltendem Beifall aufgenommenen Buche, das aus diesen Vorlesungen hervorgewachsen ist, urteilt er selbst, es sei wohl dasjenige, was aus seinem ganzen, ungebrochenen, vollen und tiefsten Innern so ganz hervorgegangen sei, wie sonst keines seiner Produkte. Das wie die meisten der folgenden Veröffentlichungen bei N. G. Elwert in Marburg gedruckte Buch hat in dem Zeitraum von 1845 bis 1905 26 Auflagen erlebt; von der 22. Auflage an (1886) fügte Adolf Stern eine Fortsetzung von Goethes Tod bis zur Gegenwart hinzu. Zur Ergänzung dient der von Piderit (1872) herausgegebene Vortrag über „die Genieperiode" und das tief empfundene „Handbüchlein für Freunde des deutschen Volksliedes", das Vilmar im Winter 1866 sich zur Erholung zum Druck vorbereitete, um, wie er sagte, wenigstens auf Stunden, auf Tage der quälenden Gedanken an das Entsetzen der Zeit überhoben zu sein (3. Auflage 1886). Ebenfalls aus Vorträgen entstanden ist das köstliche Büchlein über „Goethes Tasso" (Frankfurt a. M. 1869), welches in das tiefste Verständnis des Dichters einführt, wie andererseits die „zum Verständnisse Goethes", insbesondere des Faust gehaltenen Vorträge von Dr. Otto Vilmar, zu welchen der Vater die Vorrede schreiben mußte, da der ihm so ähnliche, vielversprechende Sohn, Gymnasiallehrer zu Hanau, am Morgen des Karfreitags 1860 im 32. Lebensjahre entschlafen war (5. Auflage 1900). Eine weitere schätzbare Ergänzung zur Litteraturgeschichte bieten die „Lebensbilder deutscher Dichter", 1869 von Piderit und 1886 von Max Koch in vermehrter Auflage herausgegeben. Sie sind ebenso wie die Biographien von „Luther, Melanchthon (und Zwingli)" (Frankfurt a. M. 1869) ein Abdruck von Artikeln, welche Vilmar für das Staats- und Gesellschaftslexikon von Hermann Wagener (23 Bände, Berlin 1859—1867) geschrieben hat. Eine weitere Reihe von ebenso schätzbaren Artikeln harrt noch des Wiederabdruckes. Ich nenne die anonym geschriebenen Aufsätze: Abendmahlsstreit, Aberglaube, Abgötterei, Amöneburg, Apologie der A. K., Augsburger Konf., v. Baumbach, Bayrhoffer, Bickell, Cassel, Casuistik, Christentum, Episkopalsystem, Erbauungsschriften, Evangel. Konfession, Gesangbücher, Hassenpflug, Heilig, Heiliger Geist, Heilsordnung, Hessen (Bd IX, S. 383 bis 395), Hierarchie, Ketzer, Maria, Mutter Jesu, Mystik, Neander, Nitzsch, Papsttum, Priestertum, Purgatorium, Rommel, Rosenkreuzer, Synodalverfassung (1869 zu Frankfurt a. M. besonders gedruckt), Territorialystem, Tertullian, Theosophie. Der für das Wagenersche Lexikon geschriebene Artikel über Zwingli wurde nicht aufgenommen, aber von Piderit herausgegeben. Anhangsweise sei hier noch auf das „deutsche Namenbüchlein" (Die Entstehung und Bedeutung der deutschen Familiennamen, 6. Auflage 1898) und auf die Wiederherausgabe der Kinderschrift von J. A. C. Löhr, kleine Plaudereien (3 Bdch., 2. Auflage 1865) aufmerksam gemacht.

Auch das von Vilmar aufgefundene „Alsfelder Passionsspiel", von dem er in Haupts Zeitschrift für deutsches Altertum 1843 (III, S. 477—518) Mitteilungen machte, kann hier nur erwähnt werden. Nach einer Handschrift aus dem Nachlasse Vilmars hat Dr. A. Freybe in Parchim ein altes Weihnachtsspiel ins Neuhochdeutsche übertragen und veröffentlicht (ZhTh 39. Bd, Gotha 1869, S. 575—604). Mustergiltig für eine volkstümliche, gesund-kritische, evangelische Behandlung echter, mittelalterlicher Heiligenleben ist die Abhandlung „Die hl. Elisabeth. Skizze aus dem christlichen Leben des 13. Jahrhunderts von A. F. C. Vilmar", zuerst (anonym) in Hengstenbergs Evangelischer Kirchenzeitung 1842 erschienen und dann von D. Wilkens in Kalksburg besonders herausgegeben (Gütersloh 1895).

Müssen wir uns hier begnügen, die Leistungen Vilmars auf einem Gebiete, auf welchem ihm allgemein volle Meisterschaft zugestanden wird, nur flüchtig angegeben zu haben, so sind um so nachdrücklicher die Verdienste hervorzuheben, die er sich um richtige Gestaltung des Religionsunterrichtes in den Gymnasien erworben hat. Auf Grundlage eigener Erfahrungen hat er im Jahre 1841 in Hengstenbergs Ev. KZ. in einer Reihe von Artikeln (Nr. 2—8, S. 10—62) umfassende Vorschläge veröffentlicht, wie im Einklang mit dem Beruf der Gymnasien, christliche Führer des Volks zu erziehen, der Religionsunterricht kirchlichen Charakter gewinnen und wie er die Erziehung für die Kirche im Auge behalten müsse. Um die Artikel allen Religionslehrern zugänglich zu machen, hat der Unterzeichnete eine mit Beiträgen von Karl Ludwig Roth und Anmerkungen vermehrte Sonderausgabe veranstaltet (A. F. C. Vilmar, Über den evangelischen Religionsunterricht in den Gymnasien, Marburg 1888).

Die Betonung der göttlichen Heilsgeschichte in der Schrift des A und NTs, die Vilmar zur Grundlage des gesamten Unterrichts gemacht sehen will, erinnert an v. Hofmanns Schrifttheologie. Vilmar und v. Hofmann, welche Professor Grau in Königsberg in den erwähnten „Erinnerungen" (1879) als „zwei der gewaltigsten Zeugen der lutherischen Kirche des 19. Jahrhunderts" nebeneinander gestellt hat, haben gleichzeitig und unabhängig voneinander sich bemüht, den Inhalt der hl. Schrift als eine zwischen Gott und der Menschheit sich begebende Geschichte darzulegen — Hofmann mit systematisierendem Geiste, Vilmar in der ihn kennzeichnenden praktischen Weise. Er hoffte, die Gymnasien würden den notwendigen Fortschritt zu kirchlicher Entschiedenheit vollziehen, und ebenso wollte er die ganze Landeskirche seiner Heimat aus der Halbheit und Verworrenheit ihrer historischen Zustände heraus zu der Klarheit und Entschiedenheit eines bewußten lutherischen Konfessionsstandes emporführen. So erscheint Vilmars Wirken in der Schule vorbildlich für sein Wirken in der Kirche, ja es ist selbst schon ein Teil seiner kirchlichen Wirksamkeit und nur durch den Ort, an dem es sich vollzog, von der im folgenden Abschnitt zu schildernden Wirksamkeit verschieden.

Völlig klar wird dieser enge Zusammenhang, wenn wir an die zunächst durch das Bedürfnis des Gymnasiums hervorgerufene Ausgabe eines „kleinen evangelischen Gesangbuches" erinnern (Marburg 1838, 2. Auflage 1860). Vilmar trat mit diesem Büchlein ein „in den Kampf gegen die rohe Unwissenheit, den faden Ungeschmack und den blinden Unglauben, durch welche das Volk am Ende des 18. Jahrhunderts seiner Kirchenlieder und Kirchenmelodien beraubt worden war". Er stellte 137 Kernlieder in möglichst treuer alter Form zusammen, versah sie mit den alten Melodien und ordnete die Lieder streng „nach den kirchlichen Jahreszeiten". Außerdem nahm Vilmar an dem Kampfe für die alten Gesangbücher teil durch verschiedene Aufsätze in der Ev. KZ. (1839—1843), so namentlich 1839 durch eine heute noch lesenswerte Besprechung der Stierschen „Gesangbuchsnot"; endlich durch die schon erwähnten Artikel über „Gesangbücher" und „Kirchenlied". Auch an der Redaktion des von der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz in Eisenach veranstalteten „deutschen evangelischen Kirchengesangbuches in 150 Kernliedern" (Stuttgart, Cotta 1855 und 1871) hatte er einen bedeutenden Anteil. Die hervorragenden Verdienste Vilmars um „die Restauration des evangelischen Kirchenliedes" sind von dem Schuldirektor a. D. Philipp Dietz in dem unter diesem Titel erschienenen umfassenden Werke (Marburg 1903) geschildert worden, nachdem von dem gleichen Autor zuvor schon „Vilmar als Hymnolog" unter Zusammenstellung seiner hauptsächlichsten Leistungen auf hymnologischem Gebiet gewürdigt worden war (Marburg 1899).

Die zuletzt geschilderte Thätigkeit hat uns den Übergang vermittelt zu

2. Vilmars Wirken in der Kirche. Ich beginne diesen Abschnitt, indem ich die Grundanschauung Vilmars von der Geschichte der Kirche kurz zeichne, da sie für sein kirchliches Wirken sowohl als für die Beurteilung desselben als maßgebend bezeichnet werden muß. Ich entnehme die Grundlinien dieser Zeichnung der Schulrede „von der Zukunft der Kirche" (1847) und dem 1850 geschriebenen Aufsatz „Die Zukunft des Christentums" (abgedruckt in der Sammlung „Zur neuesten Kulturgeschichte Deutschlands", Frankfurt a. M. 1858, 2. Teil, S. 165 ff.).

In dem Herrn Jesus Christus ist die Fülle der göttlichen Gnade und Wahrheit leibhaftig erschienen. Aufgabe des durch ihn neugeschaffenen Menschengeschlechtes ist, den gesamten Inhalt dieser Offenbarung nach und nach in bestimmter Ordnung unter Leitung des hl. Geistes auszuschöpfen und nachzuerleben und dadurch der Wiederkunft des Herrn entgegenzureifen. Unter diesem Gesichtspunkt zerfällt die Kirchengeschichte in sieben Perioden, innerhalb deren der Herr durch seinen Geist die sieben Siegel des Evangeliums öffnet. Das erste Siegel, welches der Christenheit geöffnet wurde, war die Erkenntnis Gottes des Vaters, welche während der ersten drei Jahrhunderte in den Kämpfen mit der heidnischen Vielgötterei, mit den Parteien und Sekten der Gnostiker als unverlierbares Eigentum gewonnen wurde. Damit war die christliche Gemeinde befähigt, daß ihr im nächsten Jahrhundert nacheinander das zweite und dritte Siegel, die Wahrheit von der Gottheit des Sohnes und Geistes, eröffnet werden und sie die Zeugnisse dieser Erlebnisse nach dem schweren Kampfe gegen die Arianer auf die christliche Nachwelt vererben konnte. Dann folgte schnell (im Streit wider die Nestorianer und Monophysiten) die jetzt erst möglich gewordene vollständige und bewußte Erkenntnis des Herrn Jesu Christi als wahren Gottes und wahren Menschen zugleich. Um dieselbe Zeit wurde auch der Christenheit der letzte und tiefste Scheidepunkt von allem Heidentum, die Tiefe der Sünde und der Gnade, das

Geheimnis der Buße und Bekehrung, der Weg der Erlöſung und die Ordnung des Heils aufgeſchloſſen. Zur Erſchöpfung und zum vollen Durchleben dieſer Spitze und Blüte aller Lehre der hl. Schrift gab der Herr jedoch der Chriſtenheit ein volles Jahrtauſend; denn was der Kirchenvater Auguſtinus im 5. Jahrhundert begann, das zieht ſich durch alle folgenden Jahrhunderte als die Aufgabe des Lebens der Chriſtenwelt hin und wurde erſt in der Reformation des 16. Jahrhunderts in der evangeliſchen Kirche durch Luther vollendet (vgl. die vortreffliche Würdigung Luthers von univerſal-kirchlichem Standpunkte in dem ſchon genannten Artikel Vilmars, der 1883 in Gütersloh in Separatdruck erſchienen iſt).

Gegenwärtig ſtehen wir am Anfang einer neuen Zeit; das ſechſte Siegel iſt zu löſen: das von der Kirche. Die Aufgabe der nächſten und ferneren Zukunft beſteht darin, von der jetzt vorhandenen, ahnenden Erkenntnis von der Kirche vorzudringen zu einem freudigen und gewiſſen, mit jubelnder Zuverſicht vorgetragenen Zeugnis „von der Einheit und Einerleiheit der ſichtbaren, äußeren und der unſichtbaren, inneren Kirche; von der Gemeinſchaft der Heiligen, welche einen Leib hat auf Erden, als ein Vorbild von dem Kirchenleibe der Verklärung, dem neuen Jeruſalem“ (a. a. O. S. 185). Erſt nach dieſem Erlebnis der Chriſtenheit wird die Lehre von den letzten Dingen, von der Wiederkunft des Herrn zum Gericht und vom ewigen Leben aufgeſchloſſen werden. „Vorläufig kann kein Einziger unter den jetzt Lebenden mit nur annähernder Beſtimmtheit ſagen, was das Millennium ſei oder was es nicht ſei“ (Paſtoraltheologiſche Blätter V, 15, 1863).

Aus ſo beſtimmter, Richtiges wie Gewagtes mit gleicher Plerophorie umſpannender Anſchauung ergaben ſich für Vilmar zwei Aufgaben, deren Löſung er mit der ganzen Wucht ſeines perſönlichen und amtlichen Einfluſſes betrieb, um die heſſiſche Kirche auf die Höhe der kirchengeſchichtlichen Gegenwart zu heben. Die eine Aufgabe bezog ſich auf den Bekenntnisſtand der heſſiſchen Kirche. Wenn die Zukunft der Kirche überhaupt an das treue Feſthalten der bereits kirchlich erlebten Heilsthatſachen gebunden iſt, ſo hat eine Landeskirche inſonderheit nur dann teil an ſolcher Zukunft, wenn ſie mit unverrückbarer Treue auf den Bekenntniſſen der Kirche, vom Apoſtolikum an bis zur unveränderten Auguſtana, ſteht; denn in dieſen Bekenntniſſen hat eben die Kirche ihre Erfahrungen niedergelegt. Auf den Nachweis nun, daß das Bekenntnis der ſog. niederheſſiſch-reformierten Kirche die Augustana invariata ſei, und daß ſie unbeweglich auf dieſem Bekenntnisgrunde ſtehen bleiben müſſe, hat Vilmar eine ungeheure Arbeit verwendet. Das iſt die eine Seite ſeiner kirchlichen Thätigkeit. Die andere Seite iſt ſein entſchiedenes Eintreten für die Freiheit der Kirche. Er ſah ein, daß, wenn das neue Erlebnis, zu dem die Chriſtenheit berufen ſei, Geſtalt gewinnen ſolle in der Kirche, dieſelbe frei werden müſſe von fremden, ihre Entwickelung hemmenden Gewalten. Als ſolche erkannte er den unter geänderten Zeitverhältniſſen immer mehr dem Dienſte der kirchenfeindlichen Weltmacht verfallenden Summepiſkopat der Landesfürſten und die unter der Form der Synodal- und Presbyterialverfaſſung in die Kirche eindringende Willkürherrſchaft der ungläubigen Maſſen. Gegen beide Gewalten wandte er ſich mit ſeinem Zeugnis vom geiſtlichen Amte, welchem um der ihm von Chriſtus übertragenen Funktionen willen die Regierung der Kirche, dieſelbe als Gemeinſchaft gefaßt, allein zuſtehe.

Die einzelnen Abſchnitte dieſer kirchlichen Thätigkeit können hier nur als Kapitelüberſchriften genannt werden. Zuerſt iſt zu erwähnen Vilmars Teilnahme an dem ſog. „heſſiſchen Symbolſtreit“ im Jahre 1839. Es war durch eine mit der Reversformel der anzuſtellenden Pfarrer vorgenommene Veränderung die Beſeitigung der Geltung der Augsb. Konfeſſion angebahnt. An dem Kampf für die volle Rechtsbeſtändigkeit der Augsb. Konfeſſion, den in erſter Linie der Oberappellationsgerichtsrat Bickell führte, beteiligte ſich Vilmar mit der einſchneidenden Schrift: „Das Verhältnis der evangeliſchen Kirche in Kurheſſen zu ihren neueſten Gegnern“ (Marburg 1839). Und als in den fünfziger Jahren die heſſiſche Katechismus- und Bekenntnisfrage dadurch in ein neues Stadium trat, daß zunächſt Profeſſor Heinrich Heppe (vgl. Bd VII S. 688, 45 ff.) in der Schrift „Die konfeſſionelle Entwickelung der heſſiſchen Kirche“ (Frankfurt a. M. 1853) für das „gute Recht der reformierten Kirche in Kurheſſen“ eintrat und dann die theologiſche Fakultät in Marburg in einem „amtlichen Gutachten“ (Marburg 1855) den Gebrauch des Heidelberger Katechismus in den Schulen, und zwar ſeinem ganzen Inhalte nach, als durch das poſitive kurheſſiſche Kirchenrecht erfordert hinſtellte und die in dem heſſiſchen Katechismus dargelegte Lehre als reformiert bezeichnete, ſetzte Vilmar dieſem Gutachten zunächſt ein wohlbegründetes „Bedenken“ (Berlin 1856; vgl. auch die Schrift „Das lutheriſche Bekenntnis in Oberheſſen“, Marburg 1858) gegenüber und trat dann

in seiner „Geschichte des Konfessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen“ (Marburg 1860, 2. vermehrte Ausgabe Frankfurt a. M. 1868) in gründlichster Weise den geschichtlichen Beweis dafür an, daß die niederhessische Kirche den Namen einer reformierten Kirche nicht wegen der in ihr giltigen Lehre, sondern lediglich wegen der durch die sog. Verbesserungspunkte des Landgrafen Moritz ihr im Jahr 1605 aufgedrungenen Kultusformen trage. Die Lehre sei nach der Norma docendi in der Reformationsordnung und Konsistorialordnung vom Jahre 1610, sowie nach der Kirchenordnung von 1657 unzweifelhaft lutherisch; nur dies sei zuzugeben, daß sie, weil nicht in die Konkordienformel auslaufend, als eine der reformierten Lehre nicht mit einem damnant, sondern nur mit einem improbant gegenüberstehende Lehre bezeichnet werden könne, und daß die Theologie in Hessen-Kassel während der letzten zwei Drittel des 17. Jahrhunderts in schneidendem Widerspruch mit der kirchlichen Lehre streng prädestinatianisch reformiert gewesen sei. So nahm die niederhessische Kirche immerhin einen insularen Standpunkt unter den deutschen Kirchenkörpern ein. Vilmar bezweifelte, ob es, wenn man den Charakter des Schwankens zwischen Namen und Bekenntnis beibehalte, der niederhessischen Kirche möglich sein werde, das, was sie habe, unversehrt und unverkürzt auf die späteren Geschlechter zu übertragen. Darum forderte er in der mit ungewöhnlichem Vorblick in die Zukunft geschriebenen Schrift „Die Gegenwart und die Zukunft der niederhessischen Kirche“ (Marburg 1867) in scharfem Gegensatz gegen eine dem hessischen Kirchen-Partikularismus allzusehr anhangende Richtung dringend dazu auf, den Kampf wider die drohende Union nicht auf die Unveränderlichkeit der Kirchenordnungen zu stellen, sondern diesen Kampf mit der stärksten Betonung des lutherischen Bekenntnisses und Bekenntnisrechtes zu beginnen. Daß man diesen Rat Vilmars so gar wenig beachtet hat, ist verhängnisvoll für den hessischen Kirchenkampf geworden; und geradezu tragisch ist es, daß die hessisch-partikularistische Gruppe der Renitenten von dem jüngeren Bruder Vilmars, dem Melsunger Metropolitan Jakob Wilhelm Georg Vilmar, einer Persönlichkeit von gewaltiger Potestät, geführt worden ist. Über die Geschichte der renitenten Kirche Niederhessens vgl. Bd XII S. 1 zu d und S. 13—15.

In der eben genannten Schrift vom Jahre 1867 nahm Vilmar noch einmal den Kampf auf wider die Lehre vom Summepiskopat der Landesherren. „Wie ist es einer Kirche möglich, fragt er, sich bei einer Änderung des politischen Besitzes wie einen Ball aus einer Hand in die andere werfen zu lassen?“ (S. 34). Vilmar erneuerte in der prinzipiellen Ablehnung des landesfürstlichen Summepiskopats, den er in direktem Widerspruch mit der Augsb. Konfession (Prolog, Artikel 28, Epilog) fand, das am 14. Februar 1849 zu Jesberg auf einer allgemeinen Konferenz von Mitgliedern und Freunden der hessischen Kirche zu einer Zeit abgelegte Zeugnis, als die deutschen Grundrechte den Staat für religionslos erklärt hatten und die Entschließungen der Landesherren an die Zustimmung der konstitutionellen Minister gebunden worden waren. Ich verweise auf das Jesberger Memorandum (Kassel 1849), das die Übergabe des Kirchenregiments an das geistliche Amt, resp. an die Superintendenten und Inspektoren erstrebte, und ziehe, um die Amtslehre Vilmars kurz zu zeichnen, nur folgende Stelle aus. „Nach dem zu Recht bestehenden Grundbekenntnis unserer Kirche wird die geistliche Gewalt als vom Herrn der Kirche den Bischöfen und Pfarrern verliehen angesehen. Was der Herr an Gnadengütern seiner Gemeinde auf Erden gegeben hat, hat er zur Verwaltung in deren Hände übergeben, damit sie mit Hilfe dessen die ihnen anvertraute Seelsorge auch wirksam auszuüben vermögen. Sind nun diese Befugnisse auch nur mit ihrem Amte, nicht mit ihrer Person verbunden und bilden sie eben deshalb auch keinen von der übrigen Gemeinde absolut gesonderten Stand, keinen Klerus im römisch-katholischen Sinne des Wortes, so haben sie doch ernstlich darüber zu wachen, daß die ihnen von Gott mit ihrem Amte gegebenen Rechte und Befugnisse ihnen nicht willkürlich geschmälert und entzogen werden ... Aus den lebendigen Gliedern unserer Pfarrgemeinden sollen nach der Absicht unserer vaterländischen Presbyterialordnungen die Ältesten hervorgehen, welche berufen sind, ihrem Pfarrer treue Gehilfen in der Seelsorge zu werden, und insofern an seinem Amte und seinen Befugnissen teilnehmen, so daß auch deren Rechte also nicht etwa aus den Urrechten der Gemeinden, sondern aus dem bischöflichen Amte der Pfarrer abzuleiten sind“ (S. 17 u. 18 des Memorandums). So trat Vilmar im Gegensatz zum weltlichen Summepiskopat für ein geistlich-bischöfliches Kirchenregiment in die Schranken, befürchtete aber, daß die Verfassungsfrage in näherer oder fernerer Zukunft die evangelische Christenheit in zwei scharf voneinander geschiedene Lager teilen werde. Denn überall da, wo das geistliche Amt nur als ein von der Gemeinde ressortierender Auftrag gelte, als ein Amt, welches die Gemeinde aus sich

ſelbſt heraus ſetze, da ſei die völlig konſequent durchgeführte Presbyterial- und Synodalverfaſſung die notwendige und einzige Form der Kirchenregierung.

Ohne Frage haben auf das Zeugnis Vilmars vom geiſtlich-biſchöflichen Kirchenregiment die alten Ordnungen der heſſiſchen Kirche einen weſentlichen Einfluß geübt. Nach der Kirchenordnung vom Jahre 1566 war das Superintendentenamt mit faſt biſchöflicher Gewalt ausgerüſtet. Von der Bedeutung der Handauflegung kann man nicht nachdrücklicher reden, als es eben dieſe Kirchenordnung thut. Die aus den Kirchenordnungen vom Jahre 1566 und 1573 hervorgegangene Kirchenordnung vom 12. Juli 1657 kann in einem Punkte, der Ordnung der öffentlichen Beichte, geradezu muſtergiltig genannt werden. Der Rechtsbeſtand dieſer Ordnung war niemals, auch nicht in der Zeit des losgebundenſten Rationalismus, erſchüttert worden. Vilmar bekennt, daß ſeine Verwaltung der Superintendentur Kaſſel von dem einen Beſtreben geleitet geweſen ſei, der Kirchenordnung von 1657 Eingang in das kirchliche Leben bei Pfarrern und Gemeinden zu bereiten.

Die vier Jahre dieſer Verweſung (1851—1855) müſſen als die Höhezeit im Leben Vilmars bezeichnet werden. Er ſelbſt glaubte, nun endlich ſeinen eigentlichen Beruf gefunden zu haben. Was er bisher in Schule und Staat erſtrebt und erarbeitet hatte, konnte er nun im innerſten Zentrum des Volkslebens, in der Kirche, befeſtigen und ſo den Ertrag ſeiner Lebensarbeit für die Zukunft ſichern. Ein paar Andeutungen genügen, dies näher zu erläutern.

In den unmittelbar vorausgehenden Jahren (1848—1850) hatte Vilmar eine höchſt einflußreiche Thätigkeit auf politiſchem Gebiete entfaltet. Ein Mann von alt-konſervativer Geſinnung, dem Königtum des deutſchen Volkes unbedingt ergeben, das er in einer akademiſchen Feſtrede (Marburg 1857) zu dem Königtum des alten Teſtamentes in Parallele ſtellte, leiſtete er nicht nur ſeinem Kurfürſten in ſchweren Tagen den wirkſamſten Beiſtand (vgl. den Bericht Vilmars über die Verlegung der Regierung von Kaſſel nach Wilhelmsbad 12.—17. September 1850 in Nr. 167 der Heſſ. Blätter), ſondern machte auch den von ihm 1848 begründeten und bis Ende Juni 1851 allein redigierten „Heſſiſchen Volksfreund“ zum Sammelplatz der Treuen im Lande, unbeirrt durch den Haß der Revolutionäre, der ihn dafür traf. Die Aufſätze dieſer Zeitung, von denen Vilmar ſpäter einen Teil unter dem Titel: Zur neueſten Kulturgeſchichte Deutſchlands, 3 Teile (Frankfurt a. M. 1858 und 1867) ſammelte, haben großenteils eine mehr als zeitgeſchichtliche Bedeutung. Vilmar bemühte ſich, die inneren Grundlagen der Revolution aufzuzeigen und zu bekämpfen. Je mehr er aber überzeugt war, daß nur die Kirche unſer Volk von der empöreriſchen Unzufriedenheit und ſelbſtzerſtörenden Unruhe zu ſtiller Genügſamkeit und fröhlichem Gottesfrieden hinzuführen vermöge, deſto größer mußte ſeine Freude ſein, als er nun in ſo hervorragendem Regieramt in den Stand geſetzt wurde, auf das kirchliche Leben entſcheidend einzuwirken. Und noch ein anderer Geſichtspunkt beſtätigt unſere Behauptung.

Man hat Vilmar mit Recht des Heſſenlandes erſten Kenner und den feurigſten Bewunderer und Verfechter aller ſeiner Altertümer genannt (Augsb. Allg. Zeitung 1868, Beilage 222). Es gab keinen gründlicheren Kenner der heſſiſchen Geſchichte als ihn: die „Heſſiſche Chronik“ (Marburg 1855) iſt ein deutlicher Beweis hierfür. (Unter den kleineren Beiträgen zur heſſiſchen Geſchichte verdient der in Nr. 44 des Heſſiſchen Kirchenblattes vom Jahre 1861 erſchienene Artikel über Bartholomäus Rieſeberg Erwähnung. Rieſeberg, die treueſte Kopie Luthers, wie ihn die Zeitgenoſſen bezeichnet haben, war der erſte evangeliſche Prediger in Heſſen, wurde aber nach kurzer Wirkſamkeit in Immenhauſen am 12. Juni 1523 von dem damals der Reformation noch abgeneigten Landgrafen Philipp gewaltſam entfernt.) Nicht tot lag das reiche Wiſſen Vilmars in ſeinem Gedächtnis — treuherzig erzählte er in ſeinem „heſſiſchen Hiſtorienbüchlein“ (Marburg 1842, 3. Auflage 1886) alte heſſiſche Geſchichten ſeinem Volke. Was war er daneben für ein Beobachter der Gegenwart! Weltlauf und Wetter — „recht verſtanden ein und dasſelbe Ding, nur von zwei verſchiedenen Seiten“ — waren Gegenſtände ſeiner fortgeſetzten, ſcharfen Beobachtung; er veröffentlichte im Volksfreund (1851) ein „Wetterbüchlein“, das ſich auf eine mehr als 40jährige Beobachtung ſtützte (6. vermehrte Auflage Marburg 1903). Jahrzehnte hindurch ſammelte er am Wortvorrat der heſſiſchen Volksſprache; im Jahre 1868 konnte er ein nach Schmellers unerreichtem Vorbilde gearbeitetes „Idiotikon von Kurheſſen“ den Sprachfreunden vorlegen (Marburg 1868, neue Ausgabe 1883; dazu „mundartliche und ſtammheitliche Nachträge durch Hermann von Pfiſter“ 1886, 360 S. und zwei Ergänzungshefte). Aufs eifrigſte förderte er, auch durch eigene Beiträge, die Arbeiten

des Vereins für heſſiſche Geſchichte und Landeskunde. Aber unter allen Altertümern, die er pietätsvoll pflegte, war ihm keines enger mit dem Beſtande des Volkes verknüpft, keines unentbehrlicher für eine gedeihliche Zukunft als die heſſiſche Kirche. Deren Superintendentenamt verwaltete er jetzt.

Wir wiſſen, welche Ziele er in dieſem Amte verfolgte. Und mächtig war die Wirkung, welche von dieſem lebendigen Zeugen des Herrn Jeſu Chriſti ausgegangen iſt. Sein Zeugnis hatte Gewalt über die Geiſter. Das ſtellte er als Aufgabe der Predigt hin: ſie ſollte ein durch Gebet vermitteltes Zeugnis ſein, beſtimmt, den einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den andern ein Geruch des Todes zum Tode zu ſein — fähig, die Scheidung zu bewirken zwiſchen Kirche und Welt. So hat er ſelbſt gepredigt — wir fühlen es den veröffentlichten „Predigten und geiſtlichen Reden“ (Marburg 1876) ab, die doch geleſen der Macht der mündlichen Rede entbehren müſſen. Einige dieſer Predigten ſind an Miſſionsfeſten gehalten; an der Wiedererweckung des Miſſionsſinnes in Heſſen hatte Vilmar hervorragenden Anteil. In ſeinem Nachlaſſe finden ſich die Dispoſitionen der Anſprachen bei Pfarreinſetzungen. Mit machtvollen Worten betonte er die Hauptſachen im geiſtlichen Amte. Er ſprach etwa über 1 Ti 1, 12 und verwandelte den Satz in ein Gebet: Der Herr Jeſus Chriſtus mache dich ſtark (in der Einſicht und im Willen) und treu (gegen Ihn und gegen die Herde), auf daß du hernach ihm danken könneſt. Seine Ordinationsreden waren unvergeßlich. Die letzte geiſtliche Handlung war eine Ordination (am 20. April 1855).

Die Erfahrungen bei Kirchenviſitationen gaben dem Superintendenturverweſer Veranlaſſung zu eingreifenden amtlichen Ausſchreiben. Sie bezogen ſich (vgl. das S. 650, 18 angeführte Buch Grebes) auf die Geſtaltung des Konfirmandenunterrichts, auf die geiſtliche Sorge für die auswärtigen Pfarrkinder (beide abgedruckt im Heſſ. Volksfreund 1852, Nr. 6—9 und 1853 Nr. 11); ferner auf die Zulaſſung zum Patenamt, Unterſagung der kirchlichen Leichenbeſtattung, geiſtliche Pflege der Presbyterien, Brautexamen und ähnliche Zweige der ſpeziellen Seelſorge. Die Schätze der heſſiſchen Kirchenordnungen erſtanden aus ihrem Grabe. Es zeigte ſich, was ein Mann von der Regiergabe und dem Zeugenmute eines Vilmar zur Hebung des kirchlichen Lebens einer ganzen Kirchenprovinz beitragen konnte. „Mit raſtloſer Energie, mit imponierender Geiſtesgewalt iſt er in alle Winkel ſeiner Diöceſe eingedrungen und hat in dem Paſtorat eine Reformation bewirkt, wie ſie in ſo kurzer Friſt kaum anderswo zu ſtande gekommen“ (Hengſtenberg im Vorwort der Ev. KZ. 1869, S. 88).

Nach dem Tode des Superintendenten Ernſt wurde Vilmar vom „Synodus“ der Pfarrer mit 110 von 124 Stimmen zu ſeinem Amtsnachfolger gewählt. Die Wahl unterlag der Beſtätigung des Landesfürſten. Die Beſtätigung wurde verweigert. Den Widerwillen des Kurfürſten beſtärkte der Rat des Profeſſors Wilhelm Mangold (vgl. Bd XII S. 191, 15ff.) und ein eingeholtes Gutachten des Kirchenrechtslehrers Ämilius Ludwig Richter. Der letzte Kurfürſt von Heſſen beſtätigte durch den Gewaltakt, mit dem er am 27. Oktober 1855 den gewählten Superintendenten als Profeſſor der Theologie nach Marburg verſetzte, aufs nachdrücklichſte das Zeugnis Vilmars wider das landesfürſtliche Kirchenregiment.

III. Vilmars Lebensabend. — Beurteilung. Vor 21—24 Jahren wäre Vilmar gerne Profeſſor der Theologie geworden; jetzt mußte er gezwungen als ſolcher „figurieren“. Es erneuerte ſich der alte, von ihm oft beklagte Zwieſpalt zwiſchen Beruf und Neigung. Um ſo erſtaunlicher iſt die umfaſſende und tiefgehende Lehrwirkſamkeit Vilmars in der aufgezwungenen Stellung. Mehr und mehr wurde er der einflußreichſte Lehrer der Univerſität. Eine zahlreiche Jüngerſchar empfing von ihm einen „Stoß zu ewiger Bewegung“.

Ein deutliches Programm der theologiſchen Lehrthätigkeit Vilmars enthält die am Beginn derſelben als „Bekenntnis und Abwehr“ veröffentlichte Schrift „Die Theologie der Thatſachen wider die Theologie der Rhetorik“ (Marburg 1856, 1. bis 3. Auflage); verſtändlicher wäre der Titel: „Theologie des Zeugniſſes von Thatſachen wider die Theologie der leeren Worte“. Im Sinne dieſer Schrift, in der deutlich ausgeſprochenen Abſicht, durch ſein Zeugnis von den Thatſachen der Heilsoffenbarung Gottes Paſtoren zu erziehen, hat der 55jährige Mann einen umfaſſenden Kreis von theologiſchen Vorleſungen ausgearbeitet. Am mächtigſten wirkte er durch ſein collegium biblicum. Er führte die theologiſche Jugend in einem dreijährigen Kurſus durch die ganze hl. Schrift, von der Geneſis bis zur Apokalypſe. Viermal hat er dieſen an deutſchen Univerſitäten einzigartigen Kurſus vollendet. Ein Jünger Vilmars, der Pfarrer Chr. Müller zu Fürſtenau, hat mit tiefem

Verſtändnis ſeiner Aufgabe unter Heranziehen von Schriften aus dem 16. Jahrhundert dieſe praktiſche Erklärung der hl. Schrift herausgegeben (6 Bde, 1879—1883, Gütersloh, Bertelsmann). Auch die meiſten anderen Vorleſungen Vilmars ſind nach ſeinem Tode in gleichem Verlage veröffentlicht worden — von Pfarrer Iſrael die „theologiſche Moral" (2 Bde, 1871), von Gymnaſialdirektor Dr. Piderit die „Dogmatik" (2 Bde, 1874), die Vorleſungen über die „Augsburgiſche Konfeſſion" (1870), über „chriſtliche Kirchenzucht" (1872), über die „Lehre vom geiſtlichen Amt" (1870), über „Paſtoraltheologie" (1872). Außerdem las Vilmar über „Homiletik", über das „Kirchenlied" — und (eine Frucht ſeiner ungewöhnlich gründlichen Kenntnis des 16. Jahrhunderts, insbeſondere Luthers) über die „theologiſche Litterärgeſchichte des Reformationszeitalters". Gerade die letztere Vorleſung ſollte dem theologiſchen Leſerkreis nicht vorenthalten werden. Freilich, bei einem Lehrer wie Vilmar iſt der Unterſchied zwiſchen dem mündlich geſprochenen, aus der vollen Perſönlichkeit hervorquellenden Wort und dem toten Buchſtaben der gedruckten Rede beſonders groß. In den Vorleſungen prägte ſich der gewichtige Vortrag unmittelbar dem Hörer ein, wenn „der markige Mann mit tiefernſtem Angeſicht zu ſprechen anhub, kein Wort zu viel und keins zu wenig, mit einer Sicherheit und einer Gewißheit, die auch den fernſten Zweifel gänzlich ausſchloſſen und dem Zuhörer das Gefühl einflößten, daß der Vortragende mit ſeiner ganzen gewaltigen Perſönlichkeit für jedes Wort einſtehe" (Iſrael, Vorwort zur Moral, S. VII). Man begreift leicht, wie gewaltig der Einfluß eines ſolchen Mannes auf empfängliche jugendliche Gemüter ſein mußte. Und nicht bloß auf dieſe. Er war die Seele der lutheriſchen Paſtoralkonferenzen beider Heſſen, die von 1857 bis 1866 abwechſelnd zu Marburg und Friedberg gehalten wurden. Dieſe Zuſammenkünfte, über welche ausführliche Berichte im 5. bis 13. Jahrgang des Darmſtädter „Heſſ. Kirchenblattes" vorliegen, hatten große kirchliche Bedeutung. Faſt alle die bekenntnistreuen Geiſtlichen beider Heſſen, die in den Kirchenkämpfen der ſiebziger Jahre hervorgetreten ſind, haben, ſo weit ſie nicht ohnehin zu den Schülern Vilmars gehörten, hier ihre Waffenrüſtung für die kommenden Zeiten geſchmiedet. Zu weiterer Verſtändigung und zur Sammlung verwandter Kreiſe dienten die von Vilmar herausgegebenen „paſtoral-theologiſchen Blätter" (Stuttgart 1861—1866, 12 Bde). Wer Vilmar recht kennen lernen will, muß ſeine Aufſätze in dieſen Blättern (geſammelt von Pfarrer Müller unter dem Titel: Kirche und Welt, 2 Bde, Gütersloh 1872) ſtudieren. Und wer ſeine Stellung zu den kirchlichen Zeitfragen im einzelnen zu erforſchen wünſcht, dem ſeien ſeine „Quartalberichte" im Nathuſiusſchen Volksblatt für Stadt und Land (1860—1866) beſtens empfohlen; man findet ſie wieder abgedruckt in den Jahrgängen 1902—1906 der „Heſſiſchen Blätter" (von Nr. 2888 mit Unterbrechungen bis Nr. 3265). Vilmar führte an einer Reihe von Beiſpielen den Satz durch, daß wir nicht in einer Zeit der Spaltungen leben, ſondern in der Zeit der Scheidung. Es ſei der unabwendbare Gang der göttlichen Weltregierung, geweisſagt ſchon vor Jahrtauſenden, daß, wie im Anfange der Menſchengeſchichte Kainiten und Sethiten geſonderte Menſchenkreiſe waren, ſo gegen das Ende der Erlöſungszeit zweierlei, innerlich bis in das Herz und Mark voneinander geſchiedene Menſchenarten vorhanden ſein werden.

Trotz der Jüngerſchar, die ſich um ihn ſammelte, fühlte ſich Vilmar in Marburg mehr und mehr iſoliert und einſam. Den Schmerz über die Ereigniſſe des Jahres 1866 hat er nicht verwunden. Todesgedanken verließen ihn ſeitdem keinen Tag. An ſeinem letzten Geburtstag (21. November 1867) ſprach er ſie offen aus. Wenige Tage darauf ſtarb ſeine (zweite) Gattin Thereſe Sophie, geb. Frederking, mit der er ſeit dem 6. Oktober 1833 in kinderloſer Ehe gelebt hatte. Er überlebte ſie nicht lange. Am Morgen des 30. Juli 1868 wurde er nach einem wiederholten Schlagfluß tot in ſeinem Bette gefunden; aus dem Antlitz ſprach tiefer Friede. Am 1. Auguſt 1868 iſt der müde Leib der Erde übergeben worden. —

Ein Kirchenmann in der Wende zweier Zeiten — ſo kann Vilmar aufs kürzeſte bezeichnet werden. Mit bewundernswerter Treue ſtellte er alle ſeine reichen Gaben in den Dienſt des Herrn; aber das war die Gefahr dieſer durch und durch geſchichtlichen Natur, daß ihr das Hiſtoriſche, zumal das Selbſterlebte und perſönlich Erfahrene zu ſehr als der einzige und allein berechtigte Ausdruck des nach der Verkörperung ringenden geiſtigen und geiſtlichen Lebens erſchien. So kam es zwar, daß er die feinſte Witterung für alles revolutionäre Werden und den gründlichſten Haß dagegen hatte, da er nur von der ruhigen Stetigkeit der in den geſchichtlichen Bahnen verharrenden Entwickelung Heil erwartete. Aber andererſeits verkannte er doch zu leicht, daß auch der tobendſte, von wilden Waſſern geſchwellte und ſeine Ufer überflutende Fluß berechtigte Strömungen in

ſich führt, und daß daher der ſtarr entgegentretende Felsblock nicht nur die wilden Wogen hemmt, ſondern auch den tieferen, ruhigen Fluten zum Anſtoß gereicht. Aber ſo ſtand der tiefgegründete Mann da — ein unbeweglicher Fels, umbrauſt von den Wogen einer aufgeregten, ſtürmiſchen, neue Geſtaltungen hervorbringenden Zeit. Es iſt dies ſeine Größe. Aber neben der Stärke liegt bei uns endlichen und ſündigen Menſchen die Schwäche, und es läßt ſich nicht leugnen, daß die Starrheit des Felſenmannes auch manchen beklagenswerten Anſtoß geboten hat.

Ich will mich zum Beweiſe hierfür nicht auf die bittere Anklageſchrift ſtützen: „Dr. A. Vilmars und ſeiner Anhänger Stellung zu den wichtigſten politiſchen und kirchlichen Zeitfragen“ (zuerſt in Gelzers Monatsblättern und dann ſelbſtſtändig erſchienen, Frankfurt a. M. 1865; vgl. die beiden Artikel des gleichen Verfaſſers, des Pfarrers und Prorektors Wilh. Herm. Meurer in Rinteln, im Allgemeinen litterariſchen Anzeiger für das evang. Deutſchland Bd II 1868, S. 416—422 und Bd III 1869, S. 69—76), geſchweige denn, daß die von Vilmar als Pamphlet bezeichnete Schrift ſeines Marburger Kollegen Gildemeiſter „Injurienklage der theologiſchen Fakultät zu Marburg gegen den Konſiſtorialrat Vilmar, Frankfurt a. M. 1859“ bei Fällung des Geſamturteils in Betracht käme. Der Prozeß hat den Namen Vilmars mit viel unverdienter Schmach bedeckt. Wer die Prozeßakten einſchließlich der Verteidigung des Angeklagten eingehend ſtudiert hat, wird aufhören, von Vilmars „ungerechtem und leidenſchaftlichem Angriff“ (ſo Bd XVI S. 430, 53) zu reden. Ich übergehe auch die Worte, mit denen Konſiſtorialrat J. Carl in der Schrift „Vilmar wider Ebrard in Sachen Schleswig-Holſteins“ (Frankfurt a. M. 1864) die „chriſtliche“ Polemik in Kurheſſen getadelt hat. Ein Beiſpiel auf theologiſchem Gebiete genügt zum Beweiſe des oben ausgeſprochenen Urteils. Hat man wirklich ein chriſtliches und theologiſches Recht, die Aufhebung der Leibeigenſchaft zu bemäkeln und zu behaupten, daß die modifizierte und ſo der Fabrikknechtſchaft vorzuziehende Einführung der Sklaverei innerhalb chriſtlicher Völker nicht ohne Weiteres als unchriſtlich verworfen werden dürfe — weil es an einem hierfür gewährleiſtenden Worte des NTs fehle?! (Moral II, 197). Kann man ſich wundern, wenn ein Politiker wie Konſtantin Frantz, den freilich Vilmar ſeiner Zeit zu den „Revolutionspredigern“ geworfen hat (Heſſ. Volksfreund 1852, Nr. 73), ſolche Worte als einen Beleg dafür anführt, in welch unfreien Tendenzen die lutheriſche Orthodoxie noch heute befangen ſei? (in ſeinem Werke: Schellings poſitive Philoſophie III. Teil, Köthen 1880, S. 228 ff.). Der Schluß, den Frantz zieht, iſt natürlich falſch; aber auch über die Begründung muß man ſich billig wundern, mit der Vilmar ſeinen eigentümlichen Satz verſehen hat. Es kommt hier ſein ſtarrer Thatſachenbegriff in Sicht, wenn er für jede Lebenserſcheinung in der Chriſtenheit ein direktes billigendes oder verwerfendes Wort der hl. Schrift vorausſetzt, unter das man ſich zu beugen habe. Es iſt eine der empfindlichſten Stellen der Vilmarſchen Theologie, daß ſie für die Bedeutung der chriſtlichen Erkenntnis, durch welche die zu erfahrenden Thatſachen der inneren Aneignung und Verarbeitung zugeführt werden, kein rechtes Auge hat. Für ein Syſtem der chriſtlichen Gewißheit giebt es in dieſer „Theologie der Thatſachen“ keinen Raum. Die Flucht von der Erkenntnis weg zu den Thatſachen ſelber, das vermeintliche Sich-beugen unter die unmittelbaren Thatſachen erklärt ſich aus Vilmars Zweifelskampf; aber dieſe Flucht rächt ſich, und dann am empfindlichſten, wenn von den Thatſachen, unter welche man ſich beugen ſoll, noch ungenügende Erkenntnis und Erfahrung herrſcht und dieſelben vielmehr erſt genau zu ermitteln und zu erfahren ſind. Vilmar giebt ſelber zu, daß die Erfahrung über das geiſtliche Amt der Kirche noch bevorſtehe. Um ſo verwunderlicher und bezeichnender iſt es, daß die Energie der Vilmarſchen Behauptungen nirgends ſtärker iſt als da, wo er auf das geiſtliche Amt und ſeine Stellung in der Kirche zu ſprechen kommt (vgl. die kritiſche Beleuchtung der Dogmatik Vilmars und inſonderheit ſeiner Lehre von der Kirche im 69. und 72. Bd der ZPK 1875 S. 135 ff. und 1876 S. 57 ff. von Prof. Dr. Fr. H. R. Frank). Frank erkennt unumwunden an, daß Vilmar ein *Mann* war, der ein deutſches, und was noch mehr ſagen will, ein chriſtliches Herz in ſich trug, und deſſen Schattenſeiten doch nur die Kehrſeite des Lichtes und des Feuers waren, das in ihm glühte (S. 137). Zugleich aber erſcheint ihm ſeine Lehre von der Kirche und was damit zuſammenhängt als ein Warnungszeichen dafür, wie nahe ſolchen, denen Gott Macht über die Geiſter verliehen, die Gefahr liegt, eigenbeliebige Wege einzuſchlagen und gerade für dieſe die ganze Kraft ihrer Perſönlichkeit einzuſetzen (S. 58). **Johannes Haußleiter.**

**Vincent,** Jacques Louis Samuel, geſt. 1837. — I. Seine Schriften: Observations sur l'unité religieuse 1820; Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion;

Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée, 1820—1824, 10 vols; Vues sur le protestantisme en France 1829, 2. Aufl. 1859; Méditations religieuses 1829, 1839 u. 1863. II. Ueber ihn vgl. die biographischen Einleitungen zu den nach seinem Tod erschienenen Auflagen der Vues und der Méditations von Fontanès, A. Coquerel, Prévost-Paradol. A. Michel, S. V. son temps et ses opinions, Straßburg 1864; J. Corbière, S. V. sa conception religieuse et chrétienne, Genf 1873; M. Blanc, S. V., Montauban 1890; G. Filhol, La pensée religieuse de S. V., Montauban 1899; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses, XII, 393 ff.; L. Maury, Le réveil religieux à Genève et en France, 2 vols, Paris 1892; Gieseler [Maeder], Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846, Leipzig 1848.

Samuel V., einer der verdientesten Vorkämpfer des französischen Protestantismus im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, ist am 8. September 1787 in Nimes geboren. Der Großvater, Paul V., war „Pfarrer der Wüste" und von 1760 an in Nimes der Amtsgenosse Paul Rabauts, mit dem er am 26. Februar 1761 eine exhortation à la repentance et à la profession de la vérité an die Hugenotten von Nimes unterzeichnete und angesichts der Dragoner des Königs den Rat gab: „fliehet, lasset Haus und Heimat, Vater, Mutter und Kinder im Stich; rettet eure Seele und setzet euch nicht der Gefahr aus, am Glauben Schiffbruch zu leiden, das ist die unerläßliche Pflicht des Christen". Sein Sohn Adrien V., der Vater Samuels, wurde Rabauts Nachfolger in Nimes. Die Schrecken der Revolution, die 1793—1794 in Nimes mit besonderer Heftigkeit wütete, zwangen ihn, eine Zeit lang auf sein Pfarramt zu verzichten. 1807 finden wir ihn wieder als Pfarrer in Gajan. Daß seine Jugendzeit in die trüben Erinnerungen an die Leiden der Hugenottenkirche und an die Glaubenstrübsale seiner eigenen Familie getaucht war, hielt den jungen Samuel V. nicht ab, auch seinerseits in des Vaters und Großvaters Fußstapfen zu treten. Nachdem er die höheren Schulen in Uzès und Montpellier durchlaufen hatte, bezog er im November 1806 das protestantische Seminar in Genf. Schon in Montpellier legte er den Grund zu seiner späteren universalen Bildung. Sein dortiger Lehrer, Daniel Encontre, selbst für seine Zeit eine lebende Encyklopädie, mag ihm als Ideal vorgeschwebt haben, wenn er später in seinen „Vues sur le protestantisme" von dem evangelischen Pfarrer verlangt, daß er in allen Wissensgebieten zu Hause sein müsse. „Wenn der christliche Priester nur die Theologie kennen will, dann wird er nicht einmal in der Theologie sich auskennen." Auch die Kenntnis der Naturwissenschaften, der Philosophie und der Geschichte, der alten und der neuen Sprachen, der klassischen und der modernen Litteratur gehören zu seinem unerläßlichen Rüstzeug. Nach dreijährigem Studium in Genf, wo der etwas linkische Südfranzose als einer der fähigsten Köpfe sich hervorgethan hatte, wurde er 1809 Hilfspfarrer in seiner Vaterstadt Nimes, die er nicht mehr verließ, bis ihn in seinen letzten Lebensjahren körperliche Leiden zwangen, auf sein Landgut in der Nähe der Stadt sich zurückzuziehen; dort starb er am 10. Juli 1837. Dank seiner vielseitigen Bildung und seinem für alle Fragen des Lebens aufgeschlossenen Sinn hatte sich V. eine Stellung errungen, die seinen Tod zu einem schweren Verlust nicht nur für seine Heimatstadt und seiner Glaubensgenossen, sondern für das ganze Land werden ließ. „Welcher Verlust für das Land!" — konnte Fontanès an seinem Grab ausrufen — „wieviel Plätze läßt er leer! als Mitglied des Generalrats, der königlichen Akademie, des akademischen Rats, der Lehrerprüfungskommission, der Landwirtschaftsgesellschaft, als Professor, als Pfarrer, als Landwirt!"

Die größten Verdienste aber hat V. sich erworben als Wiederbegründer und verständnisvoller Förderer des theologischen Studiums in der reformierten Kirche Frankreichs, deren religiöse, kirchliche und wissenschaftliche Notlage ihm zu Herzen ging und in ihm einen unparteiischen und feinsinnigen Darsteller fand. Als die kleine französische Märtyrerkirche nach der hundertjährigen Verfolgung und nach den Stürmen der Revolution wieder zur Ruhe gekommen war, zeigte sich bald, daß Rousseau und Voltaire ihr vielleicht mehr geschadet hatten als Ludwig XIV. und Robespierre. Napoleon I. verhalf ihr wohl zu einer sorgenlosen Existenz durch die Aufnahme in das Konkordat von 1801: neues Leben vermochte er ihr nicht einzuhauchen. Die theologische Bildung lag arg darnieder. Die Zeiten, da Gelehrte wie Amyraut, Drelincourt, Du Moulin, Jurieu und Basnage die reformierten Akademien Frankreichs zierten, waren längst vorüber. Die Aufhebung des Edikts von Nantes hatte mit ihnen aufgeräumt und für die Männer, welche die Kirche der Wüste als Pfarrer brauchen konnte, war wissenschaftliche Bildung das letzte Erfordernis. Das Seminar in Lausanne, wo sie ihre Vorbereitung für ihren Heldenberuf holten, war eine Schule für Märtyrer, nicht für Gelehrte. Als aber nach der Rückkehr friedlicherer Zeiten das zusammengeschmolzene Häuflein an den Wiederaufbau der Trümmer ihrer Kirche sich wagte, da machte sich der Mangel wissenschaftlich geschulter Theologen ebenso fühlbar

wie die Seltenheit religiös lebendiger Persönlichkeiten. V. war einer der ersten, dem diese Not auf die Seele brannte. Dem französischen Protestantismus eine französische theologische Litteratur zu geben, erschien ihm als das dringendste Bedürfnis der reformierten Kirche und ein gut Teil seiner Lebensarbeit ist diesem Ziel gewidmet. Zunächst galt es, Anlehen beim protestantischen Ausland zu machen. V.s nüchterner, klarer Sinn fühlte sich von der englischen Moralphilosophie angezogen. So veröffentlichte er schon im Jahre 1817 eine Übersetzung der Moralphilosophie von William Paley und zwei Jahre später unter dem Titel „Preuves et autorité de la révélation chrétienne" eine Wiedergabe der Gedanken Chalmers. Das Problem der Autorität lieferte ihm dann auch den Stoff zu seiner ersten selbstständigen Schrift, in der er mit keinem Geringeren, als Abbé de Lamennais die Klingen kreuzte. Lamennais hatte im ersten Band seines „Essai sur l'indifférence en matière de religion" den Protestantismus als die Quelle aller Empörungen und alles Unglaubens verächtlich gemacht und die Einheit in Glaubenssachen als die Grundbedingung auch für das politische Leben gefordert. V. antwortete ihm in seinen „Observations sur l'unité religieuse" (1820), indem er nachwies, daß der Ultramontanismus das Individuum in der Masse auflöse, während das Christentum die Freiheit und die Verantwortlichkeit des Einzelnen erhalten und vermehren wolle. Lamennais erwiderte dem „ministre" ausweichend, worauf V. in den Observations sur la voie d'autorité appliquée à la religion zu einem zweiten Schlag ausholte, der die Aufmerksamkeit der gebildeten Kreise Frankreichs auf den jungen protestantischen Theologen richtete. Chacun comprit, schreibt Fontanès, que nous avions un avocat parfaitement capable de faire triompher notre cause. Zugleich hatte er durch diesen Waffengang mit einem hervorragenden Vertreter der damals in Frankreich allgewaltigen katholischen Kirche den immer noch eingeschüchterten Protestanten der Mut gestärkt, die Fahne der Reformation vor dem Land zu entrollen, statt „sich in ihre arme kleine Kirche einzupferchen".

Vor allem lag ihm daran, die Schlagbäume niederzulegen, die bisher eine Berührung des französischen Protestantismus mit dem Geist der deutschen theologischen Wissenschaft verhindert hatten. Auf den ersten Seiten des zweiten Bandes seiner Vues sur le protestantisme en France (II, 3ff.) beschäftigt er sich eingehend mit der Frage, ob Montauban oder Straßburg den französischen Theologen mehr zu bieten habe. „Montauban liegt im Süden Frankreichs, wo die reformierte Bevölkerung am dichtesten ist; Straßburg liegt den großen protestantischen Gemeinden ferner. Die Fakultät in Montauban ist „väterlich"; sie sieht die jungen Leute mehr in der Nähe und geht ihnen nach bis in ihre häuslichen Beziehungen. ... In Straßburg ist eine solche Überwachung unmöglich; auch ist man dort lutherisch und spricht deutsch. Die Fakultät in Montauban ist auf sich selbst angewiesen in einer Stadt, von der man, ohne ihr Unrecht zu thun, sagen darf: sie ist nicht „gelehrt"; während ohne Zweifel nach Paris Straßburg die Stadt mit dem regsten wissenschaftlichen und litterarischen Leben in Frankreich ist. Straßburg ist eines der leider so wenigen Bindeglieder, die das geistige Leben Deutschlands und Frankreichs miteinander verknüpfen. Und gerade auf theologischem Gebiet entfaltet Deutschland eine so erstaunliche Thätigkeit! Dort ist soviel ernste Arbeit gethan worden, dort sind soviel gute Lehrbücher, die dem Franzosen gänzlich fehlen, jedermann zugänglich, daß den jungen Leuten, die sie besitzen, mehr als die Hälfte Arbeit erspart ist". Von dieser Überzeugung aus ist die überaus fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit V.s zu würdigen, die er an die zeitgenössische deutsche Theologie gerückt hat. Zuerst schrieb er in die 1818 gegründeten, von F. Monod geleiteten Archives du christianisme. Seit 1820 gab V. seine Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée heraus. Die zehn Bände dieser jeden Monat heftweise erscheinenden Sammlung bedeuten einen Markstein in der Geschichte des theologischen Studiums in der reformierten Kirche Frankreichs. Mit staunenswertem Geist und einer bei dem Ausländer überraschenden Sachkenntnis hat V. in dieser Zeitschrift alle wichtigen Erscheinungen der deutschen Theologie, die Schriften von Eichhorn, Paulus, Reinhard, Plank, Brettschneider, de Wette und vor allem Schleiermacher exzerpiert und analysiert. Fast alle Artikel sind von ihm selbst geschrieben. Außer deutschen Büchern werden auch englische und holländische Schriften aus dem Gebiet der Theologie besprochen. Als dann 1825 Coquerel die Revue protestante gründete, nahm diese Zeitschrift die von V. begonnene Arbeit auf und führte sie in seinem Geiste weiter. In der Revue protestante erschienen denn auch unter der Überschrift Le pasteur réformé au XIX$^{ième}$ siècle die ersten Kapitel der Schrift, die man mit Recht den gelungensten Versuch einer Theorie der protestantischen Kirche in französischer Sprache genannt hat, die Vues sur le protestantisme en France (1829). Ohne systematische Ordnung, reich an lichtvollen

aperçus, eine unschätzbare Fundgrube für die Geschichte des religiösen Lebens im heutigen französischen Protestantismus will es den Beweis erbringen für V.s Lieblingsgedanken: „Der Protestantismus ist die Religion der modernen Zeit . . . Der Protestantismus ist für mich und für viele andere das Evangelium, seine Form die freie Forschung."

Ursprünglich durchaus konservativ in seiner dogmatischen Überzeugung trat er später unter dem Einfluß der deutschen Theologie in die Nähe Schleiermachers, auch darin ihm ähnlich, daß er mit wissenschaftlicher Weitherzigkeit ein warmes Verständnis für lebendige Frömmigkeit verband, unbekümmert um das kirchliche oder dogmatische Gewand, in dem sie ihm entgegentrat. Trotzdem er dogmatisch in einem ganz anderen Lager stand, waren ihm die Männer des Réveil durchaus nicht unsympathisch; er wußte sich sogar eins mit ihnen im Urteil über den damaligen Stand des inneren Lebens in der reformierten Kirche Frankreichs. Nicht von einem Pietisten, sondern von Samuel V. stammt die bekannte Schilderung des geistigen Todes, der vor der Erweckung den französischen Protestantismus an der Schwelle des 19. Jahrhunderts in seinem Banne hielt: „Die Prediger predigten, die Gemeinden hörten sie an, die Konsistorien versammelten sich, der Gottesdienst behielt seine Formen bei. Im übrigen kümmerte sich kein Mensch um diese Dinge. Die Religion hatte keinerlei Einfluß auf das Leben" (Vues II, 265f.). Dieses Urteil, das bis heute in jeder Darstellung jener Periode sich wiederholt, ist freilich schon damals nicht unwidersprochen geblieben. Maeder (s. a. O. I, 111) sagt dazu: „Ich weiß wahrhaftig nicht, wo ich die Augen gehabt habe, während V. Zeuge dieses Verfalls gewesen ist; denn ich bin nichts davon wahr geworden. Allerdings waren die Spuren der Revolution noch sichtbar und Unglauben war mehr als genug zurückgeblieben. Allerdings hatten politische und kriegerische Ereignisse einen Teil der Aufmerksamkeit des Volkes auf sich gezogen, und manche Beschäftigung des Friedens in den Schatten gestellt; gegen die Religion war man aber zuverlässig nicht gleichgiltiger geworden als in unseren erleuchteten Zeiten. Freilich, versteht man unter Religion ein ewiges Zappeln, das sich in Komitees, Konferenzen, Protestationen, Petitionen, Klatscherei und Verketzerung zu erkennen giebt, dann war die Napoleonische Zeit eine schlimme Zeit für sie. Ist es aber genug, wenn in einer Kirche Gottesdienst und Religionsunterricht fleißig besucht werden, wenn der Pfarrer zur Gottseligkeit ermahnt, den Kranken tröstet, den Armen unterstützt, den Sünder zurückführt, den Irrenden mit Schonung behandelt, der Wittwe Stütze, der Waisen Vater ist; wenn gemeinsame Maßregeln zur Heilung alter Wunden genommen und tausend Bedürfnisse im Stillen befriedigt werden; wenn die Glieder der Kirche sich durch Sittenreinheit auszeichnen und der Justiz verhältnismäßig wenig zu schaffen machen: so gebührt der protestantischen Kirche Frankreichs unter Napoleon eine ausgezeichnete Stelle in der Geschichte, und es ist unbegreiflich, daß V. sie so schlecht begriffen hat". V. teilte darum auch durchaus nicht die Abneigung vieler Pfarrer gegen die Pietisten und „Methodisten". „Ist das Auftreten des Methodismus unter uns ein Glück oder ein Unglück?" — fragt er einmal — (Vues II, 290). — „Ich kenne wohl die Ungelegenheiten und Störungen, die er an mehreren Orten hervorgerufen hat. Manchmal hat er sich unerträglich gezeigt. Aber, wenn ich alles in allem nehme, wenn ich die heutigen religiösen Verhältnisse vergleiche mit denen vor 12 Jahren, so kann ich nicht anders als glauben, daß das Auftreten der Methodisten uns wohl gethan hat . . . Wenn ihr das Eindringen der Methodisten in eueren Gemeinden fürchtet, so machet sie entbehrlich. Euer Volk bedarf einer tieferen, lebendigeren Religion, als die ist, mit der man es bisher genährt hat, gebet sie ihnen!"

Mit seinen kirchenpolitischen Ideen wandelte V. in den Fußstapfen Vinets. Er bedauerte die Aufnahme der französischen Protestanten in das Konkordat durch das Gesetz vom 18. Germinal des Jahres X, weil die reformierte Kirche nach dem Geist dieses Gesetzes nicht mehr sein dürfe, was sie einst gewesen sei, eine freie Kirche, die sich selbst genüge und ohne Staatsaufsicht sich selbst regiere. Wenn die reformierte Kirche trotzdem sich wohl fühlte in der Verbindung mit dem Staat, so lag für V. darin der Beweis, daß es ihr an Leben fehle. Mit aller Energie verficht er die These, daß weder die Kirche noch der Staat ein Interesse an dem durch das Konkordat geschaffenen Zustand habe. Die protestantischen Kirchen vollends haben bei der Trennung von Kirche und Staat alles zu gewinnen und nichts zu verlieren. Doch war V. ein viel zu kluger und nüchterner Politiker, als daß er auf eine gewaltsame oder voreilige Trennung von Kirche und Staat hätte hinarbeiten wollen. Aber die Ereignisse der letzten Jahre haben gezeigt, wie berechtigt seine Mahnung war: „wir wollen uns für die Trennung von Kirche und Staat vorbereiten; wir wollen wünschen, daß sie bald sich verwirkliche, aber wir wollen sie nicht beschleunigen, denn unsere Kirche ist noch nicht bereit".

Im Jahr 1830, nach dem Erscheinen der Vues, war V. der bedeutendste Mann in der reformierten Kirche Frankreichs. Einen Ruf nach Montauban und selbst nach Straßburg lehnte er ab. Nach der Revolution von 1830 wurde er zum Präsidenten des Konsistoriums von Nimes ernannt, nachdem er zwei Jahre vorher wegen seiner republikanischen Gesinnung vom Ministerium nicht bestätigt worden war. In den letzten Jahren zog er sich vom Amte mehr und mehr zurück. Das Predigen war ihm nie leicht gefallen. Vom Jahr 1831—1833 hielt er Vorlesungen über die neuere Litteratur in Spanien und Italien. Seine freie Zeit widmete er der Bebauung seines großen Landgutes, auch da bewies er seine staunenswerte Begabung durch Anwendung neuer Methoden und vervollkommneter Instrumente. Von den neuesten Erscheinungen über chemische, physikalische, mineralogische Fragen nahm er mit dem gleichen Interesse Notiz wie von den Arbeiten der Theologen jenseits des Rheins. Kurz vor seinem Tode las er eine Abhandlung über die Differential- und Integralrechnung.

Samuel V. hat in seiner Kirche tiefe Spuren hinterlassen. In Nimes trägt die von den Liberalen zur Vorbereitung auf das Studium der Theologie im Jahre 1892 gegründete Schule den Namen des Erneuerers der protestantischen Theologie in Frankreich (Ecole Samuel Vincent). **Eugen Lachenmann.**

**Vincentius von Beauvais,** französischer Dominikaner, Theolog, Pädagog, Polyhistor des 13. Jahrhunderts. — Seine Schriften s. unten sub 2. Ueber ihn vgl. Echard und Quétif, Scriptores ordinis Praedicatorum I, 212. 300 ff. Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique, Paris 1743, I, 186; Daunou in der Histoire litter. de la France Bd XVIII (Paris 1835), 449—519; J. L. Bourgeat, Études sur Vinc. de Beauv. theol., philos., encycl., Paris 1856; Desbarreaux-Bernard, Étude biblogr. sur Vinc. de Beauv. 1872; J. F. Eckhardt, Nachricht von seltenen Büchern der Bibliothek zu Eisenach, Eisenach 1775, S. 31—83; Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II, 1 (1880), 186 ff.; Prantl, Gesch. der Logik III (1870), 77; Stöckl, Gesch. d. Philosophie des MA II (1865), 345 ff; M. de Wulf, Hist. de la philos. médiévale (1900), p. 381 f.; Schmid, Gesch. d. Pädagogik II, 301 ff.; Wattenbach, Geschichtsquellen II$^6$, 463; Holder-Egger in MG scr. XXIV, 154 ff.; von Liliencron, Allgemeine Bildung in der Zeit der Scholastik, München 1876; W. Gaß, V. v. B. und das Speculum morale in ZKG I, 365 ff.; II, 332 ff. 510 ff.; v. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Litteratur des kanonischen Rechtes II, 120 ff.; O. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theologie u. Naturwissenschaft I (1877), 455 ff.

1. Unsere Kenntnis des Lebens des Vincentius Bellovacensis ist überaus dürftig. Als einigermaßen sicher dürfen folgende Daten gelten: 1. den Beinamen Bellovacensis trägt er, weil er Mönch in dem 1228—29 zu Beauvais gegründeten Dominikanerkloster war. Ob er auch hier geboren ist, wissen wir nicht. Seit dem hl. Antonin (ca. 1440) wird er in der Gelehrtengeschichte häufig als Burgundus bezeichnet, aber diese Notiz ist spät und für uns unkontrollierbar. 2. Er gehörte dem Predigerorden an. Es ist wahrscheinlich, daß er seine Studien in Paris machte und zu dem 1218 gegründeten Konvent von St. Jakob gehörte. 3. Bischof von Beauvais ist er nicht gewesen, da von 1175—1312 keine Möglichkeit, ihm unter den Bischöfen von Beauvais (Gallia christ. IX, 732 ff.) einen Platz zu verschaffen, offen bleibt. Dagegen mag er, wie Quétif u. Echard annehmen, identisch sein mit einem im Jahre 1246 erwähnten Subprior der Dominikaner, Vincentius, zu Beauvais. 4. Im Jahre 1244 resp. 1253 (s. sub 3) hat er sein großes Werk, das Speculum maius vollendet. 5. Zeitweilig hat er sich auch in dem von Ludwig IX. 1228 gegründeten Cistercienserkloster Royaumont aufgehalten, und zwar als Lektor (s. Quétif u. Echard, Script. ord. Praed. I, 239). Das kann nicht heißen, daß er, der Dominikaner, Lektor bei den Cisterciensern war, sondern er lebte im Kloster, war aber als Lektor bei dem König thätig, der in der Nähe des Klosters einen Landsitz hatte. Er hatte, wie mehrfach berichtet ist, nahe Beziehungen zu dem königlichen Hause. Ob er nun Vorleser und gelehrter Beirat des Königs war, oder etwa den Unterricht der königlichen Kinder zu organisieren hatte, können wir nicht mehr feststellen. Für letzteres spricht, daß er ein Werk De institutione filiorum regiorum s. nobilium verfaßt hat. 6. Vielleicht steht damit auch in Zusammenhang die Abfassung eines Trostschreibens an Ludwig anläßlich des Todes seines ältesten Sohnes im Jahre 1260. 7. Vincentius starb, wie ziemlich sicher ist, im Jahre 1264 (Quétif u. Echard I, 214). Dafür spricht die Tradition seines Ordens, sowie ein zu Valenciennes aufgefundenes Epitaphium, falls dessen letzte Verse: Pertulit ille necem post annos mille ducentos — Sexaginta decem, sex habe, sex mihi retentos das Jahr 1264 bezeichnen sollen. Hieraus sein Geburtsjahr zu erschließen, ist natürlich nicht möglich, da der Schluß, ein Mann von so

ausgebreiteter Gelehrsamkeit müsse ein sehr hohes Alter erreicht haben, unsicher ist, hat doch ein Mann wie Duns Scotus nur 42 Jahre gelebt. Erinnert man sich aber, daß Vincentius im Jahre 1244 sein Riesenwerk vollendet, so wird man immerhin mit einiger Wahrscheinlichkeit seine Geburt in die Zeit um 1190 verlegen dürfen. — Das ist alles, was wir an sicheren Daten aus dem Leben des V. besitzen. Dazu kommt nur noch, daß seine Schriften ihn als einen Mann von ausgebreitetster Gelehrsamkeit, überaus vielseitigen Interessen und von einem gewissen praktischen Sinn und Blick kennen lehren (s. die Inhaltsangabe des Speculum unten); qui libros legit et in unum multa redegit, wie die Grabschrift sagt.

2. V. ist ein überaus fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Außer seinem bekannten Riesenwerk besitzen wir noch eine Reihe — zum Teil noch ungedruckter — Werke aus seiner Feder. Im Jahre 1481 sind bei Amerbach in Basel fünf Werke in einem Bande gedruckt worden, nämlich 1. Tractatus de gratia dei oder Liber gratiae in vier Büchern, von V. citiert im Specul. naturale l. 1 c. 1; das Werk handelt von Christi ewiger und zeitlicher Geburt, von seinem Leben, der Passion, der Auferstehung und Himmelfahrt, der Sendung des Geistes und der Verblendung der Juden. 2. Liber de laudibus Virginis gloriosae, eine Sammlung von patristischen Excerpten über Maria. 3. De s. Johanne evangelista. 4. De eruditione seu modo instruendorum filiorum regalium, der Titel ist in der handschriftlichen Überlieferung schwankend (s. Daunou p. 466), gewidmet der Königin Margarete; dies Werk ist auch Rostock 1476 gedruckt, ins Deutsche übertrug es F. Chr. Schlosser, V. v. Beauv. Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, Frankfurt a. M. 1819. 5. Consolatio pro morte amici, richtiger: Epistola consolatoria ad Ludovicum Francorum regem super morte filii eius, wie es handschriftlich nach dem Inhalt überschrieben ist (Daunou p. 468). An der Echtheit dieser Schriften zu zweifeln, ist kein Anlaß vorhanden. — Nur handschriftlich sind folgende Werke erhalten: 1. Liber de s. trinitate, von V. citiert Specul. nat. l. 1 c. 1. 2. Expositio orationis dominicae; es sind wesentlich Auszüge aus anderen Autoren, die V. hier zusammenstellt. 3. Expositio salutationis b. Virginis. 4. Liber de poenitentia, eine ausführliche (15 Teile und 195 Kapitel) Darstellung der Buße. 5. De morali principis institutione, ein zweites pädagogisches Werk, das den Königen Ludwig von Frankreich und Theobald von Navarra gewidmet ist. Was sonst noch an kleineren Schriften V. beigelegt wird, ist entweder nachweisbar unecht oder zweifelhaft. Vgl. Quétif u. Echard I, 238 ff., Daunou p. 459 ff.

3. Das Hauptwerk ist das Speculum triplex. Es ist in vielen Handschriften erhalten und oft gedruckt worden: Straßburg 1473, Nürnberg 1483—86, Venedig 1484. 1493 f. 1591, Douai 1624 in vier Foliobänden unter dem Titel: Venerabilis viri Vincentii Burgundi praesulis Bellovacensis ... Speculum quadruplex, opera et studio Benedictinorum collegii Vedastini, die bequemste Ausgabe, aber leider unkritisch, indem etwa die eigentümlichen Lesarten, die die citierten Texte enthielten, verwischt sind, wie ein Vergleich mit den ältesten Drucken zeigt, s. Daunou p. 470 f. Das Werk des V. umfaßte drei Teile, das Speculum naturale, doctrinale und historiale. Erst lange nach seinem Tode, nach dem Jahre 1210, ist an die dritte Stelle ein Speculum morale gestellt und somit das Werk in ein Speculum quadruplex verwandelt worden. Die Unechtheit des Speculum morale ist über jeden Zweifel erhaben. Die Hauptgründe sind folgende: 1. die ältesten Handschriften reden im Prolog c. 17 de trifaria divisione totius operis (Daunou p. 475), erst seit dem 14. Jahrhundert ist das Speculum morale nachweisbar, demgemäß wurde auch in dem Prolog die Vierteilung eingetragen. 2. Heinrich von Gent (de script. eccl. 42) kennt nur ein triplex speculum, nennt freilich, offenbar ohne genaue Kenntnis des Werkes, historiale, allegoricum et morale. 3. Das Buch enthält Anspielungen auf Thatsachen, wie die Eroberung von Ptolomais 1291, die nach dem Tode des V. geschehen sind. 4. Es benützt Schriften, die nach dem Tode des V. verfaßt sind. Das Werk ist eine sich selbstständig geberdende armselige Kompilation aus der Secunda der theologischen Summa des Thomas (seit 1264 arbeitete Th. an diesem Werk), aus den Sentenzenkommentaren des Petrus von Tarantasia (Papst Innocenz V.) und des Richard von Middleton (ca. 1290), aus einer Schrift des Stephan de Borbone De septem donis spiritus sancti und aus einem nicht vor 1291 geschriebenen anonymen Liber de consideratione quatuor novissimorum. Das Verhältnis zu Thomas ist so beschaffen, daß entweder dieser oder der Verf. des Spec. morale Plagiator ist. Dieser Umstand hat zuerst die Erörterung der Frage angeregt, aber es ist selbstverständlich, daß das Plagiat nur auf Seiten des auch

sonst nur andere ausschreibenden Verf. des moralischen Speculums liegen kann. 5. Dazu kommt, wie jeder auf den ersten Blick sieht, daß in dem Spec. morale eine völlig andere Methode befolgt wird als in dem Werk des V. Letzterer teilt positive Daten in der Gestalt genau citierter Excerpte mit, ersterer liefert eine systematische Darstellung der Ethik in der Weise, daß er andere Autoren, ohne sie zu nennen, ausschreibt, V. will eine Encyklopädie sicherer Daten, der Verf. des Spec. mor. ein systematisches Werk herstellen. Es ist somit über jeden Zweifel erhaben, daß das Spec. morale mit V. nichts zu schaffen hat.

Encyklopädische Werke wie das Speculum waren im früheren Mittelalter sehr beliebt, es sei an Isidor, Raban, Honorius Augustodunensis, Hugo v. St. Viktor erinnert. Ihnen schließt sich das Werk des V. an, aber es übertrifft sie alle an Vielseitigkeit und Umfang. Der Verf. ist vielleicht der belesenste Mann, den es vor der Erfindung der Buchdruckerkunst gegeben hat (s. die von ihm citierten Autoren bei Daunou p. 483 f.). Über die Quellen seiner Darstellung werden noch manche Untersuchungen angestellt werden müssen. Auffallend ist das Fehlen von sonst sehr bekannten Autoren, wie etwa Thucydides, Strabo, Pausanias, Diodorus Siculus, Dio Cassius, Livius, Tacitus, Hinkmar, Johannes von Salisbury, Petrus Venerabilis, Otto von Freising, Wilhelm v. Auvergne, Alanus ab Insulis 2c. — In dem Prolog läßt sich der Autor eingehend über Anlaß und Absicht seines Werkes aus. Er hat viel gelesen und hat sich die Aufgabe gestellt das Gelesene auszugsweise, aber in genauem Anschluß an den Wortlaut seiner Quellen wiederzugeben. Trotz der regen wissenschaftlichen Arbeit, besonders in seinem Orden, werden doch die historiae ecclesiasticae vernachlässigt (prol. 2). Diesem Mangel will er abhelfen durch eine Zusammenstellung von allem Wissenswerten, was seit Schöpfung der Welt bis zur Gegenwart geschehen ist. Der beherrschende Gesichtspunkt ist also der historische und nicht der systematische, seine Arbeit ist nicht per modum auctoris, sed excerptoris verfaßt (ib. 7). Die Hauptquelle, die er benützt, ist die sacra pagina (11), aber daneben kommen auch die apocryphi in Betracht, die ja schon 2 Tim 3, 8 und Jud 14 verwandt werden; ihnen kommt freilich nicht veritatis certitudo zu, aber sie dürfen gelesen und geglaubt werden, sofern sie der fides catholica nicht widersprechen (9). Dazu kommen die Dekretalen der römischen Bischöfe, die canones generalium conciliorum sowie die opuscula der kanonisierten oder sonst anerkannten Kirchenlehrer (12). Wie aber schon Lukas von Herodes und Augustus geredet hat, so ist auch von dem weltlichen Regiment zu handeln (5), und demgemäß müssen die Chroniken (wie Eusebius, Hieronymus, Prosper, Sigibert, Helinandus) und die Geschichtsschreiber (wie Pompejus Torgus, Orosius, Sueton, Eusebius, Rufin, Hugo Floriacensis, Cassiodors hist. tripartita etc.), sowie die biographischen Werke, die Märtyrerakten, die Geschichte der Heiligen und Mönche, kurz innumerabiles historiae herangezogen werden (16). Ferner müssen die Werke der Philosophen und Dichter sowie der Kirchenschriftsteller excerpiert werden, sowie auch die Schriften der Naturforscher und Ärzte von Aristoteles, Plinius und Hippokrates an bis Avicenna, Razi, Konstantin Afrikanus 2c. (18). Das Fundament des ganzen Werkes ist die Schöpfungsgeschichte. Da aber der Mensch in Sünde gefallen ist, so bedurfte es der reparatio, diese erfolgt durch die Wissenschaft und durch die Religion, die das organisierende Prinzip der Geschichte ist. Somit zerfällt das Werk in drei Teile: das speculum naturale, das speculum doctrinale und das speculum historiale. Der Verf. hatte ein Werk geschaffen, das, nach seiner Berechnung dreimal so groß als die Bibel und daher zu teuer geworden war. Die Brüder baten ihn, und sein Prior legte es ihm als Bußleistung zur Sündenvergebung auf, das Buch in librum manualem ad modum unius bibliae zu verwandeln. Aber das ging nicht, ohne das Werk zu schädigen. Daher entschloß sich der Autor, es in drei volumina zu teilen. So liegt es uns vor. Das in den Ausgaben an dritter Stelle eingefügte speculum morale ist eine Fälschung, s. oben.

Der erste Teil (speculum naturale) umfaßt 32 Bücher; er verläuft im Schema des Sechstagewerkes. Dabei bringt der Autor alles an, was er in der Litteratur gelesen hat über Engel und Dämonen, über Licht, Farben oder Spiegel (l. 1 u. 2), über Astronomie und Astrologie, Raum, Zeit und Bewegung, Luft, Echo, Regen, Blitz, Nebel (l. 3 u. 4), über Meer, Ebbe und Flut, Heilquellen, Minerale, Pflanzen, Gartenbau (l. 5—14), über Vögel und Fische (l. 16—17), über Schlangen und Säugetiere und über die Anatomie, Physiologie und Psychologie des Menschen (l. 18—28). Dann wird von der Sünde (l. 29) und der Zeugung (l. 31) gehandelt. Die Geographie der drei Weltteile und ihre Bedeutung für die Geschichte des Menschen wird erörtert. Die Geschichte

ſelbſt wird nach dem auguſtiniſchen Schema ante legem, sub lege, sub gratia beleuchtet, dabei werden aber in Gemäßheit des Sechstagewerks, ſechs Perioden, wieder nach Auguſtin (de genesi ad Man. I, 23) ſowie den Chroniken (Iſidor, Beda, Fraculph, Ado ꝛc.) folgend, angenommen: 1. die prima infantia, von Adam bis Noah, 2. die pueritia, bis Abraham, 3. die adolescentia, bis David, 4. die iuventus, bis zum Exil, 5. die aetas virilis, bis Chriſtus, 6. die senectus, von Chriſtus bis zum Ende. Dieſe Einteilung nach den Altersſtufen wird motiviert nach der verſchiedenen Stellung zu dem göttlichen Geſetz. Das Mannesalter z. B. geht mit dem Exil an, weil jetzt die Menſchheit reſp. Iſrael Gott und nicht mehr Menſchen fürchtet, die chriſtliche Zeit aber iſt die des Greiſenalters, ſofern ſie tanquam itura futurorum concupiscentia trahitur (l. 32 c. 26). Dieſe mönchiſche Auffaſſung der geſchichtlichen Stellung des Chriſtentums iſt intereſſant, aber die ganze Einteilung wird in dem Werk nicht durchgeführt. Ein ſiebentes Zeitalter iſt die ewige requies sanctorum.

Der zweite Teil (speculum doctrinale) giebt in ſiebzehn Büchern eine Geſamtencyklopädie der Wiſſenſchaft. Da der leitende Geſichtspunkt generis humani reparatio doctrinalis iſt, ſo wird einleitend von der Sünde und ihren Folgen geredet. Die beiden mala originalia ſind error und cupiditas (l. 1 c. 3). Es folgen Erörterungen über die Einteilung und den Urſprung der Wiſſenſchaften, über Lehrer und Lernen, über Bücher und Sprachen (l. 1 c. 10 ff.), ſchließlich ein Vokabularium ſeltener Ausdrücke (c. 45—67). Dann werden (l. 2) die Grundzüge der Grammatik erörtert (Flexion des Nomens und Verbums, Redeteile ꝛc.). Es folgt ein Abriß der Logik mit Einſchluß der Rhetorik und Poetik (l. 3). Nachdem ſo die theoretiſchen Wiſſenſchaften erörtert ſind, geht der Autor zur practica scientia über und behandelt dabei die Tugenden und die Religion (l. 4), die Tugenden einzelner Stände und Altersgruppen, de vita sociali (l. 5 c. 38), die scientia oeconomica (l. 6: Hochzeit, Eheleben, Erziehung, Geſinde, Freunde, Haus, Viehzucht, Ackerbau mit einem landwirtſchaftlichen Kalender). Es folgt die scientia politica (l. 7: Staat, Fürſt, Recht, Rechtsquellen und juriſtiſche Grundbegriffe), ſodann de causis et litibus (l. 8), de criminibus (l. 9, beſ. über Simonie, Häreſie, perfidia Judaica, Saraceni, Apoſtaſie), über Mord, Ehebruch, Raub, Diebſtahl, usurae, de sacerdote tenente concubinam u. ſ. w. (l. 10). Das 11. Buch handelt de arte mechanica (Bereitung von Wolle und Kleidung, Bau- und Schmiedekunſt, Kriegskunſt, Befeſtigungsweſen, de arte theatrica, Schiffahrt, Handel, Jagd, Ackerbau ꝛc.), das 12. Buch de arte medicinae (Ärzte, Körperpflege, Zähneputzen, Kinderhygiene, Hygiene der Reiſe, Krankendiät, Medikamente, Purgative, Wundpflege, Knochenbrüche ꝛc.) das 13. Buch de scientia medicinae theoricae (die Elemente, complexiones, der Coitus, Geburt, Abortus, Jahreszeiten, Wohnräume, Nahrung, Verdauung, Schlaf, Urin ꝛc.), das 14. Buch de signis et causis particularibus aegritudinum (z. B. Fieber, Skrofeln, Krebs, Fiſteln, cephalaea seu hemigraena d. h. Migräne, Epilepſie, de passionibus nervorum, Ohren-, Lungen-, Nieren-, Herzleiden, de dyarrhaea, dysenteria, Menſtruation, Podagra ꝛc.). Das 15. Buch iſt der naturalis philosophia gewidmet (die prima materia, die Elemente, Körper, Raum, Zeit, Bewegung, Mineralien, Bäume, Tiere, Fiſche, Vögel, von allen dieſen letzteren werden alphabetiſche Verzeichniſſe gegeben). Im 16. Buch wird über Mathematik, Muſik, Geometrie, Aſtronomie und Metaphyſik geredet. Das 17. Buch ſpricht de theologica scientia: ad hanc enim tanquam ad finem reliquae omnes universaliter ordinantur eique tanquam reginae multipliciter famulantur (c. 1). Hier wird zunächſt die falſche Theologie behandelt. Dabei wird ein Teil der Rede des Nachor aus der Vita Barlaami et Josaphat, d. h. aber aus der Apologie des Ariſtides, wiedergegeben (c. 12—14; im Specul. historiale wird in hiſtoriſchem Zuſammenhang die ganze Rede in verkürzter Geſtalt mitgeteilt ſ. l. 15 c. 33—35). Es folgt eine Erörterung der Quellen der wahren Theologie in Form einer Bibelkunde (c. 31 ff.) und knapper Notizen über die hervorragenden kirchlichen Autoren, die bis Lanfrank, Anſelm, Ivo, Bernhard, Hugo und Richard von St. Viktor (c. 60—62) angeführt werden.

Der dritte Teil oder das Speculum historiale wird eingeleitet durch eine kurze Darſtellung der Lehre von Gott, der himmliſchen Hierarchie, der materia informis, der Schöpfung, dem Menſchen, der synderesis (l. 1 c. 40), dem Sündenfall, der Sünde, den 14 Glaubensartikeln, den drei theologiſchen und den vier Kardinaltugenden, ſowie den ſieben Gaben des hl. Geiſtes. Der Sünder iſt in ignorantia, concupiscentia, infirmitas gefallen, aber Gott giebt ihm wieder sapientia, virtus, necessitas, d. h. durch die theoretiſche und praktiſche Erkenntnis ſowie durch die Mechanik überwindet der

Mensch die Wirkungen der Sünde (c. 53). Mit Abel beginnt die Kirchengeschichte (c. 57). Es wird nach der Bibel die Geschichte der Urzeit — der Segen Noahs giebt Anlaß, die alte Geographie darzulegen — und der Patriarchen erzählt, wobei die „Testamente der zwölf Patriarchen" nach Grosseteſtes Übersetzung mitgeteilt werden (l. 1 c. 125 ff.). Dann wird im 2. Buch die israelitische Geschichte von Mose bis in die Königszeit wiedergegeben, dazu ist die Rede von Herkules, dem trojanischen Kriege, Lykurg, Romulus, den sieben Weisen ꝛc. Das 3. Buch berichtet von Äsops Fabeln, dem Fall Babels, Hippias, Pythagoras, Heraklit, dann von Esra und Nehemia, dann von Sokrates, Plato, Aristoteles ꝛc. Hier wie überall werden reichlich Auszüge aus den Autoren — besonders moralische Sentenzen und flosculi — mitgeteilt. Das 4.—6. Buch erzählt die Geschichte von Philipp, Alexander und den Diadochen an bis zu Augustus und Herodes, dabei auch von Vergil, Maria, Horaz, Johannes dem Täufer berichtend. Das 7. Buch beginnt mit Tiberius und ist besonders der Geschichte Christi gewidmet. Dabei wird auch das bekannte Zeugnis des Josephus verwertet, ebenso die Abgarlegende, Longinus, das Kindheitsevangelium und das Nikodemusevangelium. Dann folgt Pfingsten, Stephanus, eine Anzahl von Marienlegenden und Philo. Im 8. Buch wird dann das Wesen des Christentums entwickelt, indem die „neuen", d. h. die sieben katholischen, Sakramente zu genauer Darstellung gelangen. Dann ist von Paulus, Seneka, Persius und Juvenal die Rede. Das 9. Buch spricht von Nero, Simon Magus (nach der Passio Petri), dem römischen Primat, Clemens (nach dem Itinerarium Petri d. h. den Pseudoclementinen, c. 23 ff.), Apostellegenden (nach den verschiedenen Acta) und Märtyrergeschichten ꝛc. Das 10. Buch erzählt von Vespasian und den Kaisern bis Commodus, von Jerusalems Untergang (nach Egesipp), von Johannes, Ignatius, Plinius, von Hermas, dessen Buch der Verf. kennt, aber bemerkt: cuius flores excerpere non libuit seu propter prolixitatem ac verborum simplicitatem seu quia inter scripturas apocryphas numeratur (c. 91), ferner von Papias, Polykarp, Justin, den der Verf. mit dem Historiker Justin zu identifizieren nicht für unmöglich hält (c. 94), von Hegesipp, Viktor, Irenäus, Clemens Alex. ꝛc. Im 11. Buch geht die Erzählung fort zu Origenes, der zu sehr allegorisiere und quasi improbare historiae veritatem scheine und in dessen Periarchon maxime eius haereses inveniuntur (c. 12), zu Tertullian, dessen Apologetikum oft verwandt wird, zu Cyprian, unter dessen Schriften auch de aleatoribus und de duobus montibus und anderes Unechte angeführt werden (c. 62). Überall spielen dabei Märtyrergeschichten, die aus den Gesta erzählt werden, eine Hauptrolle. Es folgt in Buch 12 die diokletianische Verfolgung und in Buch 13 und 14 die Geschichte der konstantinischen Zeit, dabei wird von den Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts eingehend gehandelt. Das 15. und 16. Buch erzählt von Indien (nach dem Barlaamroman), Persien, Rom, dem Frankenreich, England, den Vandalen, Westgoten und Hunnen. Das 17.—24. Buch berichtet dann die Geschichte von Theodosius bis zu den Karolingern, auch hier werden die Schriften der Väter genau besprochen, z. B. Chrysostomus, Augustin, Martin, Maximus von Turin, Cassian, Germanus, Prosper, Gelasius, Fulgentius, Boëthius, Cassiodor, Gregor v. Tours, Gregor d. Gr., Beda, Cäsarius, Alkuin, Raban ꝛc. Vom 25.—30. Buch wird dann die Geschichte von Heinrich II. bis zur Zeit des Verf. erzählt. Dabei fällt besonderes Gewicht auf die Mönchsgeschichte (Bernhard, Norbert, Dominicus, Franz ꝛc.), auf Heiligen- und Wundererzählungen (z. B. die hl. Elisabeth), sowie auf die Schriftsteller (z. B. Lanfrank, Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor, Hugo de Folletto, aus dessen claustrum animae, einer allegorischen Deutung des Klosterlebens auf das ganze Christenleben, viel mitgeteilt wird l. 27 c. 18 ff., Abälard, Gilbert, Petrus Lombardus, Petrus Comestor, den Verfasser der von dem Autor oft benützten Historia scholastica etc.). — Das 31. Buch berichtet dann vom Konzil zu Lyon 1245, von der Gesandtschaft der Dominikaner unter Innocenz IV. an die Tataren 1245 nach mündlichen und schriftlichen Berichten der Ordensbrüder des Verfassers, von dem Kreuzzug Ludwigs des Heiligen und seiner Gefangennahme in Damiette bis zum Jahre 1250. Das letzte Datum ist das 10. Jahr Innocenz' IV. d. h. 1253 (c. 103). Nun schließt aber das Werk (c. 105) mit einer genauen Zeitangabe (das 33. Jahr Friedrichs II., das 18. Jahr Ludwigs, das 2. Jahr Innocenz' IV.), nämlich dem Jahr 1244 (dieselbe Angabe l. 8 c. 94 fin.). Danach hat der Verf. ursprünglich das Werk im Jahre 1244 mit dem 30. Buch abgeschlossen und hat später im Jahre 1253 das 31. Buch hinzugefügt. Die Schlußnotiz des 30. Buches ist dann versehentlich an das Ende des 31. Buches geraten.

4. Dies ist der Inhalt des großen Geschichtswerkes, das von Abel bis zum Jahre 1253 n. Chr. reicht und mit immer gleicher Sorgfalt Auszug um Auszug aus bekannten

und wenig bekannten Quellen aneinander fügt. Die Methode des Verf. ist folgende: er entlehnt die Daten aus der Chronik des Eusebius oder anderen chronistischen Werken, dann füllt er das so gewonnene Gerippe aus durch Biographien oder sonstige geschichtliche Schilderungen, die er den historischen Werken, den Gesta großer Männer oder den Märtyrerakten entnimmt; die Werke der Schriftsteller werden nach den bekannten Katalogen angeführt, der Verf. ist aber auch bemüht, sie selbst kennen zu lernen und teilt weitschichtige Excerpte aus ihnen mit. Was so entsteht, ist eine umfängliche Sammlung des historischen Materials; Ansätze zu einer Deutung der geschichtlichen Entwickelung oder zur Erkenntnis der Bedeutung der Thatsachen sind überaus selten, der Verf. liefert eine ins Riesenhafte ausgedehnte Chronik oder ein großes Nachschlagewerk. Aber nicht nur der Fleiß, sondern auch ein gewisses Geschick der Gruppierung sind aller Anerkennung wert.

Das gewaltige Werk ist dem Zweck gewidmet, das gesamte positive Wissen der Zeit zusammenzustellen. Die „Kultur der Gegenwart" will der Autor darlegen, und es bezeichnet die Schranke seiner Zeit, daß sein Buch doch wesentlich zu einer Darstellung der Arbeit der Antike wird. Viele Arbeiten des 13. Jahrhunderts haben den Zug in das Riesenhafte und Weltumspannende, der unser Werk kennzeichnet; dieser Zug entspringt dem Bestreben der kirchlichen Wissenschaft, die Weltherrschaft der Kirche mit ihren Mitteln allseitig zu begründen, auch die Wissenschaft soll Gnadenmittel sein, und die Erkenntnis die Frömmigkeit fördern. In diesem kirchlichen Sinn hat auch V. sein Werk aufgefaßt. Aber während seine Zeitgenossen ihre Kraft in der Regel der dialektischen Begründung der überlieferten Wahrheit widmen, hat V. an der möglichst vollständigen Zusammenstellung der überlieferten Erkenntnis seine Freude gehabt. Er erinnert darin an seinen Zeitgenossen und Ordensbruder Albert. Es war eine innere Notwendigkeit, daß der gewaltige Erkenntnistrieb der Zeit sich zunächst an solche Sammlungen größten Stils machte, die sich zwar den alten Sammelwerken des Mittelalters anschlossen, aber sie den neuen Bedürfnissen entsprechend in das Ungeheure erweiterten. Diese Sammlungen boten dann die Grundlage dar für die dialektische Arbeit der Scholastik in ihrer Blütezeit. Man sieht an dem Werk des V., wie umfassend die allgemeinen Bildungsinteressen der Zeit waren, die von der scholastischen Theologie vorausgesetzt werden. Das Werk des V. ist eigentlich nicht ein Buch für Gelehrte, sondern eine allgemeine Realencyklopädie für die Gebildeten. Darin besteht die kulturgeschichtliche Bedeutung des großen Werkes. Der Verf. hat einen gewissen Sinn für den Wert des geschichtlichen Wissens, aber das bedeutet nicht, daß er, wie Grosseteste, Roger Bacon u. a., dem Empirismus der dialektischen Kunst gegenüber sein Recht wahren will, dazu ist V. zu wenig originell. Nur dies zeigt sein Buch, wie stark auch der Trieb nach positivem Wissen in der großen Zeit, in der es entstand, gewesen ist; es ist nicht nur als ein Produkt persönlicher Liebhaberei, sondern auch als Zeugnis des geistigen Bedarfes seiner Zeit zu beurteilen. **R. Seeberg.**

**Vincentius Ferrer** s. Ferrer Bd VI S. 48.

**Vincentius von Lerinum**, Presbyter um 440. — Quellen: Ausgaben seines Commonitorium von Joh. Sichardus 1528, St. Baluzius 1684 (3. Ausgabe auf Grund von vier guten Handschriften), diese ist abgedruckt MSL 50, 637—686; Jülicher 1895 (Heft I, 10 der Sammlung kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften herausgeg. von G. Krüger) und G. Rauschen, Florilegium patristicum f. 5, 1906. — Gennadius, De vir. ill. 65.

Litteratur: Harnack, Dogmengeschichte II³, 1894, S. 106—109; F. Brunetière et de Labriolle, La pensée chrétienne: St. Vincent de Lérins 1906. Alle Darstellungen des Semipelagianismus, s. oben XVIII, 192 ff., besonders S. 197 f. und auch II, 188, 31 ff. 191, 40 ff. — Tillemont XV, 143—146 und 859—862; C. J. Hefele, Vincentius Lirinensis und sein Kommonitorium in: Beiträge zur Kirchengesch., Archäologie u. Liturgik I, 1864, S. 145—174 (dort von S. 157 an genaue Inhaltsangabe des Vincenzschen Werkes); Poirel: De utroque Commonitorio Lerinensi, Nancy 1895; H. Koch, ThQS 1899, 396 ff.; ders., Vincenz von Lerin und Gennadius in: TU 3. Reihe I, 2, 1907, S. 37—58.

Gennadius berichtet in c. 65 seines Schriftstellerkatalogs über einen Gallier Vincentius, Presbyter im Kloster der Lerinensis insula (heut St. Honorat südlich von Cannes), er sei in der hl. Schrift wohl bewandert und mit der kirchlichen Dogmatik ausgezeichnet vertraut gewesen, habe auch gegen die Häretiker geschrieben und sei unter Theodosius (II) und Valentinian (III) gestorben. Die Zeitangabe verdient wie die übrigen Personalien volles Vertrauen, freilich läßt sie den Zeitraum von 425 bis 450 offen; um 445 dürfen wir etwas genauer das Todesdatum fixieren, weil in der Vorrede zu Eucherius' Instruktionen l. 1 (CSEL XXXI, p. 66), die in diese Zeit fällt, V. als

noch lebend behandelt wird. Der Bischof Eucherius beglückwünscht seinen Sohn dazu, daß er, seit dem 10. Lebensjahr in die „Einsamkeit" geführt, auf der Insel Lerinum zuerst den Unterricht des jetzigen Bischofs Hilarius von Arles genossen und dann seine Bildung vollendet habe mit Hilfe der hl. Männer Salvianus und Vincentius „eloquentia pariter scientiaque praeeminentibus". Das hier dem V. gespendete Lob ist nicht unverdient; er gehört zu den geistig bedeutendsten Theologen der lateinischen Kirche, und Gennadius sagt nicht zu viel, wenn er sein Hauptwerk eine validissima disputatio nennt, die Darstellungsform als fein und klar rühmt: von gallischem Schwulst hat sich V. ebenso wie von erbaulicher Phraseologie frei gehalten.

Schon Gennadius kannte nur ein einziges Werk des V. mit dem pseudonymen Titel Peregrini adversum haereticos. In den Pariser Handschriften heißt es tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates. Dieser ausführlichere Titel kann mindestens ebenso alt wie der kurze bei Gennadius sein, schon weil der Name Peregrinus darin beibehalten worden ist, obgleich jedermann aus Gennadius den wahren Verfasser kannte. In den Drucken ist seit alters die Bezeichnung Commonitorium oder Commonitoria vorgezogen worden, insofern nicht mit Unrecht, als der Verfasser selber innerhalb des Buches dies fünfmal mit jenem Namen belegt. Die Wahl des Pseudonyms „Peregrinus" (= ein Pilger) dürfte eher mönchischer Angst vor weltlichem Ruhm als der Absicht, die Leser irre zu führen, entsprungen sein (vgl. c. I: mihi minimo omnium servorum Deo Peregrino); denn im übrigen zeigt sich V. gar nicht bemüht, die wahren Abfassungsverhältnisse des Buchs in Dunkel zu hüllen. Er stellt sich uns in c. I vor als einen Mann, der sich nach längerem Genuß der Welt — saecularis militia bedeutet nicht etwa gerade soldatischen Beruf — jetzt in die Stille eines Klosters, in portum religionis, zurückgezogen habe. Sein Aufenthaltsort, die Insel Lerinum, war für den interessierten Leser hier nicht schwerer zu erraten, als seine Persönlichkeit unter den Lerinensern festzustellen. Offenbar hat V. den höheren Ständen angehört; und wenn er theologische Lektüre erst im Kloster zu treiben begonnen hat, so ist das recht gründlich geschehen. Er weiß in der Geschichte der kirchlichen Litteratur sehr gut Bescheid, nicht bloß der lateinischen; die Frage, inwieweit er des Griechischen kundig gewesen ist, mag offen gelassen werden.

Die Abfassungszeit ist durch c. XXIX sicher gestellt, wo V. das Jahr des ephesinischen Konzils genau nach den Konsuln bezeichnet und sagt, daß es um ein triennium hinter der Gegenwart zurückliege. In Rom regiere augenblicklich Papst Sixtus (III); einen Brief von diesem an den Bischof Johannes von Ephesus kann V. bereits citieren, der am 17. September 433 geschrieben worden ist: vor 434 würde die Verarbeitung dieses Aktenstücks in einem gallischen Kloster nicht denkbar sein.

Nach den Angaben am Anfang und Schluß des Werks hätte V. es nur zur Unterstützung seines schwachen Gedächtnisses geschrieben, also eine Veröffentlichung nicht ins Auge gefaßt. H. Koch glaubt denn auch TU 1907 den vollwertigen Beweis dafür geliefert zu haben, daß V. seine Schrift nicht selber herausgegeben hat. Mein Eindruck ist der entgegengesetzte. Allerdings versichert der Verfasser mehrmals, daß er dies Buch nur für seinen Privatgebrauch bestimmt habe, entschuldigt damit auch die Mängel des Stils — vgl. Clem. Alex. Strom. I, 11, 1; 14, 1—4, besonders auch den Hinweis auf Vergessenes bei Clem. 14, 2 mit V. XXIX (42) licet ordinem fuissemus obliti — aber eine solche Unterhaltung mit sich selber führt er eben nur für andere Leser. Und erst recht als Schutzwehr gegen unfreundliche Kritiker ist das Schlußwort der Vorrede (c. I) gemeint, er stelle den Privatcharakter seiner Schriftstellerei ausdrücklich fest für den Fall, daß das Werk etwa vorzeitig ihm entwische und in die Hände von Heiligen gelange; sie sähen dann, daß es die verheißene Stilkorrektur noch nicht erfahren habe. Hier ist es nicht genug, dem Autor einen stillen Wunsch im tiefsten Herzensgrunde zuzugestehen, wonach das Büchlein einmal, wenn auch erst nach seinem Tode, in die Welt hinausgehen sollte, auch liegt weder „Schwindel" noch „der größte Unsinn" vor, sondern eine Form, in der der Verfasser die Verantwortung für gewisse Mängel seines Werkes vor dem Publikum ablehnt, eine ähnliche Äußerung mönchischer Bescheidenheit wie die Wahl des Namens Peregrinus. Daß V. das recht kräftige Verlangen hatte auf weitere Kreise zu wirken, daß er zur Feder gegriffen hat, weil die Not der Zeit, namentlich der steigende Einfluß junger Ketzereien ihn zum Reden zwängen, hat er nicht bloß in der Einleitung gesagt: um Andere zu überzeugen, nicht „zu eigenem Repetitorium" ist diese durchaus im lebhaften Vortragston gehaltene und auf Effekt berechnete Schrift geschrieben worden.

Allerdings bleibt nun noch ein Punkt in der Überlieferung des Werkes dunkel. Hinter

c. XXVIII wollte der Verfasser, nachdem das Thema des ersten commonitorium erledigt war, neu anfangen, um aus der Geschichte eines Konzils — er meint das 3. ökum. von Ephesus — seine regula ecclesiasticae fidei zu bestätigen. Statt dessen stehen wir in c. XXIX sofort „am Ende" dieses zweiten Merkbuchs, und dem Verfasser liegt bloß noch ob, das, was er in beiden Büchern breit ausgeführt hat — der Schlußsatz des Ganzen, c. XXXIII, wiederholt diese Formel — hier ganz kurz zu rekapitulieren. Ich schweige davon, daß nach Kochs Hypothese diese kurze Zusammenfassung aus Rücksicht auf einen beim Leser befürchteten Überdruß an der Ausführlichkeit ein wunderliches Verhältnis des Schriftstellers V. zu seinem Gedächtnis voraussetzen würde; offen zu Tage liegt, daß die Schlußkapitel von XXIX an zwei Kommonitorien rekapitulieren, während wir doch bis c. XXVIII nur eins von diesen zu lesen bekommen haben. Alle Handschriften notieren dann auch an der betreffenden Stelle, das zweite Kommonitorium sei ausgefallen, oder vielmehr es sei bloß das Schlußstück desselben, die Rekapitulation, noch vorhanden. Und in dem gleichen Zustand hat bereits Gennadius das Werk vorgefunden, der sich den seltsamen Sachverhalt so erklärt: dem Verfasser sei der Hauptteil des zweiten Buchs noch im Brouillon gestohlen worden, da habe er den Inhalt mit kürzeren Worten zusammengefaßt, die neuen Kapitel gleich hinter den ersten Teil gerückt und das Ganze als ein Buch erscheinen lassen. Schade nur, daß bei V. selber jede Spur solcher Begründung für die Rekapitulation fehlt; er hätte direkt gelogen, wenn er von dem „Ende dieses zweiten Buchs" geredet hätte, obwohl das zweite Buch gar nicht mehr — wenigstens für ihn vorläufig nicht mehr — existierte. Gewiß dürfen wir mit Czapla und H. Koch in jener Erzählung des Gennadius nur eine Hypothese erblicken, die einen rätselhaften Thatbestand erklären sollte; gerade diese Hypothese war aber bei V. nahe gelegt durch die oben erwähnte Bitte an Leser, die das Buch erhalten könnten „si forte elapsum nobis". Die Handschriften begnügen sich, ohne Angabe von Gründen, ein Verschwinden des Hauptteils von Buch II zu notieren. Daß jemals jemand den verlorenen Teil von V.s adv. haer. gelesen hätte, erfahren wir nicht. Gleichwohl würde ein Zweifel an der Thatsache, daß er einst da war, aber Gott weiß wie verloren gegangen ist, kaum aufgekommen sein, wenn es nicht stark auffiele, daß die Rekapitulation der beiden Bücher, die wir noch besitzen, sich fast ausschließlich mit dem zweiten beschäftigt; sie wird dort so ausführlich, daß wir einen Unterschied von der Darstellungsweise im ersten Teil (c. II—XXVIII) gar nicht wahrnehmen. Sollte es lediglich Zufall sein, daß der Verlust eines Buchs schon im voraus durch ein eingehendes Exzerpt aus dem verlorenen ersetzt worden war, während wir von dem erhalten gebliebenen Buch nur ein paar Sätze rekapituliert bekommen? Da aber in c. XXIX ff. auch nicht etwa ein von einem Späteren geschaffenes Ersatzstück vorliegt, bleiben bloß zwei Erklärungsmöglichkeiten. Entweder hat V. die Rekapitulation von Buch I und II in seinem Brouillon vorläufig fertig gestellt, nachdem er Buch I vollendet hatte, aber ehe er das zweite Buch schrieb: seine Absicht, das zweite Buch zwischen der ersten Hälfte und dem Schluß in Ruhe auszuarbeiten, hätte Krankheit oder ein plötzlicher Tod vereitelt. Oder: V. hat die beiden Bücher fertig gehabt, ehe er die Schlußabschnitte entwarf, aber vorausgesehen, daß bei der Ausführlichkeit des zweiten und bei den Massen von Aktenmaterial, die er darin aufgehäuft hatte, manche Leser es gern überschlagen würden. Darum gab er für bequeme Leute einen Auszug wesentlich bloß aus Buch II, weil er für Buch I auf gespannte Aufmerksamkeit rechnen durfte. Aber eben mit seiner Vorsicht hätte er sich selbst geschadet. In der That schrieb man nun Buch I ganz, von Buch II dagegen bloß die Exzerpte ab: wenn in dem zweiten Buch vielleicht noch Thesen aufgestellt waren, die unbequem deutlich in gewisse kirchliche Streitigkeiten eingriffen, während an dem Exzerpt nichts auszusetzen war, so wäre diese Behandlung des angesehenen Werkes noch leichter zu begreifen. Gegen die erste Möglichkeit spricht die Chronologie; i. J. 434 hat V. alles, was wir von seinem Hauptwerk besitzen, aufgezeichnet: wenn er um 445 noch lebte, hat es ihm an der Zeit, seine schriftstellerischen Pläne auszuführen, nicht gefehlt. Demnach wird es sein Bewenden haben bei der Erklärung, daß V., und nicht irgend ein Dieb, die Unterdrückung einer Hälfte seines Werks verschuldet hat; Abschreiber und Leser sparten sich den allzu ausführlichen Bericht da, wo ihm der Verfasser selber eine hübsche und alles Notwendige enthaltende Inhaltsübersicht an die Seite gerückt hatte.

Schwerlich würde übrigens das Merkbuch des V. berühmter geworden sein, wenn es unverstümmelt auf uns gekommen wäre; denn seine Bedeutung ruht auf der Entwickelung eines Gedankens, die bereits im ersten, uns vollständig vorliegenden Buch zu Ende geführt ist. V. hat sich nicht die Aufgabe gestellt, eine Art von Ketzerkatalog, Widerlegung der wichtigeren häretischen Meinungen aus jüngster Zeit, Verteidigung und Be-

gründung der orthodoxen Kirchenlehre zu liefern, obwohl einzelne Abschnitte diesen Schein erwecken. Es handelt sich da nur um Exkurse, die ihm als Beispiele dienen. Er will vielmehr die Grundsätze aufzeigen, nach denen im Streit zwischen Orthodoxie und Ketzerei über Recht und Unrecht entschieden werden muß. Einen untrüglichen Kanon für die Unterscheidung zwischen Häretischem und Katholischem gilt es zu finden; alle Einzeldispute wider Nestorianer, Donatisten, Arianer, Photinianer u. s. w. haben hier bloß den Zweck, die Brauchbarkeit, ja die Unfehlbarkeit des von V. empfohlenen Kanons zu bestätigen. V. glaubt nicht etwa, das Formalprinzip seiner Kirche als erster entdeckt zu haben: er setzt II (1) und XXIX (41) als allgemein anerkannt voraus, daß der Glaube zwei unerschütterliche Stützen besitzt, die Autorität der hl. Schrift und die Tradition der katholischen Kirche. Diese beiden Faktoren sollen durch V. in das richtige Verhältnis zu einander gesetzt und — dies eigentlich die Hauptsache — eine Sicherheit für die richtige Bestimmung von beiden geboten werden. Der Katholik darf nie im Unklaren darüber bleiben, was Schrift und Tradition wirklich vorschreiben. Wie aber ist diese Klarheit zu beschaffen?

Daß nur Wahrheit und daß auch alle uns zum Heil nötige Glaubenswahrheit in der hl. Schrift beschlossen liegt, ist dem V. selbstverständlich; die absolute Autorität und die Suffizienz der Bibel bedürfen keines Beweises. Aber nicht mit Unrecht, schon auf Grund der Erfahrung von wenigen Jahrhunderten, findet er die perspicuitas der Schrift nicht eben so einfach gesichert; im Gegenteil nimmt er bei der Erklärung der Schriftworte in ihrer unergründlichen Tiefe beinah soviel verschiedene Auslegungen als Ausleger wahr: alle Häretiker stützen sich auf Bibelstellen, nur daß sie sie falsch auslegen. Und so würde uns die hl. Schrift im Kampf wider die Häresie nichts nützen, wenn nicht ihre Auslegung nach der Norm kirchlich-katholischen Sinnes festgelegt werden könnte. V. ist kein Fanatiker, er läßt den wissenschaftlichen Streit um einzelne schwierige Stellen zu. Divinae legis quaestiunculae, die nicht den Glaubensgrund berühren, mögen heut besser als von den Alten gelöst werden XXVIII (39), nur bei den Fundamentalstücken des katholischen Dogmas muß die Autorität des kirchlichen Verständnisses zur Schriftautorität so hinzutreten, daß kein Zweifel offen gelassen wird. Und die Frage nach der Stelle, die solch kirchliches Verständnis uns einwandfrei vermittelt, beantwortet er mit dem berühmten Satz II (3), daß wahrhaft und recht eigentlich katholisch das ist, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Auf diese Definition führe schon der Name „katholisch" hin. Universitas, antiquitas, consensio entscheiden zu Gunsten des echt Kirchlichen gegen jede Häresie. Erhebt sich irgendwo eine neue Häresie, so hat der gute Katholik sich an die Gesamtheit der Kirchen gegenüber der einen abweichenden zu halten. Falls der Abfall an verschiedenen Stellen in der Kirche zugleich sich zeigt und also die universitas (das ubique) versagt, so wendet man sich an die vetustas, und forscht nach dem, was über den fraglichen Punkt bisher in der Kirche gelehrt worden ist; in der Regel wird sich die Häresie im Gegensatz zur ganzen alten Kirche befinden. Sollte aber selbst in früheren Zeiten ein Theologe oder eine Kirchenprovinz ähnliche Irrtümer vertreten haben, so muß als letzte Instanz die Gesamtheit, d. h. die überwältigende Majorität der Lehrer und Kirchen in ipsa vetustate aufgerufen werden. — V. ist ehrlich genug, den consensus ein wenig zu beschränken: omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur.

Warum diese Definition des Formalprinzips der katholischen Kirche dort nicht uneingeschränkte Billigung gefunden hat (s. Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon $12^2$, 987 f.) „haec Vincentii Lerinensis regula non est unicum dogmatum criterium nec praecipuum", liegt auf der Hand. Die päpstliche Infallibilität bleibt bei ihm ausgeschaltet; ein bischöfliches Konzil ist dem Autor zwar als Kundgebung dritter Instanz vorzüglich willkommen, indes nicht unentbehrlich; am Konzil von Ephesus scheint er sogar nachgewiesen zu haben, wie die vornehmen Kirchenfürsten dort ihren consensus aus der Untersuchung der übereinstimmenden Lehre von älteren Theologen gewonnen haben, freilich von lauter bischöflichen Theologen, so daß eine Gefährdung hierarchischer Ansprüche nicht gegeben war. Wohl aber ließ sich mit V.s Formel die Autorität eines ökumenischen Konzils entwurzeln, falls dies ohne Rücksicht auf die „Alten" in Glaubenssachen Beschlüsse gefaßt haben sollte. Der Katholicismus ist eben über V. fortgeschritten; das kirchliche Bedürfnis hat einfachere Wege zur Glaubensgewißheit verlangt und gefunden, als den einer subtilen Untersuchung, die ohne gelehrte Mittel gar nicht vollzogen werden konnte. Aber für seine Zeit hat V. den Geist des Katholicismus unübertrefflich zum Ausdruck gebracht. Ihn beherrscht das Vertrauen, daß die katholische Kirche von Anfang an im Besitz der

Wahrheit gewesen ist, der ganzen zum Heil notwendigen Wahrheit: die Ketzer sind ausnahmslos, wie bei Tertullian (de praescriptione haereticorum) Neuerer, die der Kirche einen Teil ihres Besitzes verderben wollen. Haeretica novitas ist bei ihm ein Wechselbegriff von haeretica pravitas; in Glaubenssachen kann das Neue nie einen Fortschritt, noch weniger eine Korrektur darstellen. Auch der Gedanke einer immer klareren Entwickelung der von jeher vorhandenen Wahrheiten ist ihm nie gekommen; vielmehr haben wir die klarsten Entscheidungen stets bei den Vätern, den maiores, zu suchen. Vor den Bischöfen hat V. hohen Respekt, vor den heiligen Priestern des apostolischen Stuhls einen noch gesteigerten; das wird nicht bloß in der Behandlung des Papstes Stephanus in Sachen der Wiedertaufe VI (9), sondern auch c. XXXII, 43 bei Berufung auf die gemina apostolicae sedis auctoritas der beiden letzten „Päpste" Cölestin und Sixtus, offenbar. Aber V. setzt nicht alles auf eine Karte; er ist so vorsichtig, schwerlich ganz ohne Anlaß, die unbedingte Anerkennung der maiorum credulitas als das Merkmal apostolischer Autorität zu fassen, nicht umgekehrt durch eine apostolische (alias päpstliche) Autorität entscheiden zu lassen, was der alte Glaube sei.

Vor allem aber: V. hat sein Buch nicht aus dem akademischen Interesse an der Feststellung eines katholischen Glaubenskanons geschrieben, es liegt bei ihm auch nicht bloß ein Nachhall vor aus den Kämpfen der letzten Zeit, über die er ausführlicher berichtet, ich meine die pelagianische und die nestorianische Kontroverse. Diese Feinde waren niedergeschlagen; die aufgeregte Sorge, von der das Werk des Lerinensers erfüllt ist, gilt einem keineswegs vernichteten, vielmehr einem sieghaft vordrängenden Feinde. Niemand bezweifelt heut, daß das der Augustinismus war, die Theorie von der Vorherbestimmung der Auserwählten zum Heil unter Ausschließung jedes eigenen Verdienstes. Zwar wird Augustinus nie mit Namen genannt, Pelagius — und Julianus von Eclanum — mit Abscheu verworfen. Aber der Tadel, der den Pelagius trifft, wie die an Novatian und Priscillian geübte Kritik XXIV (34) sind so gehalten, wie sie kein Jünger Augustins aussprechen konnte, um so besser jeder Semipelagianer. Die Geflissentlichkeit, mit der gerade bei den glänzendsten Geistern, einem Tertullian, einem Origenes die Größe der Gefahr, daß der Teufel sie verführe, uns vorgehalten wird, selbst der Hinweis auf Cyprians Irrtum betreffs Ketzertaufe, sind vorzüglich angebracht im Kampf gegen einen so Großen wie Augustin; von Anspielungen auf ihn und seine Kampfweise ist das ganze Buch durchzogen. Die versteckte Art der Abwehr bei V. ist leicht zu erklären. Dem in der ganzen Kirche hochangesehenen Meister von Hippo regius wollte V. nicht nach seinem Tode die Ehre rauben, schon darum nennt er niemals seinen Namen; und nachdem Papst Cölestin in dem Brief an die gallischen Bischöfe (epist. 21) lebhaft auf die Seite Augustins getreten war und sich Angriffe auf diesen verbeten hatte, durfte ein Mönch in Lerinum seine Waffen nicht unmittelbar gegen den Schützling des apostolischen Stuhls wenden. Er benutzte, was aus Cölestins Brief für ihn benutzbar war, das Programm: desinat incessere novitas vetustatem. Er ahnte in Sixtus III., dem neuen Papst, einen anderen Geist als den des Vorgängers, und schwieg klug von den Erfolgen, die die novitas bei dem vorigen römischen Bischof bereits errungen hatte. Aber er war sich der Gefahr bewußt; darum rief er die ganze Christenheit auf, sich zu besinnen, ehe es zu spät sei, und gab ihr den Kanon in die Hand, der allerdings für die augustinische Neuerung höchst unbequem war: auf welche alten Väter konnten sich denn die Prädestinatianer berufen?

Also als Hilfsmittel in dem eben unter den gallischen Theologen entbrannten Kampf um Willensfreiheit oder Gnade hat V. seinen Kanon ausgedacht, sein Buch ausgearbeitet; und es ist kein Zweifel, daß er zu der Mehrheit gehörte, die im Gegensatz gegen den Priester Prosper, den strengen Augustinianer, die Unentbehrlichkeit des menschlichen Willens gleichwie der Gnade Gottes behaupteten. Nun sind uns in einem kleinen Aufsatz von Prosper (MSL 45, 1843—50 und 51, 177—182): pro Augustini doctrina responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum 16 Sätze erhalten, die lauter Anklagen gegen die Prädestinatianer enthalten, und zwar so gefaßt, wie wir sie von semipelagianischen Bestreitern erwarten dürfen. Z. B. 2.: „Gott wolle nicht alle erretten, selbst wenn alle errettet werden wollten"; 8.: „Gott wolle nicht, daß alle Katholischen im katholischen Glauben verharrten, vielmehr wolle er, daß ein großer Teil von ihnen abtrünnig würde"; 15.: „Alle jene Gläubigen und Heiligen, die zum ewigen Tod prädestiniert sind, würden von Gott, nachdem sie gefallen sind, so geleitet, daß sie durch Buße befreit werden weder können noch wollen". Das sind Anklagen, die Augustin Unrecht thun, die aber gegen seine Schüler immer wieder erhoben worden sind und die im Grunde, wenn auch mit grober Konsequenzmacherei, das enthüllen, was nach dem Empfinden jedes Nicht-

Auguſtiners in Auguſtins Weltanſchauung verborgen lag. Da Proſper dieſe Theſen als von V. aufgeſtellte beſtritten hat, ſo werden wir kaum nach einem andern V. als unſerem Lerinenſer ſuchen; wo und wie er die objectiones publiziert hat, bleibt allerdings unbekannt. H. Koch (TU 1907, S. 44—47) gebührt das Verdienſt, die Verwandtſchaft zwiſchen den „Vorwürfen" und dem „Merkbuch" in der Sache und beſonders auch in der Sprache aufgezeigt zu haben; den Einwand Czaplas, daß V. ſich doch unmöglich mit ſolch ſchweren Vorwürfen bloßgeſtellt haben würde, wenn er ſchon bei dem zurückhaltenden commonitorium ſich hinter einem Pſeudonym zu verſtecken für gut hielt, entkräftet Koch dadurch, daß er die objectiones vor die Abfaſſung des comm. rückt. Auch ſie möge V. nicht gerade für die Öffentlichkeit beſtimmt haben, aber ein Exemplar davon ſei in Proſpers Hände gelangt, und ſo, daß er über den Verfaſſer nicht zweifelhaft ſein konnte. Er widerlegte flugs die Einwände und unterſtützte ſeine Refutation durch das päpſtliche Anerkennungsſchreiben für Auguſtin, von dem ſchon mehrfach die Rede war. Gegen dieſe beiden Kundgebungen hätte — nun vorſichtiger! — V. im comm. remonſtriert und mit beſonderem Geſchick die Autorität des Proſper-freundlichen Papſtes vielmehr auf ſeine Seite gezogen.

Hier bleiben die Einzelheiten Vermutung, wie ja auch Koch S. 56ff. nicht wagt, das Verhältnis der mit den objectiones Vincentianae nahe verwandten Capitula calumniantium Gallorum, auf die Proſper in einer andern Schrift geantwortet hat (MSL 45, 1835—44 und 51, 155ff.) zu Vincentius genau zu beſtimmen. Es dünkt ihm wahrſcheinlich, „daß Vincenz auch die capitula calumn. Gallorum wenn nicht verfaßt, ſo doch weſentlich inſpiriert und beeinflußt hat". Da wir es nun in beiden Fällen nicht eigentlich mit litterariſchen Objekten zu thun haben, ſondern mit Theſen, die zunächſt vielleicht nur in der Debatte ausgeſprochen, von einem Dritten zu Protokoll genommen und bei der Weiterverbreitung auch noch verändert worden ſein können, ſo führt uns ſelbſt die Zuſtimmung zu der Annahme Kochs, daß V. für die beiden von Proſper um 431 ſo energiſch zurückgewieſenen Reihen von „Vorwürfen" im commonitorium aufs Neue gegen den Auguſtinismus zu Felde zog, kaum weiter, als wir es durch die geſchichtliche Würdigung des commonitorium allein ſchon waren: V. von Lerinum hat zu den entſchiedenen Gegnern der auguſtiniſchen Neuerung im galliſchen Klerus des 5. Jahrhunderts gehört. Er wird ſich dann kaum auf den halb verſteckten Warnungsruf in ſeinem Merkbuch beſchränkt haben, um dem Umſichgreifen der in ſeinen Augen ſeelenverderblichen Ketzerei zu ſteuern. Aber von antiauguſtiniſchen Streitſchriften, die er noch verfaßt haben könnte, iſt nichts auf uns gekommen, war auch ſchon zur Zeit des Gennadius nichts mehr bekannt.

Ältere Vermutungen, wie die von Caſ. Oudin (geſt. 1719), daß der Prädeſtinatus ein Werk unſeres V. ſei oder die von Antelmi 1693, daß das Symbolum Quicunque von der Hand des V. ſtamme, bedürfen heut keiner Widerlegung mehr; nur bei völligem Überſehen der ſprachlichen Differenzen konnten ſie aufgeſtellt werden (ſ. darüber v. Schubert, Der ſog. Prädeſtinatus, TU NF IX 4, 1903 S. 114 und Burn, The Athanasian Creed in Texts and Studies ed. Robinſon IV 1, 1896 p. XCIff., wo übrigens die Charakteriſierung des V. als eines „poet-theologian" wenig glücklich erſcheint). Den Einfall von Poirel 1895, das über der Perſon des Marius Mercator lagernde Dunkel durch ſeine Gleichſetzung mit V. von Lerinum aufzuhellen, hat H. Koch in der Quartalſchrift gebührend zurückgewieſen; hier widerſpricht außer dem Stil auch die ganz verſchiedene Stellung zu Auguſtin. Statt ſolcher Verſündigungen wider den Geiſt eines der bedeutendſten Denker in der abendländiſchen Kirche des 4. Jahrhunderts ſollte man ſich lieber die lohnende Aufgabe ſtellen, einmal den Nachwirkungen von V.s Gedanken auf die katholiſche Kirche nachzugehen, dem Verſtändnis, das er mit ſeinem Grundſatz gefunden hat, und der Oppoſition, die ſich einſtellen mußte. Was hat man von ihm behalten und was bei ſeite geſchoben? An den Schickſalen der Theorie dieſes Catholicissimus von Lerin" ließe ſich aus dem Innerſten heraus ein Stück von dem Weſen des Katholicismus und ſeine Lebensenergie anſchaulich zur Darſtellung bringen. **Ad. Jülicher.**

**Vincentius von Paul,** geſt. 1660. — Abelly, La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul, Paris 1664, oft aufgelegt, auch ins Deutſche überſetzt von G. A. Schultz, Wien 1701 u. C. v. Prentner 1860; Collet, La vie de St. Vincent de Paul, 1748, deutſch bearbeitet von Leopold Graf v. Stolberg, Münſter 1818; Maynard, St. Vincent de Paul, sa vie, son temps, ses œuvres, son influence, 4 vols., Paris 1860 ss.; Bougaud, Histoire de St. V. d. P., 2 vols., Paris 1891; E. de Broglie, St. V. d. P., 5. éd. Paris 1899; Lettres de St. V. d. P., 2 vols., Paris 1882; Feillet, La misère au temps de la Fronde

et St. V. d. P. 4. éd. Paris 1868; R. Chantelauze, St. V. d. P. et les Gondi, Paris 1882; H. Simard, St. V. d. P. et ses œuvres à Marseille, Lyon 1894; A. Loth, St. V. d. P. et sa mission sociale, Paris 1880.

Vincentius von Paul (a oder de Paulo, nicht de Paula) der Stifter der Genossenschaft der Priester der Mission (Lazaristen) und der barmherzigen Schwestern (Vincentinerinnen, s. d. A. Bd XVIII S. 82 ff.) wurde am 24. April 1576 zu Ranquines, einem kleinen, zur Pfarrei Pouy gehörigen Weiler bei Dax in der Gascogne geboren. Seine Eltern, Jean de Paul und Bertrande, geb. de Moras, waren arme fromme Bauersleute. Mit 12 Jahren wurde er den Franziskanern in Dax zur Erziehung übergeben, studierte dann 1597—1600 in Toulouse und wurde nach Ablauf dieser Studienzeit, die ihn einmal auch zu kürzerem Aufenthalte nach Saragossa geführt haben soll, zum Priester geweiht. Bald trat sein Trieb zu aufopferndem Liebeswirken hervor; als er 1605 zur Empfangnahme einer ihm zugefallenen Erbschaft nach Marseille gereist war, schenkte er dem Schuldner, welcher ihm dieselbe auszuliefern hatte, gleich drei Viertel des Betrages, weil er bemerkte, daß derselbe sich in Geldverlegenheit befand. Bei einer hierauf unternommenen Küstenfahrt nach Narbonne wurde er von Korsaren gefangen genommen und nach Tunis gebracht. Er kam in die Hände eines Renegaten aus Nizza, dessen türkisches Weib, angezogen von der christlichen Ergebenheit des neuen Sklaven, den Abfall des Mannes vom Christentum tadelnswert fand. Wirklich brachte der Renegat Vincenz nach Frankreich und wurde wieder Christ. Von Avignon, wo unter Mitwirkung des päpstlichen Vizelegaten de Montorio die Bekehrung und Taufe dieses seines bisherigen Herrn erfolgt war, begab Vincenz sich nach Rom, gewann hier die Gunst des Kardinals d'Orsat und wurde von diesem mit einer Mission an König Heinrich IV. (ungewiß in welcher Sache) betraut. So kam er anfangs 1609 nach Paris, wurde hier nach verschiedenen Schicksalen, u. a. nachdem er längere Zeit unschuldigerweise eines Gelddiebstahls in der Charité (wo er freiwillige Krankenpflege und Seelsorge übte) verdächtig gewesen war, Hausgeistlicher bei der Königin Margarethe von Valois und verfiel gelegentlich dieser Wirksamkeit am königlichen Hof, bei Behandlung eines von Zweifeln gepeinigten Theologen, selbst in länger währende Anwandlungen von religiöser Skepsis. Er überwand dieselben endlich dadurch, daß er Christo gelobte, ihm sein ganzes Leben zum Dienste der Armen zu weihen. Durch seinen Freund Berulle, der kurz zuvor seine Genossenschaft der pères de l'oratoire de Jésus gestiftet hatte (vgl. d. A. „Neri" Bd XIII S. 712 ff.), wurde Vincenz 1612 Pfarrer zu Clichy. Der Erfolg seiner Thätigkeit in Clichy war ein beispielloser: „Das gute Volk von Clichy war mir so folgsam, daß, als ich ihm empfahl, jeden ersten Sonntag des Monats zu den Sakramenten zu gehen, auch nicht einer dabei fehlte". Im folgenden Jahre wurde er Hausgeistlicher und Erzieher der drei Söhne des Grafen Philipp Emanuel von Gondy, der sich, wie seine Gattin Franziska Margaretha, geb. de Silly, durch Frömmigkeit noch mehr auszeichnete als durch Reichtum. Vincenz erhielt auf den Gütern der gräflichen Familie vielfachen Anlaß zur Seelsorge. Als einst ein 60jähriger geachteter Mann ihm seine Beichte ablegte und dabei zahlreiche verschwiegene Sünden, die ihn bisher gedrückt hatten, zum Vorschein kamen, stiftete die Gräfin 16000 Livres zu Zwecken der priesterlichen Reise-Seelsorge für ihre Güter, anfangs ohne daß ihre Absicht verwirklicht worden wäre. Vincenz strebte aus dem gräflichen Hause fort, weil die Söhne seiner nicht mehr bedurften und weil ihm das große Vertrauen der Gräfin so sehr bedrückte. Berulle machte ihn zum Pfarrer in Chatillon-les-Dombes, einem armen, verwahrlosten Städtchen in Bresse, Erzdiöcese Lyon (1617). Bald gelangen ihm hier überraschend zahlreiche Bekehrungen von Calvinisten und Weltmenschen, Männern und Weibern. Einst als er die Kanzel besteigen wollte, bat ihn eine Frau, eine arme Familie dem Wohlwollen der Gemeinde zu empfehlen. Als er nachmittags selbst jene Armen besuchte, fand er, daß seine Zuhörer so viele Lebensmittel zu der Hütte brachten, daß er den guten Willen in eine geordnete Bahn zu bringen genötigt war. Er gründete so die erste confrérie du charité zu bleibender persönlicher Unterstützung der Armen durch Frauen, und bewies von vornherein einen vielleicht nie übertroffenen Takt für die Werke der Inneren Mission, der er sein ganzes Leben gewidmet hat.

Inzwischen hatten Graf Gondy und seine Gemahlin alles aufgeboten, um Vincenz aus persönlichen Gründen wieder in ihr Haus zu ziehen. Es gelang ihnen gegen Anfang des Jahres 1618, nach hartem Seelenkampfe Vincenzs. Er stiftete nun mehrer Schwesterschaften ähnlich jenem Verein von Chatillon, suchte die Gefangenen auf, insbesondere die Galeerensklaven, die in einem unsäglich elenden Zustande waren, gründete ein Hospital für sie und nahm sich ihrer persönlich mit größter Aufopferung an, so daß selbst hart-

näckige und verbitterte Gemüter sich der ungewohnten christlichen Liebe öffneten. Der junge König Louis XIII. ernannte Vincenz zum aumônier royal des galères de France, wodurch derselbe eine rechtlich gesicherte Einwirkung auf alle Galeeren-Seelsorge erhielt (1619). Auf einer Reise kam er durch Macon in Burgund und fand daselbst eine auffallende Menge von Bettlern, die zugleich in den wichtigsten Lehren des Glaubens unwissend waren. Er blieb der Bettler wegen eine Zeit lang im Orte und brachte es mit Unterstützung der geistlichen und bürgerlichen Autoritäten dahin, daß sich eine Genossenschaft des hl. Karl Borromeo gegen das Betteln bildete; bald sah man keinen der ungestümen Bettler mehr (1623). Die Gräfin Gondy starb 1625, nachdem endlich im vorhergehenden Jahre ein Anfang zu der lange gewünschten Missionsgenossenschaft gemacht worden war. Unterstützt vom Bruder seines gräflichen Patrons, dem Pariser Erzbischof Jean François de Gondy (welcher ihm als ersten Sitz oder Mutterhaus der neuen Vereinigung das Collège des bons enfants zuwies), sammelte Vincenz im Jahre 1624 die erste, einstweilen nur 6—7 Mitglieder zählende Genossenschaft von Priestern der Mission zur Ausübung demütiger Seelsorge unter den Armen und Geringen auf dem Lande. In der Ausbildung und Leitung dieser Genossenschaft bewährte sich von da an vor allem sein praktisch-organisatorisches Talent, zugleich aber auch seine tiefe Demut und Selbstverleugnung. Auf das Demütigste konnte er auch seinen geringsten Priestern zu Füßen fallen und sie um Verzeihung wegen des Ärgernisses bitten, das er ihnen gegeben habe, auch wenn nur er dieses Ärgernis empfunden hatte. Hie und da scheint er sich in jene übertriebene Demutsaskese verirrt zu haben, wie sie auch von manchen anderen Heiligen älterer und neuerer Zeit geübt wurde (vgl. Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, S. 387 ff.). Als ihn einst ein vornehmer Mann auf der Straße beschimpfte, weil er einen Anderen nicht zu einer Stelle empfohlen habe, sagte Vincenz nicht, daß im Gegenteil der Betreffende die Stelle soeben erhalten habe, sondern er kniete alsobald nieder und bat um Verzeihung, als begehrte er ordentlich sich zu verdemütigen. Beleidigungen stimmten ihn nur noch freudiger.

Die Anfänge des Priesterordens waren gering, nach zwei Jahren waren der Mitglieder erst neun. Vincenz zog gleich den anderen aus und trieb überall sein Werk grundsätzlich in Einverständnis mit den Bischöfen, denen eine Aufweckung der vielen gewöhnlichen toten Geistlichen willkommen war. Bald fand man es nützlich, die jungen Männer, welche die Ordination empfangen sollten, zehn Tage lang zu Vincenz und seinen Genossen zu schicken zu geistlichen Exerzitien; die Früchte dieser Übungen, welche die Liebe beseelte, blieben nicht aus. Der ganze Tag war geordnet, zur Nachtruhe hatten sie $7^1/_2$ Stunden, zur Konversation 2 Stunden; sie hielten die kanonischen Horen, bei Tische wurde aus der Schrift oder aus einem Erbauungsbuche vorgelesen; täglich fanden zwei Konferenzen statt, die erste belehrender, die zweite erbaulicher Art; die erste wurde noch mit einzelnen, nach der Fähigkeit gebildeten Gruppen von 10—15 durchgearbeitet. Jeder lag täglich eine halbe Stunde dem stillen Gebet ob. Der Gipfel dieser Vorbereitung war die gemeinsame Abendmahlsfeier.

In Bezug auf die äußeren Angelegenheiten der Missionspriesterschaft wirkte nächst der reichen Dotation von 45000 Livres, welche der Graf Gondy schon 1625 ihr gewährt hatte, die königliche Bestätigung seitens Louis' XIII. vom Jahre 1627, sowie weiterhin die päpstliche Genehmigung Urbans VIII. 1631 in wichtiger Weise fördernd ein. Im letzteren Jahre gelangte die Genossenschaft in den Besitz des von den Kanonikern von St. Victor ihnen überlassenen Hauses St. Lazare in Paris, das fortan zu ihrem Centralsitz wurde. Nach ihm heißen die Missionspriester auch wohl „Lazaristen" — eine mißverständliche Bezeichnungsweise, bei welcher die Gefahr einer Verwechslung mit anderen Genossenschaften desselben Namens (u. a. jener schon mittelaltrigen Kongregation, über welche Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden I, 421 handelt; desgl. mit den Mechitaristen des St. Lazzaro-Klosters in Venedig, s. d. A. „Mechitar" XII S. 477 ff.) nahe liegt. — Anfänglich waren die Priester der ursprünglichen Stiftung nach ihrer Bestimmung meist zu den Landleuten geschickt worden. Aber Vincenz vergaß auch die Städte nicht. Einige seiner Priester mußten die Soldaten besuchen, andere die Blinden, die Armen in Dachstuben und Kellern, die Arbeiter an großen Bauten, die großen Hospitäler. Frauen, wie die le Gras und andere bis in die höchsten Kreise hinauf, unterstützten ihn kräftig bei weiblichen Gefangenen, bei Gefallenen, Wahnsinnigen u. s. w. Eine wunderbare Umwandlung erfolgte in der damals von schlechtem Gesindel bewohnten Pariser Vorstadt St. Germain durch die einfache Predigt vom Kreuz. Auch für Laien wurde das Haus der Priester eine wohlthätige Herberge, die ihnen umsonst Pflege gab. Wenn viele diese

Güte mißbrauchten, ſo machte das den heiligen Mann nicht irre. Gegen 800 Menſchen kehrten im Jahre dort ein. Auch ein Seminar für den Miſſionsorden gründete er, nach den Grundſätzen der Jeſuitenanſtalten ähnlicher Beſtimmung (1635). — Als beſonders tüchtige, mit Recht bewunderte Leiſtungen der Prieſter während der nächſten Jahre nach ihrer Gründung ſind die für die Seelſorge am Heer und am königlichen Hoflager hervorzuheben. Der Krieg an den deutſchen Grenzen hatte beſonders in Lothringen ſchreckliche Not im Gefolge. Die Prieſter darbten ſich am Munde ab, um die Elenden unterſtützen zu können, kollektierten bei den Vornehmen und gingen auf die Schauplätze der Kriegsgreuel. Während 10 Jahren hat Vincenz mehr als 400 000 Thlr. nach Lothringen geſandt und der Laienbruder Matthäus, der dieſe Summen überbrachte, iſt in jenen unſicheren Zeiten nie beraubt worden.

Es iſt zu unſerem Zwecke nicht nötig, alle die einzelnen Zweige aufzuzählen, in die ſich des Vincenz unermüdliche Thätigkeit teilte, wie er die Hirten in der römiſchen Campagna beſuchen ließ, die einzelnen Provinzen in Frankreich, Tunis, Algier, Irland, Genua, Madagaskar, Polen, Korſika, Piemont u. ſ. w. Auch ſeine Wirkſamkeit als geiſtlicher Staatsrat, in der er neben ſeinen religiös-ſittlichen Eigenſchaften noch eine überraſchende Menſchenkenntnis bewies, kann hier nicht näher geſchildert werden. Beſondere Erwähnung verdienen noch die im Jahre 1633 von ihm ins Leben gerufenen Dienstagskonferenzen der Pariſer katholiſchen Geiſtlichen, aus welchen zahlreiche höhere kirchliche Würdenträger (über 23 Biſchöfe und Erzbiſchöfe) nach und nach hervorgingen; die im folgenden Jahre gegründete Schweſterſchaft der Matronen zur Pflege der Kranken im Pariſer Gottes-Hoſpital (Hôtel Dieu); ferner die 1657 erfolgte Gründung eines Spitals im größten Maßſtab für die Bettelarmen der Hauptſtadt, woraus die Salpetrière hervorging. — Über die einflußreichſte und berühmteſte aller von ihm geſtifteten Genoſſenſchaften, den Orden der barmherzigen Schweſtern (1625), ſ. den beſ. A. Bd XVIII S. 82 ff.

In allen dieſen Arbeiten wurde V. immer reifer und milder in der Nachfolge Chriſti. Rien ne me plait qu'en Jésus Christ, ſagte er. Es iſt zu verwundern, wie ſein ſchwächlicher Körper ſo lange den vielen Anſtrengungen gewachſen blieb. Durch eine beſchwerliche Winterreiſe, die er in ſeinem 74. Jahre machte, wurde ſeine Geſundheit erſchüttert, ſo daß die nun folgenden 11 Jahre faſt ein beſtändiges Siechtum waren. Er klagte nicht, ſondern lenkte das Geſpräch ſofort von ſich ſelbſt ab zu anderen Gegenſtänden. Das geſetzliche Brevierleſen verſäumte er keinen Tag, ſo lange er lebte; er ſtarb am 27. September 1660. Die Beatifikation erfolgte durch Benedikt XIII. im Jahre 1723, die Heiligſprechung 1737. In ſeinem Kanoniſationsprozeß konnte der Doktor der Sorbonne vor allem auch auf die großen Verdienſte V.s um die Bekämpfung des Janſenismus hinweiſen. Er hatte ſein möglichſtes gethan, um durch Denunziationen in Rom die Verurteilung dieſer Bewegung durchzuſetzen, in der er einen der gefährlichſten Irrtümer ſah, die je die Kirche in Verwirrung gebracht hatten. „Comme Dieu a suscité Saint Ignace et sa compagnie contre Luther et Calvin, il a suscité Vincent et sa congrégation contre le jansénisme". Durch Breve vom 12. Mai 1885 verlieh Leo XIII. dem Heiligen den Titel eines Patrons aller in der katholiſchen Welt beſtehenden, mit ihm in irgend einer Weiſe zuſammenhängenden Geſellſchaften der chriſtlichen Liebe.

Zöckler † (E. Lachenmann).

**Vincentius von Saragoſſa,** Heiliger, geſt. wahrſcheinlich 304. — Vgl. Tillemont, Mémoires etc., 5, Ven 1732, 215–231 und 673–677; P. B. Gams, Kirchengeſch. Spaniens 1, Regensb. 1862, 376–382; J. E. Stadler und J. N. Ginal, Vollſt. Heiligenlexikon 5, Augsb. (1882), 705—708; H. Molitor, Art. V. in KL. 12, 1901, 999—1001; H. Leclercq, L'Espagne chrétienne, Par. 1906, 82—85.

Die Legende erzählt, daß der aus einer vornehmen Familie zu Osca (Huesca) in Aragonien gebürtige Vincentius, Diakon (daher Levite genannt) des Biſchofs Valerius von Saragoſſa, nach Ausbruch der ſpaniſchen Chriſtenverfolgung unter Diokletian, wahrſcheinlich 303/304, mit ſeinem Biſchof nach Valencia verbracht wurde, um ſich dort vor dem Präſes Datianus wegen ſeines Glaubens zu verantworten. Valerius, den ein Sprachfehler behinderte, überließ ſeinem Diakon die Verteidigung vor Gericht, und dieſer redete mit ſolcher Unerſchrockenheit und Überzeugungstreue, daß er den Richter in höchſte Wut verſetzte. Während man ſich bei Valerius mit Verbannung begnügte, wurde V. den ſchärfſten Martern ausgeſetzt: gräßlichen Zerrungen und Verdrehungen der Glieder, Zerfleiſchungen mit ſpitzen Eiſenwerkzeugen, Verbrennungen mit glühenden Metallſtücken u. ſ. w. Zuletzt ward V. auf einem glühenden Eiſenroſt gelegt und ſeine Wunden mit Salz eingerieben.

Als auch dieſe Qualen den Standhaften nicht beugten, ließ Datian ihn in ein dunkles Loch werfen, entzog ihm die Nahrung und gab ihm kantige Steine und ſpitze Scherben als Lager. Da erſcheinen ihm Engel: ſie bieten ihm himmliſche Erquickungen, verwandeln ſein Schmerzenslager in ein weiches, duftiges Bett, zu Blumen werden die Scherben. Und nun beginnt V. der durch die Kunde von dem Wunder angelockten Menge zu predigen. Datian erklärt ſich für beſiegt und befiehlt den, zu dem die Gottheit ſich in ſo auffallender Weiſe bekannt hat, aus dem Gefängnis zu tragen und weich zu betten. Als dann aber V. ſtirbt, entbrennt ſeine Wut aufs neue. Er befiehlt, den Leichnam des ſiegreichen Gegners den wilden Tieren vorzuwerfen, aber Engel, ja Raben beſchützen ihn und verjagen die Wölfe und Geier. Nun wird die Leiche ins Meer geſenkt in einem mit ſchweren Steinen gefüllten Sack, aber ſie taucht wieder auf, und die Wellen tragen ſie an ein ſicheres Geſtade, wo Gläubige ſie ehrenvoll beſtatten und ſpäter durch Errichtung von Altar und Kapelle die Verehrung der Reliquien einleiten.

Dieſe romanhafte Geſchichte findet ſich in der **Passio S. Vincentii**, die am vollſtändigſten in den AS, Jan. II, 394—397 (danach bei Ruinart, **Acta mart. sinc.**, Ratisb. 1859, 400—406; Varianten der Handſchrift [**Cod. Brux. 9119**] in **Anal. Boll.** 2, 1883, 243 Anm. 2) gedruckt iſt, etwas verkürzt (aus **Cod. Vatic.** 1196 und 5696) in **Anal. Boll.** 1, 1882, 263—270 (daſelbſt 260—262 eine **Passio brevior** aus einer nicht näher bezeichneten Mailänder Handſchrift). Eine andere Rezenſion des Martyriums lieſt man in einem vormetaphraſtiſchen (ſ. A. Ehrhard, Feſtſchrift z. tauſendj. Jubil. des deutſchen **Campo Santo** in Rom, Freib. 1897, 65), Text MSG 114, 735 bis 756 (griech. und lat., dieſes nach Surius, **Vitae Sanct.** 1, **Col. Agr.** 1576, 523—529; 1617,358—361). Niemand wird die Ausſchmückungen als älteſte Überlieferung in Anſpruch nehmen wollen, aber daß die Geſchichte ſchon im 4. Jahrhundert in allem weſentlichen ſo erzählt wurde wie in der **Passio**, beweiſen die Hinweiſe gerade auf die wunderbarſten Züge der Legende, z. B. die Bewahrung des Leichnams in den Fluten des Meeres, bei Auguſtin, der vier Feſtpredigten (**Sermm.** 274—277, MSL 38, 1252—68) zu Ehren des Märtyrers gehalten und dabei an eine Verleſung der Akten (**Serm.** 275, p. 1254) angeknüpft hat. Ganz der **Passio** entſprechend hat auch Prudentius im 5. Hymnus ſeines Periſtephanons (Dreſſel 350—371; MSL 60, 378—411; auch bei Ruinart a. a. O., 406—411), die Leiden des V. verherrlicht. Auch Paulinus von Nola gedenkt des V. (**Carm.** 19 v. 153, Hartel 2, 123).

Die Verehrung des Heiligen blieb nicht auf Spanien und Afrika beſchränkt. Frühzeitig begegnen wir ihren Spuren im Frankenreich. Gregor von Tours (**Hist. Franc.** 3, 29 MG **Scr. Rer. Mer.** 1, 2, 133) erzählt, die Frankenkönige Childebert und Chlotar ſeien bei der Belagerung Saragoſſas durch den Anblick der Tunika des Heiligen, die man auf den Mauern herumtrug, verſcheucht worden, und der anonyme Verfaſſer des **Liber Historiae Francorum** cp. 26 (ſog. **Gesta Francorum** MG l. c. 2, 283 f.), der allerdings erſt um 727 ſchreibt, weiß, daß die Fürſten ſich vom Biſchof der Stadt das Gewand (er ſchreibt Stola) haben ſchenken laſſen. Jedenfalls wurde dieſe Reliquie in der von Childebert geſtifteten (ſo ſchon **Greg. Tur.** l. c. 4, 20) Vincenzkirche in Paris verehrt. Es iſt dieſelbe Kirche, die ſpäter mit ihrem Kloſter nach dem hl. Germanus (ſ. das Nähere in dieſem A. Bd VI S. 607) genannt wurde: Saint Germain des Près. Den Leichnam des V. zu beſitzen, rühmte ſich ſeit 864 das Kloſter Caſtres in Aquitanien (vgl. Aimoin, **Transl. S. Vinc.** bei Mabillon, **Acta SS. Ord. S. Bened.** IV, 1, 606 ff.; AS 400—405; Regeſte bei Ebert, Allg. Geſch. d. Litt. d. MA. im Abendl. 2, Leipz. 1880, 353 f.): der Mönch Audald aus Conkittas hatte ihn nach neunjährigen Bemühungen unter manchen Fährlichkeiten von Valencia dorthin zu bringen verſucht. Die Mönche Odilard und Uſuard, die 858 auszogen, um den Leichnam für das Kloſter St. Germain zu erobern, kamen zu ſpät und mußten ſich mit den Leibern der Märtyrer Georgius und Aurelius aus Cordova begnügen (ſ. Aimoin, **Transl. SS. Georgii et Aurelii**, Mabillon l. c. IV, 2, 45 ff., abgedr. bei Florez, **Esp. Sagr.** 10, Madr. 1753, **App.** VI, 511—523, Ebert 355 f.; W. Baudiſſin, Eulogius und Alvar, Leipz. 1872, 147—152). Abweichend von der caſtrenſiſchen Überlieferung berichtet Stephanus, Präcentor von Liſſabon, daß der Leib des V. im Jahre 1175 von Valencia nach Liſſabon verbracht worden ſei (vgl. die **Miracula** in AS 408—413; die **Translatio** nach einer Handſchrift in Douay **Anal. Boll.** 1, 1882, 270—278). Daß der Leichnam im Jahre 1145 noch in Valencia verehrt wurde, ergiebt ſich aus der **Epistola Hermanni Abbatis S. Martini Tornacensis de corpore S. Vincenti diaconi** (in **Anal. Boll.** 2, 1883, 243—246). Das ſchließt natürlich nicht aus, daß Teile ſeiner

Reliquien auch an anderen Orten verehrt wurden: das Haupt in Le Mans, ein Arm in Vitry-le-François, ein anderer in Bari in Apulien u. ſ. w. (AS 399f.; vgl. 413 f.). Baſiliken des hl. V. nennt ſchon Venantius Fortunatus (Carm. 1, 8. 9 ed. Leo p. 11 f.). In Frankreich wurden die Kathedralen von Châlons-ſur-Saône, Macon, Viviers und St. Malo nach ihm genannt. Rom hatte ehedem fünf, jetzt noch drei Kirchen ſeines Namens. Das Kap St. Vincent iſt nach ihm benannt. Verehrt wird er beſonders als Patron geraubter Gegenſtände, ebenſo in Gefahren auf dem Meer; die Winzer nehmen Sonnenſchein an ſeinem Feſttag, dem 22. Januar, als gute Vorbedeutung. Sein Attribut iſt der Roſt mit Nagelſpitzen (die beim hl. Laurentius fehlen), zuweilen auch der den Leichnam ſchützende Rabe (dieſe Notizen nach Stadler 708). **G. Krüger.**

**Vinet,** Alexander Rudolf, geſt. 1847. — Litteratur über Vinet: E. Rambert, Al. Vinet. Histoire de sa vie et de ses ouvrages, 2 vol. 3. édit., Lauſanne 1876; Edm. Scherer, Al. Vinet. Notice sur sa vie et ses écrits, Paris 1853; Ch. A. Sainte-Beuve, Port Royal, 8. édit., Paris 1867 (Anhang: l'Académie de Lausanne en 1837); Edm. de Preſſenſé, Al. Vinet d'après sa correspondance inédite avec Henri Lutteroth, Paris 1891; Etudes contemporaines, Paris 1880; Souvestre, Magasin pittoresque 1847; Fréd. Chavannes, A. Vinet, notice et mémoires, 1847; Sainte-Beuve, Revue des deux mondes 1837; Derniers portraits littéraires und Portraits contemporains, Bd 2; Fréd. de Rougemont, Les individualistes et l'essai de M. le prof. Vinet etc., 1844; Edm. de Preſſenſé, Revue chrétienne, 1858, S. 76; derſ., Revue nationale 1861, 10e livraison. Chrétien évangélique: Quelques épisodes de la vie de Vinet etc., in den Jahrgängen 1858—1861; Aſtié, Esprit d'Alexandre Vinet, 1861, 2 Bde; derſ., Lex deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français, Paris 1862, S. 253 ff; Chavannes, Le Lien 1862, Nr. 9 und 12; Charles Secretan, Revue chrétienne, 1861, S. 783 ff.; derſ., Chrétien évangélique, 1862, S. 222 ff.; Ed. Scherer, Le temps, 1862, Nr. 327; J. Schmid, Proteſtant. Monatsblätter 1853, S. 286 ff.; Stahl, Kirchenverfaſſung nach Lehre und Recht der Proteſtanten, 1840, S. 279 ff.; von der Goltz, Proteſtant. Monatsblätter, Bd 16, S. 400 ff.: J. Widmer, A. Vinet envisagé comme Apologiste, Lauſanne 1875; Max Reichart, Al. Vinet. Neue Chriſtoterpe, 1882; derſ., Chriſtliche Lebensbilder, Gütersloh 1889; Fréd. Chavannes, A. Vinet considéré comme apologiste et moraliste chrétien, 1883; Cramer, Alex. Vinet als christelijk moralist en apologeet geteekend en gewaardeerd, 1883, ins Franzöſiſche überſetzt von Secrétan, Lauſanne 1884 (dieſe wie die vorige eine Haager Preisſchrift); J. Cart, Chrétien évangél., 1884, S. 228 ff.; derſ., Histoire du mouvement rel. et ecclésiastique dans le canton de Vaud etc., Lauſanne 1870—80; L. Molines, Etude sur Al. Vinet, critique littéraire, Paris 1890; B. Biſcher, Al. Vinet als praktiſcher Theolog in „Halte, was Du haſt" 1898, Jahrgg. XXI, S. 261 ff. u. 322 ff.; J.-B. Roy, L'individu et la société d'après les principaux ouvrages d'Al. Vinet, Lauſ. 1893, G. A. Bridel, Album Vinet, Collection iconographique relative à Al. Vinet, Lauſ. 1902; A. Schumann, Das Prinzip der Individualität bei Al. Vinet (ThStK 1902, 1); derſ., Ausgewählte Predigten ꝛc. mit einleitender Monographie, Bd 12 d. Pred. d. Kirche, Leipz. 1890; derſ., Al. Vinet, ſein Leben, ſeine Gedankenwelt, ſeine Bedeutung, Leipz. 1907. Vgl. auch Chrétien évangél. table des matières des premières années, Lauſanne 1885. Ferner ebenda 1897 Nr. 6: à la mémoire d'Al. Vinet, mit Beiträgen von Schröder, Porret, Ph. Bridel u. Eug. Secrétan; Phil. Bridel, L'apologétique de Vinet (Cercle des étudiants protest. de Paris) 1899; Revue chrétienne 1900: Vinet douteur (W. Monod), Vinet théologien (G. Frommel). Dazu die Anthologien: Comme un phare, Neuchâtel 1897; A. Vautier, Morceaux choisis (mit Einleitung), Lauſ. 1897; Al. Vinet, Gedanken und Betrachtungen, bevorw. von A. Rüegg, Heilbronn 1897; Laura Lane, The Life and Writings of Al. Vinet, 1890.

Eine der Bedeutung Schleiermachers vergleichbare Stellung nimmt Vinet im franzöſiſchen Proteſtantismus ein: er iſt nicht ſowohl ein Reformator, als vielmehr ein „initiateur religieux", eine religiöſe Kraft von ſauerteigartiger Wirkſamkeit, die in der Gegenwart faſt mehr als je ſich ſpürbar macht. Seine anderweitige Bedeutung auf den Gebieten der litterariſchen Kritik, der franzöſiſchen Litteraturgeſchichte und zum Teil auch der Philoſophie, kann hier nur inſofern in Betracht fallen, als auch hier der originelle Theologe ſich nicht verleugnet.

An ſeinem äußeren Lebensgange iſt vielleicht dies das Auffallendſte, daß der große Mann zeitlebens in beſcheidener Stellung verblieb, während allerdings ſeine innere Entwickelung des Bemerkenswerten genug enthält. Geboren am Genfer See zu Ouchy bei Lauſanne den 17. Juni 1797 wuchs der Knabe unter der ſtrengen Zucht ſeines Vaters auf. Dieſer, aus einer franzöſiſchen Hugenottenfamilie ſtammend, die ſeit zwei Generationen im Waadtlande ſich eingebürgert, hatte ſich vom Dorfſchullehrer zur Stelle eines erſten Sekretärs im waadtländiſchen Departement des Innern emporgearbeitet, indem er ſich überall als einen tüchtigen gewiſſenhaften Mann vom alten Schrot und Korn erwies.

Seine Strenge im Hause wurde gemildert durch die Herzensgüte der Mutter. Über V.s Begabung scheint sich der Vater anfangs getäuscht zu haben, denn er erwartete viel mehr von seinem jüngeren Sohn Henri, der indessen frühe starb. Doch er sah mit den Jahren seinen Irrtum ein und wurde immer mehr der freundschaftliche Berater des aufstrebenden Alexander. Die Lausanner Bildungsanstalten: Gymnasium und Akademie, standen damals wohl beträchtlich hinter den deutschen zurück. Wohl gab es Männer unter den Professoren der Theologie, die mehr durch ihre Frömmigkeit als durch ihre Wissenschaftlichkeit einen wohlthätigen Einfluß auf ihre Studenten ausübten; aber einen so reichen Geist, wie V. war, konnten sie nicht nachhaltig befruchten. Dieser war von seinem Vater zum Studium der Theologie bestimmt worden, zeichnete sich aber vielmehr durch seine Vorliebe für die schöne Litteratur, ferner durch seine Leistungen in Versen, Reden und Aufsätzen vor allen seinen Kommilitonen aus. Ein patriotisches Lied des 17jährigen: Le réveil des Vaudois wurde und blieb lange populär. Immerhin hat er mit andern eine Gesellschaft zum Studium der hl. Schrift nach dem Grundtext ins Leben gerufen.

Seit dem Jahre 1817 finden wir V. in Basel, an dessen Gymnasium und Pädagogium er auf Empfehlung seiner Professoren als Lehrer für französische Sprache und Litteratur berufen worden war. Viel Arbeit, wenig Anerkennung und dem entsprechende Gemütsstimmung: das war der schwere Anfang des jugendlichen Pädagogen. Aber im Laufe der Jahre wurde ihm Basel durch die begeisterte Verehrung seiner Schüler, treue Freunde und wachsende Hochschätzung seitens der Kollegen so lieb, daß ers kaum wieder verlassen konnte. 1819 reiste er nach Lausanne, um sein theologisches Examen zu absolvieren und die Ordination zu empfangen, und gleich darauf begründete er mit einer Kousine, Sophie de la Rottaz, seinen Hausstand. Die erst 1882 verstorbene Dame hat die Lebensarbeit ihres Gatten durch ihre lebendige Anteilnahme und ihr feines Verständnis wie durch ihre liebende Fürsorge wesentlich gefördert. An Kreuz und Wehe fehlte es der sonst so glücklichen Ehe nicht. Der Vater verletzte sich schon im Jahre 1820 durch einen Stoß in den Unterleib derart, daß er an den Folgen dieses Unfalles sein Leben lang zu leiden hatte und von da an eigentlich keinen gesunden Tag mehr sah. Sein einziger Sohn blieb geistig zurück und litt an Epilepsie und unheilbarer Taubheit. Seine einzige Tochter Stephanie starb in ihrem 18. Lebensjahre. Ihrem Andenken galt V.s schönstes Lied: „Pourquoi reprendre, O père tendre Les biens dont tu m'as couronné" etc.

V.s Wirken nach außen muß zusammen mit seiner inneren Entwickelung geschildert werden. Über die letztere fehlt es uns während der ersten Zeit seines Baseler Aufenthaltes nicht an interessanten Zeugnissen. In einem Briefe vom 24. Juli 1818 (s. Chrétien évangélique 1861, S. 10) klagt er seinem Freunde Monnard, wie sehr er vom Skeptizismus leide. Aber er tröstet sich: „Nachdem man lange genug auf dem Ruhekissen der „gemachten Ansichten" geschlafen, ist es wohl nötig, daß man erwache und untersuche. Ist das ein Übel? Ich kann es nicht glauben". Räumte auch V. schon damals dem Gefühl bei Aneignung der religiösen Wahrheit ebenso großen Anteil ein, wie dem Intellekt, so war doch sein Glaube um diese Zeit noch wesentlich Autoritäts- und Gewohnheitsglaube.

Strömungen sehr verschiedener Art führten ums Jahr 1823 in V.s innerem Leben eine Entscheidung herbei. In Basel fand er jenen Pietismus vor, dessen schönste Frucht das Missionshaus war. Vor jener Entscheidung urteilte der junge Gelehrte über letzteres sehr abschätzig: diese Frömmigkeit war ihm zu eng. Der 1822 nach Basel berufene de Wette fesselte ihn anfangs, er wurde sein befreundeter Schüler und erklärte später oft, von ihm erst gelernt zu haben, was Exegese sei. Aber eine Religion, welche die Offenbarungsthatsachen als bloße Symbole auffaßte, befriedigte ihn nicht. Im Waadtlande hatte um dieselbe Zeit der Réveil, eine vom englischen Methodismus herrührende Bewegung, Geistliche und Laien aus dem bisherigen Latitudinarismus aufgerüttelt und auch auf einige Freunde V.s einen tiefen Eindruck gemacht. Dieser selbst wurde anfänglich davon abgestoßen. Aber an seinem Inneren arbeiteten, wie seine Briefe und seine Erstlingsschriften deutlich verraten, alle drei Geistesrichtungen gemeinsam, bis die Krankheit des Jahres 1823, wo V. dem Tode nahe war, die inneren Kämpfe, die wir mehr ahnen, als eigentlich verfolgen können, zu einem gesegneten Abschluß brachte. Da V. stets mit zarter Scheu sein Seelenleben verhüllt hat und höchstens in Versen an seine Freunde seine Stimmungen kund werden ließ, so können wir mit Gewißheit nur die Thatsache konstatieren, daß er einer heilsamen Veränderung gewiß ist und seinem Erlöser sein ganzes Leben als Dank einer geretteten Seele zum Opfer bringen will. So wenigstens hat er sich in einem Gedichte jener Periode ausgesprochen, und der Tag, wo er diese Verse

niederschrieb, scheint ihm besonders bedeutsam gewesen zu sein. Dies ergiebt sich aus Ramberts gelungenem Versuch, die ganze innere Entwickelung V.s an seinen Poesien als „dem getreuen Spiegel seines Lebens" nachzuweisen (Vinet d'après ses poésies, Paris 1868). Die Schrift des schottischen Laien Thomas Erskine, gest. 1870: „Reflexionen über die innere Evidenz der Wahrheit der christlichen Religion" befestigte den Genesenen auf der neuen Bahn. Der Verfasser derselben ist später der hochgeschätzte Freund und Gewissensrat V.s geworden.

In die Jahre 1823 und 1824 fällt nicht nur der Anfang neuen religiösen Lebens bei V., sondern auch der eigentliche Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Bemerkenswert ist ein Artikel vom Jahre 1823 im Journal der Pariser Gesellschaft für christliche Moral, der in Briefform schon mit aller Schärfe und durchdrungen von der neu gewonnenen religiösen Überzeugung den Gedanken der später erschienenen discours entwickelte, daß die Moral vom Dogma unzertrennlich sei. V. debutierte also als Publizist, und das blieb er auch während seiner ganzen schriftstellerischen Laufbahn. An dem eben damals gegründeten liberalen Blatte: Le nouvelliste Vaudois beteiligte er sich von Anfang an als Korrespondent und Mitarbeiter.

„Les faits sont les vrais pères des théories". Dies Wort aus V.s Tagebuch findet auch seine Anwendung auf die von ihm verfochtenen Anschauungen, wir meinen zunächst seine Anschauungen über Staat und Kirche. Da er mit heißer Liebe an seinem engeren Vaterlande, der Waadt hing, so verfolgte er die dortigen Ereignisse mit großem Interesse. Das Jahr 1824 hat in der Geschichte dieses Kantons eine traurige Berühmtheit erlangt, indem durch das Gesetz vom 20. Mai die Intoleranz offiziell gutgeheißen wurde. Ohne die Bewegung, aus der dieses Gesetz hervorgegangen war, würde aber V. vielleicht nicht dazu gekommen sein, seine Kraft und sein Genie der religiösen Freiheit mit solcher Energie zuzuwenden, wie es geschehen. „Wissen Sie, schrieb V. am 1. März 1824 an Monnard, wovon ich seit einiger Zeit träume? Von Gewissensfreiheit. Bis zu gewissen Ereignissen, die mir dieselbe ein wenig zu gefährden schienen, habe ich wenig daran gedacht; jetzt ist das meine fixe Idee, mein Lieblingsgedanke". Und schon am 8. Februar hatte er an Leresche geschrieben: „Die Ereignisse in unserem Vaterlande haben mich zu diesen Reflexionen geführt, die mich plötzlich wie ein Lichtstrahl getroffen haben..." Die erste Frucht dieser Reflexionen, die zugleich keimartig alle späteren Gedanken V.s über Religionsfreiheit enthält, war die kurz hernach erschienene Flugschrift: „Du respect des opinions". Und bald sollte der Verfasser Gelegenheit finden, seine Ideen in eingehendem Zusammenhange darzulegen. In Ausführung einer letzten Willensverfügung des Grafen Lambrechts hatte die Pariser Gesellschaft für christliche Moral einen Preis von 2000 Frcs. für die beste Arbeit über die Freiheit der Kulte ausgesetzt. Unter den 29 eingegangenen Arbeiten wurde diejenige V.s einstimmig für die beste erachtet, und der spätere Minister Guizot spendete als Berichterstatter dem Verfasser ein glänzendes Lob. Nur einige Milderung bezüglich der katholischen Religion wurde für nötig erachtet und dann die Arbeit gedruckt unter dem Titel: „Mémoire en faveur de la liberté des cultes". Noch wertvoller als der erlangte Preis waren für V. die persönlichen Beziehungen zu dem edeln P. A. Stapfer und durch ihn indirekt zu den ersten Größen des damaligen französischen Protestantismus. Er hatte von da an die Aufmerksamkeit der edelsten Franzosen auf sich gelenkt (vgl. Lettres I, S. 90 ff.). Sein Ruf als Denker und Schriftsteller war begründet und das ganz unbeschadet seiner für andere geradezu demütigenden Bescheidenheit. „Der Erfolg, den ich soeben erlangt habe, schreibt er an Monnard, ist der allerunerwartetste; ich dachte in der letzten Zeit nicht einmal daran, daß meine Arbeit könnte bemerkt werden . . . Aber Gott wollte mich ermuntern, ihm zu dienen".

Hauptsächlich die fortgesetzten Chikanen, denen die Dissidenten in der Waadt preisgegeben waren, veranlaßten V. in den folgenden Jahren zu zahlreichen Flugschriften und Zeitungsartikeln über Religions- und Gewissensfreiheit. Um des Prinzipes willen, nicht als ihr Freund, nahm er die Partei der „Momiers", und ließ sich sogar in einen Prozeß verwickeln, wobei ihm eine Buße von 80 Frcs. auferlegt und alle geistlichen Funktionen in seinem Heimatkanton für ein Jahr lang untersagt wurden. Besonders anstößig war die Äußerung gewesen: wenn das Gesetz fordere, was das Gewissen nicht erlaube, so müsse man dem Gesetze trotzen. Das unbedingte Recht des individuellen Gewissens wird in allen diesen auch durch Stilschönheit ausgezeichneten Schriften mit zunehmender Klarheit und überzeugender Beredsamkeit verfochten. Vgl. den Sammelband: Liberté religieuse et questions ecclésiastiques. Die waadtländische liberale Revolution vom

Dezember 1830 hat der litterarischen Thätigkeit V.s einen neuen Impuls gegeben. Doch waren seine Anstrengungen umsonst, daß in der neuen Verfassung wenigstens Religionsfreiheit, wenn auch nicht Trennung von Kirche und Staat, proklamiert werde.

V. bethätigte sich daneben sehr fleißig als Schriftsteller auch auf dem Gebiete der Sprache und schönen Litteratur, wozu er durch Talent und anhaltende Studien vorzüglich befähigt war. Um seinen Schülern in Basel eine gediegene Auswahl von Lesestücken aus den französischen Klassikern zu bieten, arbeitete er selber eine dreibändige Chrestomathie aus, die 1829 und 1830 erschien, und seither, was Geschmack und pädagogische Brauchbarkeit anlangt, kaum übertroffen wurde. Den Abriß über die französische Litteraturgeschichte am Anfange des dritten Bandes nennt Sainte-Beuve ein litterarisches Meisterwerk. Es dauerte nicht lange, so wurde V., der inzwischen außerordentlicher Professor an der Baseler Universität geworden, von den ersten Dichtern und Schriftstellern Frankreichs, wie Sainte-Beuve, Chateaubriand, Victor Hugo, Béranger u. a. als ein Kritiker geschätzt, auf dessen Urteil sie den größten Wert legten. Immer suchte er bei seiner Kritik hinter dem Schriftsteller den Menschen und verband mit der größten Gewissenhaftigkeit den höchsten sittlichen Ernst. Die 1831 gegründete protestantische Pariser Zeitschrift: Le Semeur, hatte das Glück, diese Arbeiten V.s publizieren zu dürfen. „Durch ihn ergriff der Protestantismus in Frankreich zum erstenmal das Wort in der Litteratur und erließ Machtsprüche“ (Pressensé). Jenen kritischen Aufsätzen reihten sich solche über die verschiedensten Gebiete des Wissens an. Unter dem Titel: Essais de philosophie morale et de morale religieuse gab V. eine Anzahl derselben gesammelt heraus, indem sie alle ihre Einheit in dem Gedanken haben, daß Jesus Christus der Welt ebensosehr den Frieden auf dem Gebiete des Denkens bringt, wie er der Mittler für Herz und Leben ist. Unabhängig vom Stoff brach sein glänzendes Talent für asketisch-rhetorische Darstellung überall hervor.

In der französischen Kirche zu Basel trat der Litteraturprofessor um diese Zeit häufig als Prediger auf, und seine Predigten machten bald das größte Aufsehen. Anfänglich hielt er sich genau ans Manuskript, später aber extemporierte er, weil er erklärte, sein schwaches Gedächtnis mache ihm das Memorieren unmöglich. Seine gedruckten Predigten hat er in dieser Fassung meistens erst redigiert, nachdem er sie gehalten hatte. Der erste Band derselben erschien 1831 unter dem Titel: discours, später vollständiger: discours sur quelques sujets religieux. Sie sind dogmatisch-apologetischer Natur und wenden sich mit Vorliebe an den Verstand. Daß sie in französisch-protestantischen Kreisen geradezu Epoche machten, verdanken sie nicht nur ihrer klassischen Form, sondern auch der ungewohnten Vereinigung von lebendiger Wärme mit weitherziger Bildung. V. veränderte und verbesserte sie bei jeder neuen Auflage nach Form und Inhalt, und manche sind auf diese Weise fast zu Abhandlungen geworden. Den theologischen Standpunkt dieser Predigten charakterisiert er selber in einem Briefe jener Zeit an Monnard: „Mehr als je bin ich im Klaren über das entsetzliche Nichts dessen, was nicht das Evangelium ist; in dem Christus, den unsere Väter angebetet haben, dem Christus Pauli, Pascals, Luthers, dem Christus, der ein Sühnopfer für alle Menschen ist, bin ich, Gott sei Dank, fixiert. Vom Rationalismus will ich weder in schwacher, noch in starker Dosis, weil ich, wenn ich mich einmal unterwerfe, mit Gott nicht um einige gelehrte Brocken meiner verworrenen Philosopheme streiten werde . . .“ (Chrétien évang. 1861, S. 12).

Zu Anfang der dreißiger Jahre sehen wir V. nicht nur theoretische, sondern auch praktische Politik treiben. In dem Aufstand, der schließlich zur Trennung von Baselstadt und Baselland führte, trat er nämlich trotz seines Liberalismus sehr energisch für die als aristokratisch verschrieene Stadt ein und ließ sich sogar als Soldat in die Bürgermiliz einreihen, bis die Regierung fand, seine Feder richte wohl noch mehr aus, als seine Flinte, und ihn dem Komitee zuteilte, welches das weitere Publikum über die gerechte Sache Basels zu belehren hatte; auch eine diplomatische Mission nach Lausanne wurde ihm anvertraut. Die Baseler Regierung hinwiederum suchte seine Verdienste zu würdigen, indem sie um seinetwillen den neuen Lehrstuhl der französischen Litteratur und Beredtsamkeit gründete. Es war indessen ganz natürlich, daß man diesen kostbaren Mann auch an anderen Orten nur zu gern gehabt hätte, und die verlockendsten Anerbietungen von Paris, Montauban, Frankfurt, Bern ꝛc. wurden ihm wiederholt gemacht. Trotzdem ihm wegen seiner beständig leidenden Gesundheit und Überbürdung mit Schulstunden eine Veränderung willkommen gewesen wäre, schlug er alles aus, teils aus Patriotismus, teils weil sich seine Bescheidenheit der angetragenen Stellen nicht gewachsen fühlte: er wollte warten, bis sein Meister ihm den Weg zeige. 1837 wurde der Lehrstuhl für praktische Theologie

an der Lausanner Akademie frei, und nun glaubte V., annehmen zu müssen. Der Abschied von Basel fiel ihm zwar unendlich schwer, und in der ersten Lausanner Zeit machte er sich die bittersten Vorwürfe, er könne den neuen Anforderungen nicht genügen. Seine Freunde und Schüler urteilten zum Glück anders. Die Unruhe seiner Seele wurde dadurch noch erhöht, daß gerade in diese Zeit eine zwar sehr schwer zu kontrollierende innere Krisis fiel, deren Resultat ein immer entschiedeneres Frontmachen gegen die Theologie des Reveil mit seinem Intellektualismus und Antinomismus war.

Gleich in seiner Antrittsrede glaubte V. zu der „Erweckung", die im Waadtlande tiefe Wurzeln geschlagen hatte, Stellung nehmen zu sollen. „Was hat die Predigt von der religiösen Bewegung empfangen und was kann sie ihr hinwiederum geben?" So lautete das Thema dieser Rede, in der bei aller freudigen Anerkennung der Lichtseiten an der neuen Predigtweise doch auch der Mißbrauch im Improvisieren, der Mangel an Individualität, die Verkürzung des Verstandes gegenüber dem Gemüte und die einseitige Betonung des Dogmas auf Kosten der Moral gerügt wurde. Als eine Frucht dieses Frontmachens gegen den réveil haben wir die 1841 erschienenen Nouveaux discours anzusehen, die nicht sowohl Predigten, als Studien über christliche Ethik enthalten.

Bald nach seiner Ankunft in Lausanne hatte V. als Mitglied der Kommission für eine neue Kirchenverfassung Gelegenheit, für die Verwirklichung seiner kirchlichen Ideale thätig zu sein. Freie Beitrittserklärung seitens der Glieder der Kirche und Zulassung der Laien in die kirchlichen Behörden, das waren die Punkte, für die er hauptsächlich seinem geschickten Gegner Bauty gegenüber kämpfte, wobei er indessen, wie er es immer gethan, die zu Recht bestehende Verbindung von Staat und Kirche respektierte. In den folgenden Debatten sprach sich Vinet entschieden für Beibehaltung des helvetischen Glaubensbekenntnisses aus, indem er das Bekannte dem Unbekannten, das Positive und historisch Gegebene dem Negativen vorzog, ohne jedoch in der helvetischen Konfession sein Ideal von einem kirchlichen Glaubensbekenntnis zu erblicken. Allein so sehr widersprach schließlich das ganze 1839 angenommene Kirchengesetz seinen Anschauungen vom Wesen der Kirche, daß er ein Jahr später aus der waadtländischen Geistlichkeit austrat, denn in Wirklichkeit war ja die Kirche in größerer Abhängigkeit vom Staate, als vorher.

Die eben gemachten Erfahrungen scheinen einen entscheidenden Einfluß auf V. ausgeübt zu haben, denn eindringlicher als je predigte er jetzt die absolute Trennung von Kirche und Staat, ja er gab den Freunden derselben ihr klassisches Buch in die Hand, indem er 1842 seinen Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état, wiederum eine von der Pariser Gesellschaft für christliche Moral gekrönte Preisschrift, herausgab. Dennoch blieb er, allem Separatismus feind, ein einfaches Glied der Landeskirche. „Bis auf einen neuen Befehl Gottes" wollte er nur litterarisch für die Sache thätig sein.

Auch durch seine Stellung als Professor der praktischen Theologie ließ er sich nicht verleiten, für seine Lieblingsideen Propaganda zu machen, so leicht er dies durch die Gewalt, die er vermöge seines Charakters und seiner Beredtsamkeit über die jugendlichen Gemüter besaß, hätte thun können. Ohne den durch Schleiermacher bewirkten Fortschritt in der praktischen Theologie zu kennen, trug er diese in ihrem bisherigen Umfange vor. Er las ferner über Geschichte der französischen Kanzelberedtsamkeit und gab praktische Erklärungen neutestamentlicher Schriften. Auch trug er einmal eine „praktische Philosophie des Christentums" vor und vertrat Monnard auf dem Lehrstuhl für französische Litteratur. Ein ehemaliger Zuhörer, Schmidt (vgl. 1. Aufl. dieses Werkes) urteilt: „V.s Vorlesungen, die er teils vorher sorgfältig ausarbeitete, teils auf Grundlage zusammenfassender Bemerkungen hielt und erst nachher niederschrieb, zeichneten sich weniger durch gelehrten Inhalt und systematische Form, als durch Reichtum und Ursprünglichkeit der Gedanken und namentlich durch die Methode aus. Seine große Gabe bestand vor allem darin, die Selbstthätigkeit der Zuhörer anzuregen. Was aber diese Wirkung hervorrief, war nicht allein der Inhalt und die Methode an sich, es war die ganze Persönlichkeit des Mannes, die unbedingte Hingabe an die Wahrheit, die Tiefe der Überzeugung, die vollkommene Natürlichkeit und zu alledem die wohlklingende Stimme, die ungesuchte Schönheit der Sprache, der unwillkürlich hervorbrechende Schwung der Rede". „Niemals, sagt einer seiner ehemaligen Kollegen, waren die Studierenden von einer so gewaltigen und zugleich so milden Macht ergriffen und festgehalten worden".

V. war der Mittelpunkt einer erlauchten Gesellschaft von edeln Geistern, die damals an der Lausanner Akademie wirkten. Auch ein Sainte-Beuve dachte mit Freuden an das Halbjahr zurück, wo er die Pariser Salons mit dem bescheidenen Lausanne vertauscht.

Allein die schöne Zeit sollte nicht lange wären. Die Jesuitenfrage gab anno 1845 den Vorwand, um die Massen gegen alle Ordnung, Bildung und geistige Superiorität aufzureizen. Wenige politische Bewegungen waren so gehässiger Art wie die waadtländische Februar-Revolution. Namentlich wandte sich die Volkswut gegen alles evangelische Leben. Es war eine furchtbare Reaktion gegen den Réveil, deren Führer jetzt ans Ruder kamen, und V.s edles patriotisches Herz wurde mit tiefem Kummer erfüllt. In zwei Predigten: Les complices de la crucifixion, machte er seinem Schmerze Luft; und als die Regierung, statt nach V.s Vorschlägen in der neuen Verfassung die Religionsfreiheit anzuerkennen, dieselbe nur noch mehr unterdrückte, legte er seine theologische Professur nieder (1846).

Eine Folge der Revolution war die Entstehung der waadtländischen Freikirche. Es ist aber ein großer Irrtum, wenn man V. als deren Vater und Begründer ansieht. Sie ist vielmehr ein Kind der Thatsachen, und V. hat bei ihrer Geburt nur Hebammendienste geleistet. Die Zumutung der Regierung, daß die Geistlichen von der Kanzel eine Proklamation verlesen sollten, worin die neue Verfassung dem Volke zur Annahme empfohlen wurde, hatte, da sie gesetzlich kaum zu rechtfertigen war, den unmittelbaren Anstoß gegeben, daß etwa hundertfünfzig Geistliche aus der Staatskirche austraten. V. hat auf diese Ereignisse durchaus nicht positiv und direkt eingewirkt; die Demission ging aus und wurde am meisten betrieben von solchen, die bis dahin seine Grundsätze entschieden bekämpft hatten. Aber die Urheberschaft der Idee der Freiheit und Würde, die der Kirche gebühre, wird doch zweifelsohne V. zuerkannt werden müssen.

V. war durchaus nicht mit allen Schritten der Demissionäre einverstanden; aber schließlich freute er sich doch über ihre That und wandte ihnen seine vollste Sympathie zu. Er hielt es aber auch für seine Pflicht, ihnen die Prinzipien darzulegen, die sie mit ihrer Handlungsweise unbewußt angenommen hätten, und er that dies in einer geistvollen anonymen Schrift: Considérations présentées à Messrs. les démissionaires, indem er zu zeigen suchte, daß die Freiheit der Kirche, welche die Elite des waadtländischen Volkes so opferfreudig verteidigt, nur in ihrer völligen Trennung vom Staate gewahrt werden könne. Seine publizistische Thätigkeit in Artikeln für Zeitungen und Zeitschriften und in kleinen Broschüren schien sich zu verdoppeln. Die reifste und durchdachteste von allen diesen Arbeiten nach des Verfassers eigenem Urteil erschien unter dem Titel: „Du socialisme considéré dans son principe", Genève 1846 (abgedruckt in l'éducation, la famille et la société, und ins Deutsche übersetzt von Hofmeister, Berlin 1849). „Diese Flugschrift von siebenzig Seiten, sagt Scherer in seiner historischen Einleitung zu V.s Werken (A. Vinet, Notice sur sa vie et ses écrits, Paris 1853), ist, in ziemlich engen Grenzen, die Zusammenfassung der Ansichten des Verfassers über Moral und Religion, Menschheit und Christentum, Gesellschaft und Kirche". Sie werden uns hier auf ihrer größten Höhe und sozusagen in ihrer größten Allgemeinheit geboten.

Nichts ist natürlicher, als daß V. der bald gegründeten Freikirche sich als Mitglied anschloß, häufig in ihren Versammlungen predigte und als Kommissionsmitglied für die Synode an einem Verfassungsentwurf derselben thätig mitarbeitete. Er und sein Kollege Chappuis legten besonders Gewicht darauf, daß die Gemeindekirche den Vorrang habe über die Gesamtkirche, daß der Mitgliedschaft eine freie Beitrittserklärung vorangehen müsse, und daß die Laien nicht nur Mitglieder der kirchlichen Behörden werden können, sondern daß überhaupt der Begriff des geistlichen Amtes ein anderer werde, der neben sich noch anderen Ministerien Raum gebe, wie in der ersten christlichen Kirche. Große Aufmerksamkeit endlich wandte V. der richtigen Abfassung eines Glaubensbekenntnisses zu, und wo man ähnliche Arbeiten vor hat, wird man gut thun, seine klassischen Ausführungen über diesen Gegenstand zu beachten (Liberté rel. S. 638 ff.). Nicht zu theologisch und nicht zu polemisch darf das Glaubensbekenntnis sein, sondern „es soll nur diejenigen Wahrheiten enthalten, vermöge deren man Christ ist, außerhalb deren man es nicht mehr ist; es soll die neue Kirche von keiner andern evangelischen Kirche trennen; alles in demselben soll zum Herzen sprechen und sich in einer christlichen Seele leicht zum Hymnus und Lobgesang umwandeln; das Gedächtnis des Kindes soll es ohne Mühe behalten und der Sterbende soll es noch in der Todesstunde wiederholen können".

V. hatte keine Ursache, sich über das schließliche Resultat der Beratungen besonders zu freuen, und er machte auch öffentlich kein Hehl daraus, daß sein Ideal von einer Kirche noch lange nicht erreicht sei.

Weit entfernt, mit Niederlegung seiner theologischen Professor die nötige Ruhe zu finden, war V.s Thätigkeit bis in die letzten Monate vor seinem Ende eine äußerst rege.

Zwar wurde er von der Stelle eines Professors der französischen Litteratur, die er als Nachfolger Monnards inne hatte, durch das radikale Schulgesetz von 1846, das die Lausanner Akademie aller bedeutenden Männer beraubte, enthoben, aber er konnte dem Drängen der jungen Theologiestudierenden nicht widerstehen, sondern las in einem Privatlokal über französische Litteratur und gab praktisch-theologische Erklärungen einiger Kapitel des Johannesevangeliums. Ferner hielt er zur Unterstützung einer von ihm ins Leben gerufenen höheren Töchterschule eine Reihe von Vorträgen für Damen. Die Ausführung einer ganzen Reihe von litterarischen Plänen, wie die „praktische Philosophie des Christentums", die Pastoraltheologie, die Geschichte der französischen Litteratur, würde ihn, auch ohne daß er ein Amt bekleidete, noch auf Jahre hinaus beschäftigt haben.

Es war anders bestimmt. Um Weihnachten 1846 erkrankte der immer leidende Mann wieder ernstlich. Zwar spannte er seine Kräfte aufs äußerste an und ging noch regelmäßig aufs Katheder, wiewohl er sich nach jeder Vorlesung gleich wieder niederlegen mußte. Aber schon am 28. Januar hielt er seinen letzten Vortrag über Jo 17 v. 4, und wie eine Ahnung durchzuckten seine Zuhörer die Schlußworte desselben: „Möchten wir alle uns mit Recht diese Worte aneignen und am Ende unseres Lebens im tiefsten Gefühl unserer Abhängigkeit zu dem Vater unsers Herrn Jesu Christi, der auch unser Vater ist, sagen dürfen: Ich habe dich verklärt auf Erden und vollendet das Werk, das du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte". Am 19. April nach Clarens gebracht, überzeugte er sich allmählich von seinem herannahenden Ende, während er vorher immer noch mit seinen Plänen beschäftigt gewesen war, ja sogar noch von seinem Krankenbette aus thätigen Anteil an den Synodalverhandlungen der freien Kirche genommen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß er sich in seinen letzten Stunden des Sprechens deshalb enthielt, damit man nicht seine Worte aufzeichne. Und was er noch sprach, sind Worte jener Demut, die ihn durch das ganze Leben ausgezeichnet hatte. „Bitten Sie für mich um alle Gnaden, selbst um die allereinfachsten", sagte er zu einem Freunde. „Ich kann nicht mehr denken", waren die letzten Worte des großen Denkers von Lausanne. Ohne eigentlichen Todeskampf entschlief er am 4. Mai 1847 morgens 5 Uhr, noch nicht fünfzig Jahre alt.

Überblicken wir die Lebensarbeit V.s, so lassen sich wohl die verschiedenen Seiten der Bethätigung dieses reichen Geistes auseinander halten: der Apostel der Trennung von Kirche und Staat, der Kritiker und Historiker der französischen Litteratur und der christliche Denker; aber er selbst würde des entschiedensten dagegen protestiert haben, wenn man sie hätte auseinander reißen wollen. In diesen verschiedenen Gebieten ist er immer und meist in erster Linie Apologet. Das ist die große Arterie, durch die bei ihm alles Leben strömt. Den modernen Geist mit dem Evangelium zu versöhnen lag dem Litterarhistoriker so sehr am Herzen wie dem Verfasser der Discours. Auf dem Gebiet der französischen Litteratur sah er eine Thüre für jenes Wirken offen, das ihm zumeist am Herzen lag, und er zögerte nicht, durch sie einzutreten.

Wir erinnern uns, womit der junge Schriftsteller „debütierte": mit einer Arbeit über Gewissensfreiheit, ein Gegenstand, dem er sein Denken immer und immer wieder zugewendet hat. Wir sind also zu der Erwartung berechtigt, daß er umfassende und gründliche Untersuchungen über das Gewissen angestellt habe, um so mehr, da die Gewissensfreiheit das Fundament ist, auf der seine Lieblingstheorie der Trennung von Kirche und Staat fußt. Allein wir sehen uns umsonst danach um: an geistvollen Aperçüs über das Gewissen mangelt es in V.s Schriften nicht, wohl aber an einer gründlichen systematischen Untersuchung. Da heißt es z. B.: „das Gewissen, dies mysteriöse und göttliche Element unseres Wesens, dies Element, das von unserer Natur unzertrennlich ist, das durch nichts erklärt, aber durch alles bezeugt wird, das Gewissen ist jenes moralische Prinzip, das uns unserer Überzeugung gemäß zu handeln nötigt und das uns verurteilt, wenn wir in einer Weise handeln, die dieser Überzeugung widerspricht: es ist sozusagen die Triebfeder des sittlichen Menschen" (Lib. des cultes S. 287). Es giebt für den Menschen nichts Höheres, als sein Gewissen. Die Vernunft ist das Instrument des religiösen Gefühls, das Gewissen ist der Sitz desselben. Die Religion hat ihren Sitz und ihren Stützpunkt im Gewissen. Also ist Kultuszwang Gewissensverletzung.

Da jedes Gewissen individuell ist, so wurde V. wie von selbst darauf geführt, das Wesen der Individualität zu erforschen. Es hält schwer, aus den unzähligen Aeußerungen V.s über die Individualität eine Auswahl von solchen zu treffen, welche die präziseste Fassung mit dem glücklichsten Ausdruck vereinigen. „Die wahre Kraft jedes Menschen, sein sittliches Mark, liegt in dem, was er individuelles hat". „Wenn uns die Sünde

die Individualität gelassen hat, so ist dies das einzige Gute, das sie uns gelassen hat". „Nicht mit der Gesellschaft, sondern mit dem Individuum steht Gott in Verbindung, und fällt das Individuum weg, so findet Gott, wenn ich mich so ausdrücken darf, niemanden, an den er sich wenden kann" (L'éducation, la famille et la société S. 468 ff.). Wenn der Mensch, wie man gesagt hat, ein religiöses Wesen ist, so ist er es nur unter der Bedingung, daß er individuell sei, da die Religion nichts anderes ist, als ein Verhältnis zwischen dem höchsten Ich und dem Ich eines jeden von uns". (Ebenda S. 315.)

Aber wie denkt sich denn V. das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, religiöser Gesellschaft oder Kirche? „Wenn man zwischen dem Individuum und der Gesellschaft vernünftigerweise einen Widerspruch aufstellen könnte, so würden wir keinen Anstand nehmen, zu sagen, das Individuum sei edler als die Gesellschaft. Das will aber gewiß nicht heißen, ein Einziger sei Allen vorzuziehen, sondern nur, die Gesellschaft sei für den Menschen gemacht worden . . . Die Gesellschaft ist für jeden Menschen ein seiner Thätigkeit gegebener Schauplatz, eine seinen Tugenden dargebotene Gelegenheit, eine seiner Selbstsucht entgegengesetzte Schranke. Das Bewundernswürdige dabei ist, daß er desto mehr Herr seiner selbst ist, je mehr er sich seinen Brüdern hingiebt, daß er desto freier ist, je geselliger er ist, daß er desto mehr empfängt, je weniger er fordert, und endlich, daß er desto mehr er selbst ist, je weniger er sich angehört. Weit entfernt, sich zu hindern, unterstützen die menschliche Persönlichkeit und die Gesellschaft einander. Die Pflicht ist der Schnittpunkt beider Kräfte. Die Individualität und die Sociabilität wachsen miteinander und vervollkommnen sich gegenseitig in der Erfüllung und im Dienste der Pflicht" (Semeur Bd XV S. 94). Die mit der religiösen oder bürgerlichen Gesellschaft verflochtene Seele ist wie ein auf den Ocean hinausgeschleudertes Fahrzeug. Der Ocean kann das Fahrzeug verschlingen, aber er soll eigentlich nur das Mittel sein, damit dasselbe lande, d. h. damit der Mensch seine Bestimmung erfülle (L'éducation etc. S. 465). Zur Warnung wiederholt V. das Paradoxon: „Obgleich wir alle als Originale geboren werden, sterben dennoch die meisten von uns als Kopien" (Mélanges S. 91). Der Vorwurf der Einseitigkeit, als komme bei dieser Auffassung die Gesellschaft nicht zu ihrem Recht, mag also wohl einen Individualisten wie Kierkegaard treffen: auf V. ist er nicht anwendbar.

Das bezeichnende Motto der Schrift: Du socialisme etc. lautet: „Pour se donner, il faut s'appartenir". Indem V. seinen Individualismus auf die Kirche anwandte, kam er dazu, der begeisterte und beredte Apostel der Trennung von Kirche und Staat zu werden. Zu dieser Theorie verhält sich das, was er über das Gewissen und die Individualität gesagt, wie die Prämissen zum Schluß. V. hat diese seine Lieblingsidee in zwei Büchern, den einzigen von ihm selber herausgegebenen, welche nicht die Form von aneinander gereihten Aufsätzen haben, zusammenhängend entwickelt. Freilich ist gerade die Methode dasjenige, was an den Büchern am wenigsten zu loben ist, woran allerdings ihr Charakter als Preisschriften schuld sein mag. Das Mémoire en faveur de la liberté des cultes (recensiert von Hagenbach, ThStK 1829, S. 418) zerfällt in zwei Teile: „Beweise" und „System". Der Verfasser, „un sectateur décidé de la philosophie de l'Évangile", hat es hauptsächlich auf eine Auseinandersetzung mit dem Staate abgesehen. Er zeigt diesem, daß den religiösen Überzeugungen die objektive „Evidenz" mangle, die ihm das Recht zu seiner bisherigen Stellung gegen die Kirche einräume, so sehr auch dieselben die subjektive „Gewißheit" für sich haben mögen. Die Religion ist eine Angelegenheit nur zwischen Gott und Mensch, während der Staat allein die soziale Moral zu schützen hat. Diese setzt sich zusammen aus den Elementen der Sicherheit, des Eigentums und der Schamhaftigkeit. Nur wenn die religiöse Gesellschaft, die selbst auf eine Gemeinsamkeit des Gefühls sich gründet, ins Gebiet der sozialen Moral hinübergreift, hat der Staat seine neutrale Stellung zu verlassen. Der Einfluß der Kirche auf den Staat hinwiederum ist ein rein geistiger. Die Untersuchung führt schließlich zu dem Resultate: Absolute Trennung von religiöser und bürgerlicher Gesellschaft, so sehr sie durch die Strenge des Beweises gefordert wird, scheint doch von der Vorsehung für eine mehr oder weniger entfernte Zukunft aufbehalten. Deshalb begnügt sich der Verfasser, selbst kein Freund plötzlicher Revolutionen, für einstweilen die Unabhängigkeit der politischen Rechte von dem religiösen Bekenntnis der Individuen, und ferner die Duldung aller Sekten innerhalb der Grenzen der öffentlichen Moral zu verlangen.

Die Anhänglichkeit V.s gegen die Nationalkirche war so groß, daß er noch im Jahre 1831 sagen konnte, er hege gegen sie dieselbe Ehrfurcht, wie gegen das Alter überhaupt. „Ich liebe in ihr eines der Departements, eines der Territorien der un-

sichtbaren Kirche. Ich liebe in ihr, was unsere Väter in ihr geliebt haben: eine Freistätte für die mühseligen und beladenen Seelen, eine Herberge für die Wanderer nach der Ewigkeit, ein von der Hand des Herrn auf mein irdisches Vaterland geworfenes Netz. Ich liebe in ihr etwas älteres, als unsere ganze Vergangenheit: nämlich, was sie noch von der Kirche Christi an sich hat, oder vielmehr die Kirche Christi liebe ich in ihr" (Lib. rel. S. 48). Wir zweifeln, ob V. sich noch so hätte ausdrücken können, als er 1842 seinen essai herausgab. Dieser ist noch viel mehr als das mémoire, das „Produkt einer kirchlichen Krisis, entstanden mitten in großer Gärung der Gemüter" (vgl. Herzogs Recension, ThStK 1844), was man beim Lesen des Buches mit seiner leidenschaftlichen Sprache wohl im Auge behalten muß. Dasselbe zerfällt in zwei sehr ungleiche Teile, von denen der erste kurze eine schöne moralische Abhandlung über die Pflicht, seine Überzeugungen darzulegen, der zweite das beredteste Plaidoyer für Trennung von Kirche und Staat ist. Die Grundanschauungen des Memoire finden sich hier verschärft wieder. Hauptsächlich wird der Satz bekämpft, daß der Staat der ganze Mensch sei. Nein, er stützt sich nur auf das, was allen Menschen gemeinsam ist, also auf die Identität, während die religiöse Gesellschaft auf das, was seiner Natur nach nicht Gemeingut werden kann: auf das Gewissen, mit anderen Worten auf die Individualität Da der Verfasser die Individualität als zum innersten Wesen des Christentums gehörig ansieht, so wird ihm die Verbindung von Kirche und Staat zur „Häresie", zur „Lüge", die Trennung hingegen zum Dogma. Nur die Kirche des libre examen mit seinem „peuple de franche volonté" läßt er gelten, für jede andere scheinen ihm die schärfsten Ausdrücke nicht zu scharf. Als ein Mangel der bezüglichen Arbeiten V.s wird es bezeichnet werden müssen, daß der Autor es unterlassen hat, die Begriffe Kirche und Staat scharf zu präzisieren. Unser heutiger Staatsbegriff deckt sich schwerlich mit dem seinigen.

Die Krone der diesbezüglichen Geistesarbeit V.s bildet die schon mehrfach erwähnte kleine Schrift: Du socialisme, deren Hauptgedanken Scherer (a. a. O. S. 159) trefflich zusammenfaßt: „Die Anhänger des Autoritätschristentums und die Nationalkirchen finden sich in die Verteidigung eines Systems verwickelt, dessen Tragweite und Verzweigungen sie bei weitem nicht wahrnehmen. Die Menschheit ist zwischen zwei Richtungen, wie die Religion zwischen zwei Lehren geteilt. Die Persönlichkeit in der Religion giebt als moralisches und politisches Prinzip die Individualität; dem Pantheismus seinerseits entspricht der Sozialismus. Der Sozialismus ist keine Theorie von gestern, sondern eine Richtung, die immer dagewesen ist, und eine Thatsache, die die Geschichte erfüllt. Wie das Heidentum pantheistisch ist, so ist es auch sozialistisch, während das Christentum die wahre Ankunft der Individualität in allen Dingen ist" Und daß der kirchliche Nationalismus gleicherweise wie der Katholicismus den Sozialismus auf die wirksamste Weise predigt, indem er ihn in Praxis setzt, das ist V.s Hauptanklage gegen ihn.

Rekapitulieren wir: „Zuerst predigt V. nur Achtung der Ansichten. Dann sieht er ein, daß die Freiheit nur dann vollständig sein wird, wenn die religiöse Gesellschaft sich ganz unabhängig regiert. Aber dieses self-government der Kirche ist für ihn nur ein Ideal, und thatsächlich beschränkt er sich darauf, Garantien und allerdings mit der Zeit immer stärkere zu fordern. Die Notwendigkeit des Bestehens der Nationalkirche erkennend möchte er, daß sie wenigstens mit Würde bestehe. Bald indessen scheint es ihm notwendig, das System der Trennung in der nächsten Zeit zu realisieren, und um darauf vorzubereiten, wünscht er die Aufnahme der Laien ins Kirchenregiment, und ihnen nicht nur für Verwaltungssachen, sondern auch für Bestimmungen der Lehre Sitz und Stimme zu geben; hierauf sieht er in der Trennung das Heil der Kirche und der modernen Gesellschaft. Das Prinzip der Vereinigung scheint ihm mit allen die Individualität bedrohenden Mächten, wie Katholicismus, Sozialismus ꝛc., in Verbindung zu stehen. Er bezeichnet sie als Ehebruch . . . und predigt die Trennung als eine positiv dringliche Pflicht" (Vinet d'après ses poésies S. 191 f.). Die Entwickelung seiner Ideen ist eine organische, ausgehend von der Autonomie des Gewissens, und jeder neue Schritt steht mit irgend einem durch das Gewissen bedingten inneren Vorgang des Denkers im Zusammenhang.

Dem Prinzip der Individualität, das V. auf dem praktisch-kirchlichen Gebiet so entschieden durchgeführt hat, begegnen wir wieder, wenn wir nun kurz seine Theologie charakterisieren. Zwar ist wohl zu beachten, daß wir es hier nicht mit einem Theologen im technischen Sinne des Wortes zu thun haben. Das zu sein, hinderte ihn schon der von ihm beklagte Mangel gründlicher theologischer Bildung. Ein System hat er nicht ge-

schaffen. Wohl aber sind große Ideen von ihm ausgegangen und für die Theologie wie für die Kirche fruchtbar geworden. Man hat oft auf die Verwandtschaft V.s mit Pascal aufmerksam gemacht. Pascal war in der That der Mann, der ihn am nachhaltigsten beeinflußt hat. Während der Schotte Erskine sein religiöses Leben geweckt und der Deutsche Kant seine Erkenntnis philosophisch begründet und vertieft hat, so war es der Franzose Pascal, von dem sich seine Individualität am meisten angezogen fühlte, ja er selbst ist ein Pascal redivivus geworden, der freilich die jansenistisch-katholischen Elemente abgestreift hat. Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß die posthumen études sur Blaise Pascal das geistvollste sind, was über diesen Philosophen geschrieben worden. Rambert hält dafür, daß die „praktische Philosophie des Christentums", die V. herauszugeben vorhatte, vor den Pensées unstreitig den Vorzug verdienen würde. Pascal war Apologet, und eben dies war auch V. im eminenten Sinne des Wortes. Auf den Gedanken, wie das Evangelium oder die Wahrheit den Bedürfnissen des Herzens vollkommen entspreche, legt er den Hauptnachdruck in seiner Apologetik. Mehr verlangen hieße mit Kerzenlichtern die Sonne erleuchten wollen. Neben dieser Wahrheit giebt es gewiß viele andere, die mit ihr verglichen ihren unbestreitbaren Wert haben, aber sie sind verlornen Kindern ähnlich, die zu ihrer Mutter geführt zu werden begehren. V. ist unermüdlich, seine Ideen in immer neue Bilder einzukleiden. „Erinnert ihr euch des Gebrauchs der antiken Gastfreundschaft? Ehe man sich von dem Fremdling trennte, zerbrach der Hausvater ein thönernes Gefäß, auf welchem gewisse Schriftzüge gedruckt waren, gab ihm die eine Hälfte und behielt die andere; wenn diese Bruchstücke nach Jahren einander wieder nahe gebracht und zusammengefügt wurden, so erkannten sie sich sozusagen wieder, bewirkten das Wiedererkennen derer, die sie sich gegenseitig darboten, und bildeten neue Beziehungen, indem sie die alten bezeugten. So fügt sich in dem Buche unserer Seele zu angefangenen Linien ihre göttliche Ergänzung; so entdeckt zwar unsere Seele die Wahrheit nicht, aber sie erkennt sie" (Discours S. 368). V. ist überzeugt, daß die psychologische Methode in der Apologetik die wirksamste sei, weshalb er sie den jungen Predigern eindringlich empfiehlt. Er selbst wendet sie in seinen eigenen Predigten mit Vorliebe an, sie ist seine Stärke. Durch sie hat er den Supranaturalismus wirksam bekämpft, indem er nachwies, daß der historische Beweis für die Gewißheit, deren der Mensch bedarf, ungenügend und unzulänglich sei. Und ebenso setzt er dem Rationalismus gegenüber das Herz oder das Gemüt wieder in seine Rechte ein, indem er zeigte, wie die logischen Vernunftdeduktionen nicht vermögen, eine religiöse Überzeugung zu stande zu bringen. Der beste Beweis des Christentums liege in seinen Wirkungen.

Aber so große Verdienste sich V. durch seine psychologische Methode erworben, so bildet doch gerade diese wiederum seine Schwäche. Gewiß macht der historische Glaube nicht selig, aber die historischen Faktoren, die äußeren Beweise, ließen sich nicht ungestraft vernachlässigen; man geriet auf die schiefe Ebene einer rein subjektiven Erlösung. Sätze, wie dieser: „das Evangelium liegt auf dem Grunde jedes Gewissens verborgen", konnten gefährlich werden. Denn wenn das Evangelium nur das ist, was das Herz bedarf, nur das zu Worte gekommene Gewissen, so ist eben das Gewissen der alleinige Maßstab für die religiöse Wahrheit, und wir fallen unversehens in den verabscheuten Rationalismus. Man hat auch nicht verfehlt, V. den Vorwurf des Rationalismus zu machen, und der Umstand, daß seine Schüler ähnlich wie diejenigen Schleiermachers sich in eine Rechte und eine Linke gruppieren, entkräftet diesen Vorwurf noch nicht. Astié hat in seiner Schrift Le Vinet de la légende et celui de l'histoire (Paris 1882) unsern Autor für die liberale Theologie u. A. Chavan in der Broschüre L'actualité de Vinet (Lausanne 1907) für die modernste Phase derselben in Anspruch genommen. Es ist wahr, es giebt eine ganze Anzahl Äußerungen V.s in Briefen (vgl. besonders denjenigen an Erskine vom 25. November 1844) und im Privatgespräch, die darauf schließen lassen, daß seine Theologie mit derjenigen der strikten Orthodoxie sich nicht mehr deckt. Aber ihn zum Zweifler zu machen, geht doch nicht an. Die theologische Ausdrucksweise des réveil war seinen späteren Überzeugungen nicht mehr adäquat; aber er fühlte sich nicht berufen, schon um der mangelnden theologisch-wissenschaftlichen Durchbildung willen, der Kirche neue Formulierungen zu geben. Und das hängt mit der wunderbar zarten Organisation dieser übergewissenhaften Seele zusammen. Man kann oft den Wunsch nicht unterdrücken, daß er im Reden und im Schweigen weniger skrupulös gewesen sein möchte. Daß die liberale Schule im französischen Protestantismus ihren Ausgangspunkt mit Vorliebe bei V. nimmt, erklärt sich aus dem mystischen Element, mit dem seine religiöse Überzeugung gesättigt ist. Aber einen Brief, wie ihn der auf dem Sterbebette liegende

Denker à un jeune homme (Lettres II, S. 385ff.) gerichtet hat, hätte ein liberaler Theologe doch wohl nicht geschrieben.

Wäre V.s Verhältnis zur Schrift ein klareres, so ließe sich der Vorwurf des Rationalismus um so eher entkräften. Allein das ist ein Mangel seiner Apologetik und seines theologischen Standpunktes überhaupt, der mit dem bereits besprochenen zusammenhängt. Man kann bei V. eigentlich nicht von Schriftautorität reden, sondern nur von einem crédit de l'Ecriture. Hingegen machen wir zu seiner Rechtfertigung darauf aufmerksam, daß die von ihm betonte Übereinstimmung von Gewissen und Evangelium eben noch nicht Identität ist. Und der Umstand, daß V. in allen seinen Schriften den Sündenfall und die Erbsünde, wenn auch nicht im scholastischen Sinne, ferner die großen Heilsthatsachen des Evangeliums samt den Wundern desselben so rückhaltlos und scharf als Realitäten betont hat, sollte die moderne liberale Theologie allein schon abhalten, V. zu den ihrigen zu rechnen. Der ganze Charakter seiner Schriften, die über den mystischen Standpunkt des Verfassers keinem Zweifel Raum lassen, zeigt ferner zur Genüge, wie ihm die Offenbarungsthatsachen als solche die absolut notwendige Voraussetzung sind. Das Christentum ist für V. in erster Linie eine Geschichte, eine Thatsache, und mußte es sein, damit es sich Eingang verschaffen könne. Seine letzten öffentlichen Kundgebungen in den nouveaux études lassen über des christlichen Denkers christliche Überzeugung wenig Zweifel übrig.

In seinen dogmatischen Anschauungen strebt V. die Einigung des Objektiven mit dem Subjektiven an. Die Idee der Harmonie ist unserm Denker wesentlich. Nicht umsonst hält er an der Gottmenschheit Christi mit aller Entschiedenheit fest. Denn eben hier findet er beide Faktoren, den objektiven und den subjektiven, vereinigt. „Die Einigung der ganzen Fülle der Gottheit mit der ganzen Fülle der Menschheit in Christo war sowohl das Programm oder das Symbol, als die Stütze und das Wesen einer neuen Lehre" (Etudes s. B. Pascal S. 189). Wahr ist allerdings, daß V. mehr und zuweilen über Gebühr den subjektiven Faktor hervorgehoben hat. Wie Kant das „Ding an sich" auf sich beruhen läßt, so zieht V. die Offenbarungsthatsachen nicht in nähere Erwägung; auch er war kein Freund der Metaphysik in der Theologie. Ja, er ist überzeugt, daß die theologische Spekulation gefährlich sei: „Die erhabensten und notwendigsten Spekulationen über Jesus Christus, sagt er einmal, sind austrocknend und mörderisch" (Etudes évangél. S. 56). Hat er die Frage von der stellvertretenden Genugthuung zu erörtern, so bescheidet er sich mit dem Hinweis auf das Gesetz der Solidarität: „Man kann dieses Geheimnis mit einem allgemeineren Geheimnis in Zusammenhang bringen, das wir alle acceptieren, weil die Thatsachen uns dazu zwingen: mit dem Geheimnis der Solidarität. Die Sünde ist übertragbar: warum sollte es die Gerechtigkeit unter gewissen Bedingungen nicht auch sein? Das alles erklärt vielleicht nichts; dennoch ist das alles nicht ohne Kraft" (Semeur XV, S. 443). Weniger Kants als vielmehr Pascals Einfluß nehmen wir wahr, wenn V. das Herz für das Organ der anschauenden unmittelbaren Erkenntnis ausgiebt: „der Verstand erkennt nur Abstraktionen und Formen, das Gemüt sieht Wesen und Substanzen; der Verstand kennt nur Gattungen und Arten, das Gemüt sieht Persönlichkeiten; der Verstand weiß, das Gemüt sieht" (Chrestomathie III, S. 78).

Auch darin geht V. mit Pascal einig, daß er dem Willen eine primäre Stellung in der Bildung der religiösen Überzeugung zuteilt. „Der Glaube beginnt erst da, wo der Wille beginnt, wo das Gemüt in Anwendung kommt, wo, um alles zu sagen, eine That stattfindet. Der Glaube ist ein Werk oder er ist nichts" (Nouv. disc. S. 96). „In der christlichen Religion ist alles Moral; die Gottheit Christi, die Versöhnung, alle Geheimnisse sind im Grunde Moral. Ihr Zweck ist das Heil und die Wiedergeburt des Menschen" (Moralistes des XVI^e et XVII^e siècles S. 16). Wir erinnern uns bei diesen Äußerungen der schon in V.s Erstlingsschriften proklamierten Einheit von Moral und Dogma. Das Dogma hat für ihn nur eine Bedeutung, sofern es aufs Handeln einen Einfluß hat. „Der Glaube ist ein Werk", das wird immer mehr ein Lieblingssatz V.s. Man vergleiche insbesondere in den Nouveaux discours die beiden Reden: l'œuvre de Dieu. Trotz der Gnade ist der Glaube doch eine Sache des Willens, eine sittliche That, und die Religion ein „Gehorsam". Buße, Bekehrung, Heiligung, alle diese Namen bezeichnen Teile oder Momente einer und derselben Thatsache; die Heiligung ist schon in der Buße, die Heiligung ist eine sich fortsetzende Bekehrung, die Bekehrung eine beginnende Heiligung, und der Glaube schließt . . . alle Elemente des christlichen Lebens ein" (Nouv. discours S. 116). V.s religiöses Leben selber giebt einen Kommentar zu diesen Ideen, denn es hat den Charakter eines Werkes, das nie

zur Ruhe kam. Ob es wohl mit dieser Auffassung des Heilsprozesses zusammenhängt, daß V.s Schriften von gebildeten Katholiken mit Vorliebe gelesen wurden?

Bei V.s Leistungen auf dem Gebiete der praktischen Theologie kommen nur posthume Werke in Betracht, die ohne von den gewöhnlichen Mängeln derartiger Litteratur frei zu sein, trotzdem noch nichts weniger als veraltet sind. An der Théologie pastorale (recensiert von Kienlen, ThStK 1852, S. 467) heben wir hervor, daß dem Verfasser der Unterschied zwischen Pastoraltheologie und praktischer Theologie nicht bewußt war, daher auch in den Bereich der ersteren Predigt und Katechese gezogen werden. Ausgezeichnet ist das Buch namentlich durch reiche Verwertung französisch-katholischer Litteratur, und wie zu erwarten steht, durch eine Fülle originaler Gedanken. Dem Geistlichen spricht er jeden priesterlichen Charakter ab; derselbe thut nur berufsmäßig, was bei vorkommenden Gelegenheiten und auf ihre Weise alle Christen thun sollten: „Le ministre est le chrétien officiel, c'est l'homme symbole" (S. 140). Die Predigt nennt er ein Liebeswerk und ein Mysterium. Im Religionsunterricht sieht er einen Kultus. Das Buch bildet ein edles Seitenstück von reformierter Seite zu demjenigen von Harms und kann vermöge seines seelsorgerlichen Charakters nur mit Segen gelesen werden. Auch da tritt V. mit heiligem Ernste vor uns als ein „directeur de conscience".

Von seiner Homiletik (recensiert v. Kienlen, ThStK 1858, S. 581) hat von Zezschwitz geurteilt, sie sei „das geistvollste beste Buch der Neuzeit". Wir wagen nicht ganz so hoch zu greifen, indem auch allerlei Mängel der Methode wahrzunehmen sind. Der wissenschaftliche Standpunkt berührt sich auffallend mit demjenigen Theremins: die Rhetorik ist das genus, die Homiletik die species. Die Predigt definiert er als „eine dem öffentlichen Kultus einverleibte Rede, die bestimmt ist, beides zugleich oder wechselsweise den zur christlichen Wahrheit zu führen, der noch nicht an sie glaubt, und sie denen zu erklären und auf sie anzuwenden, die sie bereits erkannt haben" (S. 12). Gegen den Text verhält sich der Verfasser ähnlich wie Harms ziemlich indifferent, auch fixiert er sein Thema, ehe er noch den Text gewählt. Wie in der Praxis, so läßt er sich auch in der Theorie fast ausschließlich die synthetische Predigtweise angelegen sein. Die Vernachlässigung der Kunst rügt er scharf, denn die Kunst ist es, die uns wieder zur Natur zurückführen muß. In den Citaten beruft er sich mit Vorliebe auf die deutschen Theoretiker und auf die französischen Prediger, die er besonders eingehend studiert hatte. Die Resultate dieser Studien sind niedergelegt in dem dritten praktisch-theologischen Werk: Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle, einer Arbeit von großem wissenschaftlichen Wert. Denn da kam dem Theologen der feine Litterarhistoriker vortrefflich zu statten.

Der Vorzug der eigenen Predigten V.s besteht neben der mustergiltigen Sprache hauptsächlich in der Meisterschaft, mit der er seine psychologische Methode handhabt, während in der Vernachlässigung der biblischen Begründung ihre Schwäche liegt. Erwähnung verdient, daß der Prediger seine sorgfältige Disposition wahrscheinlich aus künstlerischem Interesse so viel als möglich zu verbergen sucht. Von den fünf Bänden homiletischen Charakters ist nur der erste ganz aus wirklich gehaltenen Predigten gebildet. Die übrigen enthalten vielfach apologetische oder ethische Studien in rhetorischer Form, einem verhältnismäßig kleinen Kreise von Studierenden vorgetragen. Den außerordentlichen Eindruck, den seine Predigten hervorriefen, schildert ein geistvoller Hörer (Edmund Scherer) mit den Worten: „Das Geheimnis des unbekannten Zaubers, unter dem man sich fühlte, indem man ihn hörte, besteht darin: er war vollkommen wahr. Kaum bemerkte man die so volltönende wohlklingende Stimme, den angebornen Adel der Geberde, die feine Dialektik der Beweisführung, die Fülle und Ursprünglichkeit der Gedanken, den ausgesuchten Geschmack des Stils und Vortrags; man war von etwas Höherem und Mächtigerem gefesselt. Man hatte einen Mann vor sich, der die Kanzel bestieg, weil er etwas zu sagen hatte; man fühlte, daß, was er gab, sein Leben, er selber war . . . V. riß mit sich fort, aber unvorsätzlich, durch eine ganz religiöse und geistliche Gewalt; er entlockte Thränen, aber Thränen der Demütigung; man bewunderte, aber man bewunderte den Geist Gottes und seine Macht; indem man darüber nachdachte, erkannte man wohl, daß ein so vollendetes Werk durch eine vollendete Kunst erzeugt wurde, aber man war zugleich zu der Anerkennung gezwungen, daß diese Kunst selbst in der Aufrichtigkeit bestehe, welche den Ausdruck mit der Empfindung, die Form mit dem Gedanken in Übereinstimmung brachte und alles einem evangelischen Zwecke unterordnete" (a. a. O. S. 178 ff.).

Kehren wir schließlich von außen wieder zum Centrum zurück, zu V.s innerem Leben, so erkannten wir bereits die deutlichen Spuren davon in seinen Dichtungen. Viele seiner

Poesien sind freilich durchaus nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, und auch nicht derart, daß wir V. unter die Dichter ersten Ranges einreihen dürften. Immerhin ist mit Recht eine ganze Anzahl tief empfundener Lieder in die französischen Gesangbücher übergegangen. An Stelle des lyrischen Schwunges tritt meist die ruhigere Kontemplation. Besonders machen wir auf das Karfreitagslied aufmerksam: „Sous ton voile d'ignominie", mit Anklängen an das deutsche: „O Haupt voll Blut und Wunden".

V.s geistige Begabung kann kaum genug hervorgehoben werden. Schon aus unserer knappen Darstellung wird man aber ersehen haben, daß bei ihm die geniale Produktivität bei weitem die Receptivität überwog. Und wie in seiner Theologie das Subjektiv-ethische mehr zum Ausdruck kommt, so auch in seiner Frömmigkeit. All sein Sorgen und Denken läßt er im Gebet ausklingen, Zu den Grundzügen seiner Frömmigkeit gehören ferner seine unbedingte, in schweren Heimsuchungen gereifte Ergebung in Gottes Willen, und sodann seine Demut, die sich in Bescheidenheit nie genug thun kann. So machte er z. B. nie Gebrauch von der Würde eines Doktors der Theologie, die Basel ihm beim Scheiden verliehen, weshalb die Universität Berlin ihn 1846 noch einmal damit beehrte; und oft erklärte er, die französische Grammatik sei eigentlich das einzige, worauf er sich verstehe. Anonym machte er sich wiederholt das Vergnügen, seine eigenen Schriften scharf zu kritisieren. Von V.s werkthätiger Liebe und selbstloser Hingebung lassen wir seine Biographen erzählen.

Einer der edelsten Charaktere, von dem Ströme lebendigen Wassers ausgegangen sind und noch ausgehen, ist V. ganz gewiß. Es ist erstaunlich, wie wenig veraltet V.s Ideen und V.s Bücher sind. Aber er hat eben seine Zeit überragt und ist ihr vorangeeilt. Mit Recht hat man ihn mehr einen Propheten als einen Theologen genannt. In Lausanne denkt man mit gutem Grund an eine Neuausgabe seiner sämtlichen Schriften, in der auch die „praktische Philosophie des Christentums" nicht fehlen würde. Ein religiöses Genie war V. ohne Zweifel, ein Apologet des Evangeliums von seltener Kraft und das vielleicht noch mehr durch seine Person als durch seine Schriften. „Wer ist doch jener häßliche Mensch, der so schön wird, sobald er spricht?", fragte einst, auf V. deutend, eine geistreiche Frau. Ja, V. war und ist schön, sobald er anhebt zu reden. „Die Lehrer werden leuchten wie die Sterne", ließen seine Freunde auf sein Grab schreiben. Wir schließen daran das andere Wort, das V.s Gattin zu dieser Grabschrift glaubte hinzufügen zu müssen: „Unser Leben ist mit Christo verborgen in Gott".

V.s Schriften, sachlich geordnet und mit dem Datum je der ersten Auflage versehen, sind folgende: Discours sur quelques sujets religieux, Paris 1831 (deutsch nach der zweiten Auflage von Vogel 1835, nach der 4. Auflage von A. v. Bonin 1847; auch ins Englische und Italienische übersetzt). Nouveaux discours sur quelques sujets religieux, Paris 1841. Etudes évangéliques, Paris 1847. Méditations évangéliques, Paris 1849. Nouvelles études évangéliques, Paris 1851 (deutsch von Lehmann und Vogel: Evangelische Silberblicke 1863, einzelne Reden schon früher übersetzt von J. Schmid). Mémoire en faveur de la liberté des cultes, Paris 1826 (deutsch von Volkmann 1843). Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état envisagée comme conséquence nécessaire et comme garantie du principe, Paris 1842 (deutsch von Spengler 1845; auch ins Engl. übersetzt). Liberté religieuse et questions écclésiastiques, Paris 1854. Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique, Paris 1850 (deutsch von Hasse 1842). Homilétique ou théorie de la prédication, Paris 1853 (deutsch von Schmid 1857). Histoire de la prédication parmi les réformés de France au dix-septième siècle, Paris 1860. Essais de philosophie morale et de morale religieuse, Paris 1837. Mélanges, Paris 1869 (dieser Band enthält das eben genannte Werk, dazu: études littéraires et notices biographiques, und fragments inédits et pensées). Etudes sur Blaise Pascal, Paris 1848. L'éducation, la famille et la société, Paris 1855. Chrestomathie française, ou choix de morceaux tirés des meilleurs écrivains français, Bâle 1829. 1830, 3 Bde. Histoire de la littérature française au XVIII^e siècle, Paris 1853, 2 Bde. Etudes sur la littérature française au XIX^e siècle, Paris 1849. 1851, 3 Bde. Moralistes des seizième et dix-septième siècles, Paris 1859. Poètes du siècle de Louis XIV, Paris 1861. Lettres d'Al. Vinet, 2 vol., Lausanne 1880. Vgl. Catalogue des œuvres d'Alexandre Vinet im 2. Bde der Biographie Ramberts 3. Aufl. (1876), S. 324—363. Ein Vinet-Archiv befindet sich in der Bibliothek der theol. Fakultät der Eglise libre in Lausanne.

Arnold Rüegg.

**Viret,** Peter, geb. 1511 zu Orbe (Waadt), geſt. 1571 zu Orthez (Béarn). — Litteratur: Chenevière, Farel, Froment, Viret, réformateurs religieux, Genève 1835; A. Sayous, Etudes littér. sur les ecrivains français de la réformation, Paris. Genève 1841, t. I, p. 181—241; Haag, La France protestante t. IX; Dr. C. Schmidt, Leben u. ausgew. Schriften der Väter u. Begründer der ref. Kirche, Elberfeld 1861, t. IX, p. 39—71; ein ſehr wertvoller Beitrag; J. Cart, Pierre Viret, Biographie populaire, Lauſanne 1864; Ph. Godet, P. Viret. Etude littér., Lauſanne 1892; Schnetzler u. Barnaud, Notice bibliographique s. P. Viret, Lauſanne 1905.

Peter Viret (Pierre Viret), einer der Reformatoren der romaniſchen Schweiz, ward geboren 1511 zu Orbe im nördlichen Teil vom Kanton Waadt; ſein Vater war Tuchſcherer. In der Schule ſeiner Vaterſtadt hatte er einen tüchtigen und frommen Lehrer, Marc Romain, von welchem er in einer ſeiner Schriften mit großem Lob redet. Zum geiſtlichen Stande beſtimmt, ſtudierte er zu Paris; das Leſen reformatoriſcher Schriften bewog ihn, dem Katholicismus zu entſagen; er kehrte nach ſeiner Vaterſtadt zurück, wo bereits das Evangelium einige Anhänger zählte. Farel, der 1531 nach Orbe kam, weihte ihn zum Predigtamt. Er predigte dort am 6. Mai 1531. Er verkündigte nun das Wort Gottes an verſchiedenen Orten, oft geſchmäht und mißhandelt, z. B. in Payerne, wo er von einem Prieſter ſchwer verwundet wurde, aber ohne wankend zu werden. 1533 begab er ſich nach Genf, wo er Farels Gehilfe ward; er teilte deſſen Gefahren und Sieg: einer Magd, welche durch die Prieſter angetrieben wurde, gelang es Gift in die Suppe einzumiſchen. Viret wurde ſo krank, daß er ſein ganzes Leben hindurch an den Folgen dieſer Vergiftung litt. Nach der Einführung der Reformation in dieſer Stadt ging er für eine Zeit lang nach Neuenburg und von da nach Lauſanne. Im Oktober 1536 hielt er hier ein öffentliches Geſpräch, in dem er einige von Farel aufgeſtellte Theſen mit Gelehrſamkeit und Scharfſinn verteidigte; infolge dieſer Handlung ward zu Lauſanne die Kirchenverbeſſerung definitiv eingeführt. Von ſeinem Kollegen, dem unzuverläſſigen Dr. Pierre Caroli, des Arianismus angeklagt, legte er vor einer im Mai 1537 verſammelten Synode ein befriedigendes Bekenntnis ab, worauf Caroli entlaſſen und bald darauf wieder katholiſch ward. Am 6. Oktober 1538 verheiratete er ſich mit Eliſabeth Turtaz aus Orbe.

Nach dem Sturze der zu Genf den Reformatoren feindſeligen Partei wirkte Viret in dieſer Stadt bis zur Rückkehr Calvins. Im Februar 1541 ſchrieb er an Calvin, um ihn einzuladen, nach Genf zurückzukommen: „Nihil jam prius habes quam ut te manibus pedibusque impellam, ut tu te huc mature et quam poteris ocyssime conferas“ (Herminjard, Corr. des réformateurs III, n° 939). Zu Lauſanne hatte er mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen, beſonders wegen ſeiner Bemühungen, die Kirchenzucht einzuführen. Außer der Ausübung des Predigtamts hielt er in dem durch die Berner a. 1537 gegründeten Seminar Vorleſungen über das Neue Teſtament und verfaßte er mehrere Schriften, katechetiſche Erklärungen der zehn Gebote und des apoſtoliſchen Symbolums, Sendſchreiben an Proteſtanten, die unter Katholiken leben, polemiſche Traktate über das geiſtliche Amt und die Sakramente, ſatiriſche Dialoge gegen das Papſttum, die Meſſe, das Fegfeuer. Seine litterariſche Thätigkeit fängt 1541 an, ſeine erſte gedruckte Schrift hat den folgenden Titel: „Epistre consolatoire, envoyée aux fideles qui souffrent persécution pour le Nom de Jésus et Vérité évangélique“ (Genève J. Girard) 1541.

Er machte verſchiedene Reiſen im Intereſſe der Reformation nach Bern zu Gunſten der verfolgten Waldenſer, nach Baſel um mit Touſſaint über die Lage der Mümpelgardiſchen Kirche zu beraten, nach Genf, um Calvin in ſeinem Widerſtande gegen die „Libertiner“ zu unterſtützen. Im Jahre 1547 ſtarb ſeine Frau, einige Monate nachher verheiratete er ſich mit Sebaſtienne Carrard geb. de la Harpe aus Rolle im Waadtland; aus dieſer Ehe wurden zwei Töchter geboren. 1549 erhielt er einen Freund an Beza, der zu Lauſanne als Profeſſor angeſtellt ward. Einige ſeiner bedeutenderen Schriften gehören in dieſe Zeit: ein Dialog gegen das neu eröffnete Tridentiner Konzil: „Du devoir et du besoing qu'ont les hommes à s'enquérir de la volonté de Dieu par sa Parolle, et de l'attente et finale résolution du vray concile, Genève. J. Girard 1551; zwei Traktate über das geiſtliche Amt und die Sakramente: 1. De vero verbi Dei, sacramentorum et Ecclesiae ministerio, Rob. Estienne 1553. 2. De origine, continuatione, autoritate, atque praestantiâ Ministerii verbi Dei, et sacramentorum etc., Rob. Estienne 1554; eine geſchichtliche Darſtellung der Entſtehung des Papſttums: „Des actes des vrais successeurs de Jésus-Christ et de ses apostres

et des apostats de l'église papale etc. . . . Genève. Girard 1554; ferner zwei Sendschreiben an junge Franzosen, welche, die einen zu Lyon, die andern zu Chambéry, nachdem die ersteren in Lausanne studiert hatten, von der Inquisition als Ketzer verurteilt wurden. Mit der Berner Regierung, welcher damals das Waadtland unterthan war, hatte er manchen Zwist; schon 1546 hatte man ihn beschuldigt, Butzers Ansicht vom Abendmahl angenommen zu haben, und erst nach langen Verhandlungen und infolge eines 1549 von ihm übergebenen Bekenntnisses war er in seinem Amte bestätigt worden. Bern sah ungern, daß zu Lausanne der Geist Calvins vorherrschend war, es entstanden Zwistigkeiten bald wegen des Kirchenbannes, bald wegen der Prädestination. Die Frage des Kirchenbannes brachte den Streit auf den höchsten Punkt. Viret wünschte, daß man alle, welche als unwürdig anerkannt waren, vom Abendmahl entfernte. Der Berner Rat bestritt ihm das Recht so zu handeln. Da er sich weigerte, das Abendmahl an Weihnachten 1558 zu feiern, setzten die Berner Viret und seinen Kollegen Jaques Valier 1559 ab. Viret ward nun zu Genf als Prediger angestellt; seine Muße benützte er zur Abfassung einer Schrift über die Lehren vom Amte und der Kirche: „Du vray ministère de la vraye Eglise de Jésus Christ, et des vrais sacremens d'icelle, et des faus sacremens de l'église de l'Antechrist", Rivery 1560 und eines didaktischen Buches: „La métamorphose chrestienne" 1561, eine Umarbeitung einer älteren Schrift, in dessen erstem Teil er zeigte, wie der Mensch durch die Sünde verunstaltet und durch den Glauben wieder hergestellt wird, im zweiten, die Schule der Tiere, werden diese zuerst als Lehrer der Menschen dargestellt, worauf der Beweis folgt, daß das, was die Menschen von ihnen unterscheidet, das Bild Gottes ist. — Noch dieser Zeit gehörend nennen wir das ins Deutsche übersetzte Werk: Familière et ample instruction en la doctrine chrestienne et principalement touchant la divine Providence et prédestination etc. ... 1559. Die deutsche Übersetzung erschien 1614 in Düsseldorf. — 1561 ward Viret nach Nimes berufen; als zu Anfang des folgenden Jahres die französischen Reformierten den Katholiken ihre Kirchen zurückgeben mußten, riet Viret den zu Montpellier versammelten Predigern der Provinz, sich zu unterwerfen. Er begab sich selber in letztgenannte Stadt, zunächst um deren Ärzte, unter denen mehrere Protestanten waren, wegen seiner geschwächten Gesundheit zu Rate zu ziehen, dann aber auch, um zu predigen. Bald darauf folgte er einem Rufe nach Lyon; in dem durch das Blutbad von Vassy herbeigeführten Bürgerkrieg bemächtigten sich die Hugenotten dieser Stadt; Viret hatte Mühe, die durch den Sieg aufgeregten Gemüter zu besänftigen. Nach dem Frieden von Amboise, 19. März 1563, wurde die Messe wieder hergestellt, der Gottesdienst der Reformierten blieb indessen noch ungestört. Den 10. August präsidierte Viret als Vorsitzender des Lyoner Konsistoriums die vierte französische Nationalsynode. Außerdem hatte er mit italienischen Antitrinitariern und mit Mönchen zu kämpfen; zwei der letzteren forderten ihn zu einer schriftlichen Disputation über einige Artikel auf, die sie ihm übergaben; er beantwortete sie in würdigem Tone. Trotz zunehmender Körperleiden entwickelte er eine außerordentliche litterarische Thätigkeit; in den Jahren 1563—1565 gab er nicht weniger als neun Schriften heraus, darunter sein Hauptwerk: Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'Evangile, et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des chrestiens, et en la contemplation du temple et des images et oeuvres de la providence de Dieu en tout l'univers, et en l'histoire de la création et chute et réparation du genre humain, Genf 1564, 3 Vol., fol. Dieses Werk ist eines der merkwürdigsten Erzeugnisse der reformatorischen Litteratur; die Exposition über die zehn Gebote ist ein vollständiges System der Moral und der Politik; der der natürlichen und christlichen Theologie gewidmete Teil ist eine Art Apologetik des Christentums, besonders gegen Atheisten und Deisten, voll tiefer origineller Gedanken; zu den schönsten Abschnitten gehört der über die Unsterblichkeit der Seele. Das Buch, das wie die meisten anderen Virets, in dialogischer Form abgefaßt ist, zeichnet sich aus durch ungemeine klassische und theologische Belesenheit, durch Einbildungskraft, Frömmigkeit, Witz; diese Eigenschaften finden sich übrigens in allen Werken des Reformators, alle leiden aber auch an den nämlichen Mängeln, nämlich an Weitschweifigkeit und Inkorrektheit, Folgen der großen Schnelligkeit seines Arbeitens. Viret wurde auch einer von seinen Zeitgenossen hochgeschätzter Prediger. Vier Predigten sind in-extenso erhalten worden. Das Manuskript ist im Besitz der Genfer Bibliothek. Sie wurden in den Jahren 1556—1559 gepredigt. Agrippa d'Aubigné hat in seinen „Mémoires" über Viret gesagt: „Lyon a été gagné plutôt par la langue de Viret que par les épées de ses bourgeois."

Sein Briefwechsel mit manchen Reformatoren, hauptsächlich mit Calvin, ist sehr interessant und lehrreich. Die Briefe Virets sind von 1532—1567 geschrieben worden. Sie enthalten manche Erkundigungen über die Ereignisse der Zeit, sowie anziehende Einzelheiten über Virets privates Leben (s. für die Briefe: Baum und Cunitz: Calvini Opera vol. X—XX. Herminjard, Corr. des réform. 9 Bände). 1565 mußte Viret Lyon verlassen; er ging nach Orange und von da an die 1566 von Johanna von Albret zu Orthez errichtete Akademie. In dem Kriege von 1569 wurde er von katholischen Truppen als Gefangener weggeführt, bald aber wieder befreit. Er starb zu Orthez 4. Mai 1571 und ward in der Grabstätte der Prinzen von Béarn bestattet. Bei aller evangelischen Tapferkeit war er ein milder, sanftmütiger Mann; er besaß weniger Feuereifer als Farel, weniger Kraft und Strenge der Gedanken als Calvin, aber ebensoviel Treue als der eine und der andere. Das theologische System hat er nicht weiter entwickelt, sondern nur den Laien zugänglich gemacht; deswegen hat er die Mehrzahl seiner Schriften in seiner Muttersprache redigiert. Er hat sich auch in der Verteidigung der calvinistischen Theologie als ein schlagfertiger und humorvoller Kontroversist gegen Katholiken und Philosophen behauptet.

Seine zahlreichen Schriften, welche in seinem Jahrhundert viele Leser fanden (die große Zahl der Ausgaben zeugt dafür), gehören alle zu den größten litterarischen Seltenheiten. In Deutschland sind Straßburg (Univ.-Bibliothek), Breslau (Univ.-Bibl.) und Stuttgart (Kgl. öffentl. Bibl.) im Besitz einiger dieser Seltenheiten. In Frankreich (Bibl. de la Société de l'hist. du protest. français, Bibl. Mazarine, Nationale, in Paris). In der Schweiz: Lausanne (Bibl. de la Faculté de théol. de l'Eglise libre; Bibl. cantonale vaudoise), Genf (Bibl. publique; Musée historique de la Réformation), Zürich (Stadtbibliothek). (C. Schmidt †) C. Schnetzler.

**Virgil**, Bischof von Salzburg, gest. 784. — Quellen sind die Notizen in der Briefsammlung des Bonifatius, den Notitia Arnonis und den Breves notitiae (Salzburger UB I), die Conversio Bagoar. MG SS XI, S. 6, ein Gedicht Alkuins MG PL I, S. 340, Nr. 109, 24; u. die Grabschrift II, S. 639. Rettberg, KG D.s II, S. 223 ff.; Hauck, KG D.s I³, S. 568 f.; Krabbo, Bischof Virgil von Salzburg und seine kosmologischen Ideen, MIÖG, XXIV, S. 1 ff.

Virgil war ein Irländer und wirkte eine Zeit lang als Abt des Klosters Aghaboe, in der jetzigen Queens County (Zimmer NA XVII, S. 211). Die Zeit seiner Geburt ist nicht überliefert, da er aber schon vor 743 Abt war, hat man an das zweite, wenn nicht schon an das erste Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts zu denken. 743 verließ er die Heimat und ging nach dem Kontinent. Er verbrachte nun ein Paar Jahre am Hofe Pippins, der ihn wegen seiner Gelehrsamkeit schätzte, und ihn 745 dem Herzog Odilo von Baiern zusandte. Nach dem Tode des B. Johannes von Salzburg (zwischen 746 und 748) wurde er, durch Ernennung des Herzogs, aber wahrscheinlich nach dem Wunsche Pippins, B. von Salzburg. Virgil hatte Bedenken, sich die Weihe erteilen zu lassen; er übernahm zwar die Verwaltung des Bistums, aber die spezifisch bischöflichen Amtshandlungen ließ er durch einen schottischen Regionarbischof Namens Tuti verrichten, den man seiner griech. Sprachkenntnisse halber Dobdagrecus nannte.

So wurde der Kelte Bischof eines von Bonifatius organisierten Bistums. Das Verhältnis zwischen beiden Männern war von Anfang an nicht glücklich; es kam zu allerlei Reibungen. Man hat dahinter einen unausgesprochenen kirchlichen Gegensatz — hier die älteren Formen der keltischen Kirche, dort die Formen des römischen Christentums — gesucht; aber schwerlich mit Recht. Denn der Schützling Pippins konnte sich nicht der unter Pippins Schutz in der Durchführung begriffenen bonifatischen Reform widersetzen. Der Grund des Zwiespalts lag vielmehr in der verschiedenen Geistesart der beiden Männer. Virgil war unbedenklicher, wenn man will freier als der stets zu Bedenken, zu rechtlichen Zweifeln geneigte deutsche Erzbischof.

Darüber kam es zum ersten Zusammenstoß. Bonifatius brachte in Erfahrung, daß ein baierischer Priester sich bei der Taufe der Formel bediente, Baptizo te in nomine patria et filia et spiritus sancti. Der grammatische Fehler schien ihm gewichtig genug, daß durch ihn die Giltigkeit der Taufe zerstört werde; er forderte Virgil und seinen Genossen, Sidonius, den späteren Bischof von Passau, auf den von jenem Getauften die Taufe von neuem zu erteilen. Das hielten diese für unrichtig; sie legten die Sache dem Papst Zacharias vor und dieser erklärte sich für sie und gegen Bonifatius (ep. 68 S. 336). Der Vorgang spielte in der ersten Hälfte des Jahres 746 vor der Ernennung

Virgils zum Biſchof. Man begreift, daß dieſe Bonifatius ſehr wenig erwünſcht war. Er erhob nun (748) ſeinerſeits in Rom Beſchwerde gegen Virgilius und Sidonius, indem er klagte, daß ſie den Herzog Odilo gegen ihn aufzubringen ſuchten und daß ſie behaupteten, der Papſt habe ſie zur Einnahme von baieriſchen Bistümern berechtigt. Virgilius insbeſondere wurde beſchuldigt, er begegne dem Bonifatius darum feindlich, weil derſelbe ihn einer ketzeriſchen Meinung überführt habe. Darüber heißt es im Briefe des Papſts (ep. 80 S. 360): De perversa autem et iniqua doctrina quae contra Deum et animam suam locutus est, si clarificatum fuerit ita eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna, hunc habito concilio ab ecclesia pelle, sacerdotii honore privatum. Attamen et nos scribentes praedicto duci evocatorias praenominato Virgilio mittimus litteras, ut nobis praesentatus et subtili indagatione requisitus, si erroneus fuerit inventus, canonicis sanctionibus condempnetur. Die von Bonifatius und Zacharias verworfene Anſicht Virgils wurde lange Zeit verſchieden verſtanden: von der Exiſtenz mehrerer Welten oder bewohnter Himmelskörper, von der Kugelgeſtalt der Erde und dem Vorhandenſein von Antipoden. Krabbo hat nun gezeigt, daß man bei Iſidor von Sevilla (Etym. XIII, 5, 2 S. 110, XIV, 1, 1; 2, 1 und 5, 17 S. 141 ff. Ausg. v. Arevalo) nicht nur die Anſicht von der Kugelgeſtalt der Erde findet, ſondern auch die Annahme eines vierten, im Süden jenſeits des Ozeans gelegenen Erdteils, der den Bewohnern der drei alten infolge der Hitze unzugänglich und alſo unbekannt ſei. Auch Beda vertrat die Lehre von der Kugelgeſtalt der Erde (De nat. rer. 46 MSL 90, S. 264f.; de temp. rat. 32 S. 437 ff.). Daß Virgil die Schriften beider kannte, iſt nicht nur möglich, ſondern auch wahrſcheinlich. Von ihnen wird er die Lehre von der Kugelgeſtalt der Erde übernommen haben, von Iſidor die Annahme eines alius mundus sub terra; auch die Antipoden fand er bei ihm. Die Worte sol et luna wird Krabbo richtig dahin erklären, daß Sonne und Mond auch den Antipoden ſcheinen.

Wir wiſſen nicht, ob die von Zacharias angeordneten Maßregeln ausgeführt wurden. Jedenfalls kam es nicht zur Verurteilung Virgils. Er blieb Leiter der Salzburger Diöceſe. Als ſolcher machte er ſich um die Bekehrung der Wenden in den Alpenländern verdient. Der in Chiemſee erzogene Herzog Cheitmar von Karantanien ſtand ihm perſönlich nahe: wir hören, daß er häufig Salzburg und die dortigen Kirchen aufſuchte. Virgil beſtellte für die Wendenmiſſion einen eigenen Regionarbiſchof Namens Modeſtus, der begleitet von vier Prieſtern und etlichen niederen Klerikern zu den Slaven zog (Convers. Bag. 5 S. 7).

Virgil trug bei ſeinen ſchottiſchen Landsleuten den Beinamen „der Geometer", Zimmer NA XVII, 211. Sein Intereſſe galt indes nicht minder der Geſchichte; er hat Aribo von Freiſing zur Abfaſſung der Vita Corbiniani veranlaßt, und er ſchuf das große Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg (MG Necrol. II), „eine liturgiſche Aufzeichnung, die den Wert eines geſchichtlichen Denkmals hat".

Nach mehr als zwanzigjähriger Amtsführung ließ ſich Virgil am 15. Juni 767 die biſchöfliche Weihe erteilen. Das Zurücktreten ſeiner urſprünglichen Bedenken zeigt, daß aus dem Mönche ein Biſchof geworden war. Das bewährt ſich auch ſonſt. Als der baieriſche Graf Gunther ein Kloſter bei Otting gründete, knüpfte Virgil ſeine Mitwirkung an die Bedingung der Unterwerfung des neuen Kloſters unter das Bistum; auch dem Herzog gegenüber wahrte er mutig das biſchöfliche Eigentumsrecht auf die Maximilianszelle im Pongau. In Salzburg baute er zu Ehren Ruperts eine neue Kirche, in die er 774 den Leichnam des erſten Salzburger Biſchofs übertrug. Sein Grabſchrift berichtet von der Erbauung vieler Kirchen in der Diöceſe.

Virgil ſtarb am 27. November 784; er wurde in der Rupertskirche beigeſetzt. Gregor IX. hat ihn 1233 heilig geſprochen, Ann. s. Rudb. MG SS IX, S. 785. **Hauck.**

**Viſitantinnen.** — Der im Nachſtehenden vertretenen Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen der Frau v. Chantal und Franz von Sales liegt die Studie zu Grunde, die der erſte Bearbeiter des A. in der Deutſchen Zeitſchr. f. chriſtl. Leben u. ſ. w. 1856, S. 23—34, S. 123 bis 133 u. S. 221—227 veröffentlicht hat: Herzog, „Franz v. Sales u. Frau v. Chantal. Ein Beitrag zur kath. Myſtik". Ueber die hl. Franziska von Chantal vgl. H. de Maupas, La vie de la vénérable mère Jeanne Frémiot Françoise de Chantal, Paris 1644 u. ö., deutſch von J. Meyer, Luzern 1721; Acta beatificationis, et canonizationis, Rom. 1732; Sainte Jeanne Françoise Frémiot de Chantal, sa vie et ses œuvres, éd. authentique, publiée par les soins des Religieuses de la visitation du premier monastère d'Annecy, Paris 1874ss., 8 vols; E. Bougaud, Histoire de Ste. Chantal et des origines de la Visitation, 13. éd. Paris 1899,

2 vols, deutſch Freiburg 1872; Mémoires de la mère de Changy de la vie et des vertus de Ste. Chantal, deutſch Wien 1844, 3 Bde; Clarus, Leben der beſten Mütter und Schweſtern des Ordens von der Heimſuchung Mariens, Schaffhauſen 1861, 2 Bde; Aubineau, Die erſten Oberinnen der Heimſuchung Mariä, Regensburg 1871.

Zur Geſchichte des Ordens vgl. außerdem: Cl. Menetrier, Projet de l'histoire de l'ordre de la visitation de N. D., Annecy 1701; ferner die von den Saleſianerinnen von Annecy veranſtaltete Edition complète der Schriften des hl. Franz von Sales, bis 1906, 14 Bände (Bd 11 ff. die Briefe des Heiligen); Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholiſchen Kirche, 2. Aufl. Paderborn 1907, Bd II, S. 288 ff. — Von proteſtantiſcher Seite iſt bemerkenswert: Heppe, Geſchichte der quietiſtiſchen Myſtik in der katholiſchen Kirche, Berlin 1875, S. 43—58; Nippold, Zur geſchichtlichen Würdigung des Quietismus, JprTh 1876.

Viſitantinnen, Nonnen von der Heimſuchung (visitatio), nämlich vom Beſuch der Eliſabeth, Mutter des Täufers, durch Maria, Mutter des Herrn (Lc 1, 39), ſind ein weiblicher Orden, geſtiftet durch Franz von Sales (ſ. d. A. Bd VI S. 224 ff.), nach welchem die Mitglieder auch Saleſianerinnen genannt werden. Franz nennt ſich ſelbſt den Vater der Viſitantinnen; als ihre Mutter aber bezeichnet er ihre eigentliche Gründerin, die Frau von Chantal. Die zwiſchen beiden Gründern beſtehende „geiſtliche Ehe" (um deren willen die Viſitationsnonnen oft geradezu als von ihnen erzeugte Töchter bezeichnet werden) bedarf vor allem hier einer näheren Beleuchtung, da der wahre Sachverhalt beim Entſtehen des Ordens katholiſcherſeits gefliſſentlich verdunkelt worden iſt. Zuverläſſiges und Genaues darüber erfährt man weder aus Marſollier, dem Biographen des Franz von Sales (vor Bd I von deſſen Oeuvres, Paris 1836, 4 Bde), noch aus Maupas, dem Biographen der Frau v. Chantal (ſ. o.). Sie beide heben nur das rein Geiſtliche in jener Verbindung hervor und ſchmücken es obendrein mit allerlei mythiſchen Zügen aus. Nach dieſen Schriftſtellern hat Franz, ehe er etwas von ſeiner Freundin wußte, im Traume die Perſon geſehen, die ihm in Stiftung eines weiblichen Ordens behilflich ſein ſollte, und hat ſie ſpäter in Frau v. Chantal wieder erkannt; dieſe hat, ohne Traum, eine Erſcheinung des Biſchofs gehabt, der beſtimmt war, ihr geiſtlicher Führer und Freund zu werden. Nach ihrem Tode hatten verſchiedene, ihnen naheſtehende Perſonen Viſionen, betreffend ihre unzertrennliche Vereinigung; eine ſah die beiden beieinander und hörte die Worte: „wir haben nur Ein Herz und Eine Seele in Gott"; eine andere ſah, bei dem Tode der Frau v. Chantal, einen glänzenden Stern am Himmel aufſteigen und ſich mit einer großen Feuerkugel vereinigen, worin ſie ſich gänzlich auflöſte, worauf alles in einem Meere von Feuer unterging. Dies und anderes verdient nur inſofern Beachtung, als es uns zeigt, wie man das Verhältnis zwiſchen jenen beiden Heiligen auffaßte, dasſelbe zu idealiſieren, zu kanoniſieren ſich bemühte. Die authentiſche Wahrheit darüber ſchöpfen wir aus der Korreſpondenz des Franz von Sales, abgedruckt im dritten Bande der genannten Ausgabe ſeiner Werke. Leider hat Frau v. Chantal ihre Briefe, die ihr der Biſchof kurz vor ſeinem Tode zurückgeſtellt hatte, verbrannt, und anderwärts ſind nur wenige in Klöſtern aufbehalten worden, ſo daß die genannte Korreſpondenz deren nur 12 mitteilt. Deſto zahlreicher ſind die Briefe von Franz; es ſind deren 139 in die genannte Korreſpondenz aufgenommen. Einen Hauptbeſtandteil des Inhalts bilden Mitteilungen, betreffend die chriſtliche Vollkommenheit. Frau v. Chantal wird eingeweiht in den myſtiſchen Quietismus und eignet ſich deſſen Grundſätze und Anſchauungen an. Wie vollſtändig und mit welchem Eifer das geſchah, das ſei hier nur an zwei Hauptbeiſpielen (nach Maupas l. c. p. 209 und 262) erläutert. Einſt wollte ſie für längere Zeit ſo ſtille im Gebet ſein, daß ſie keinen Willen mehr haben wollte ſelbſt für die Ausübung der Tugenden und die Verabſcheuung der Laſter. Und als ſie ſich einſt vorwarf, ihrem ſterbenden Kinde die Taufe nicht verſchafft zu haben und ſo Urſache zu ſein, daß es ewiger Unſeligkeit verfalle, erhielt ſie vom Biſchof, den ſie deshalb um Verzeihung bat, die Antwort: „Woher kommt es, daß Sie einen Rückblick auf ſich werfen? Haben Sie denn noch irgend eigenes Intereſſe?" (quelque interêt propre). — Die Briefe des Franz und ihre eigenen Briefe weiſen nach, wie ſie nicht ohne ſchwere Kämpfe ſich in dieſe Gemütsſtimmung hineinlebte, und wie der Biſchof ſie zu völliger Selbſtentäußerung anzuleiten ſuchte, indem er ſie zugleich mit den feſteſten Banden an ſeine eigene Perſon und ſeelſorgerliche Autorität kettete, ſo daß ſie zuweilen ſagte, es komme ihr vor, ſie dürfe nichts mehr denken und fühlen, ohne daß ihr Seelſorger es ihr befehle (315).

Daneben zeigt ſich in ihren Briefen etwas anderes, das wir nicht umhin können, natürliche Liebe zu nennen und wobei das Geſchlechtliche wohl nicht ohne Einfluß war. Es wäre ebenſo unrichtig, dies zu verkennen, als zu behaupten, daß das ganze Verhältnis nur eine unter geiſtlichem Gewande verſteckte geſchlechtliche Liebe geweſen ſei:

vielmehr erscheint es als eine Idiosynkrasie von Geistlichem und Weltlichem, von Göttlichem und Menschlichem, worin sich uns das eigenste Wesen der katholischen Religion darstellt. Es ist schwer davon zu reden, weil man leicht geneigt ist, den einen oder den anderen Faktor der Verbindung nicht zu seinem Rechte kommen zu lassen. Ein näheres Eingehen darauf erscheint aber geboten, weil Beispiele solcher Verbindungen katholischer Geistlicher mit frommen Frauen nicht ganz selten sind und wir hier an einem der gepriesensten Beispiele ersehen können, was von solchen Verbindungen zu halten ist. Vgl. die Abhandlung: „Franz v. Sales und Frau v. Chantal. Ein Beitrag zur katholischen Mystik" in der Deutschen Zeitschrift f. chr. Leben ꝛc., 1856. Was das rein Biographische betrifft, so sind hauptsächlich die beiden genannten Biographen, soweit ihre Angaben als beglaubigt gelten können, von uns benützt worden.

Als Franz v. Sales (damals 37jährig, vgl. Bd VI, 224) während der Fasten des Jahres 1604 in Dijon einige Predigten übernommen hatte, richteten sich schon in der ersten Predigt seine Blicke unwillkürlich auf eine Dame, die mit besonderer Andacht und Bewegung ihm zuzuhören schien. Nach beendigtem Gottesdienste hatte er nichts eiligeres zu thun, als sich nach jener Dame zu erkundigen. Die Baronin v. Chantal, Jeanne Françoise, Tochter des burgundischen Parlamentspräsidenten Mr. Fremiot, sowie Schwester des damaligen Erzbischofs von Bourges (geb. den 28. Januar 1572), war Witwe; einige Jahre vorher war ihr Mann auf der Jagd von einem Freunde, der ihn für ein Wild hielt, erschossen worden. Sie ertrug dies Unglück mit vieler Fassung und zog auf das Landgut ihres Schwiegervaters mit ihren vier kleinen Kindern (einem Knaben und drei Töchtern), weil der Schwiegervater es gewünscht hatte. In diesem Hause hatte sie viel zu leiden von einer Magd des alten Herrn v. Chantal, die gerne die Herrin spielte. Dies und der herbe Schmerz über das Unglück, das sie getroffen, erweckten in ihr den Gedanken, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. „Wenn die vier Kinder mich nicht gebunden hätten, sagte sie, so wäre ich nach dem hl. Lande geflohen, um daselbst den Rest meiner Tage zu verbringen" (Maupas p. 55). Es scheint, daß ihr Beichtvater auf diese Gedanken nicht eingehen wollte. Sie war überhaupt mit ihm nicht zufrieden, fastete, betete, gab Almosen, um von Gott einen zu erlangen, der ihr mehr zusagte. Als sie zum ersten Male Franz auf der Kanzel sah, sagte ihr, wie sie später bekannte, eine innere Stimme, daß er der für sie bestimmte Seelsorger sei. Das Nächste war, daß sie beide einander sahen und sprachen — im Hause des Präsidenten Frémiot, wo Franz bereits eingeführt war. Sie war entzückt von allen Worten, die aus dem Munde des Bischofs flossen. Allein sie wagte noch nicht, ihm ihr Herz zu öffnen: „obwohl ich von Verlangen, dies zu thun, fast verging" (bien que j'en mourusse d'envie, Maup. p. 81). Sie war nämlich durch das Versprechen gebunden, das sie ihrem Beichtvater gegeben, niemals von ihm zu lassen, niemanden zu sagen, was sie ihm sagte und mit niemanden über ihr Inneres zu reden. Während ihr Beichtvater um diese Zeit eine kleine Reise machte, geriet sie in so heftige Versuchungen, daß sie fürchtete, darüber den Verstand zu verlieren. Da faßte sie Mut und öffnete dem Bischof ihr Herz. Sie empfing von ihm so reichen Trost, daß sie sagte, es sei ihr vorgekommen, als habe nicht ein Mensch, sondern ein Engel mit ihr geredet (Maup. p. 163). Sie hatte aber keine Ruhe, bis sie ihm eine vollständige Beichte abgelegt. Sie sprach ihm von ihrem Verlangen, die Welt zu verlassen, der Bischof sagte zunächst weder Ja noch Nein; sie drückte ihm den Wunsch aus, gänzlich unter seine Leitung gestellt zu werden. Franz ließ sie hoffen, daß dies einst geschehen könne; sie müßten aber beide Gott bitten, daß er ihnen seinen Willen offenbaren möchte. Doch schon nach einigen Tagen eröffnete er ihr, daß es ihm scheine, es sei der Wille Gottes, daß er sie unter seine Leitung nehme; es dürfe aber nichts dabei übereilt werden, damit sich nicht etwas Menschliches in diese Sache einschleiche. Darauf reiste er von Dijon ab, mit dem Versprechen, ihr öfter zu schreiben.

So war der Bund geschlossen, der immer fester und inniger wurde. Zunächst aber schien die Befriedigung ihres Herzenswunsches nur ihre innere Unruhe zu vermehren. Sie machte sich Vorwürfe darüber, daß sie sich unter die Leitung des Bischofs gestellt; es kam ihr dies wie eine Übertretung der kirchlichen Verordnungen vor, und befreundete Personen bestärkten sie in diesen Skrupeln. Franz gelang es nicht, ihr dieselben auszureden, indem er ihr das Beispiel der hl. Theresia vorhielt, die neben dem ordentlichen Beichtvater noch einen besonderen Vertrauten gehabt habe. Frau v. Chantal meinte, da Franz nicht ihr gesetzmäßiger Seelsorger sei, so müsse seine Verbindung mit ihr auf einer besonderen, persönlichen Zuneigung (affection) beruhen; aber wie hätte sie diese ohne weiteres voraussetzen dürfen? Der Bischof nun kann nicht genug Worte finden, um sie seiner

Zuneigung zu versichern. „So wie Sie mir Ihr Inneres eröffneten, schrieb er am 14. Oktober 1604, gab mir Gott eine große Liebe zu Ihrem Geiste. Als Sie sich gegen mich noch näher erklärten, war es ein herrliches Band für meine Seele, Ihre Seele mehr und mehr zu lieben. Jetzt aber, geliebte Tochter, ist eine gewisse neue Eigenschaft (une certaine qualité nouvelle) hinzugekommen, die sich nicht benennen läßt, wie mir scheint; aber ihre Wirkung ist eine große, innere Süßigkeit, die ich empfinde, Ihnen die Vollkommenheit der Liebe zu Gott zu wünschen. Ich überschreite nicht die Wahrheit. Ich rede als vor dem Gott Ihres und meines Herzens. Jede Zuneigung hat ihren besonderen Charakter, wodurch sie sich von anderen unterscheidet. Diejenige, die ich zu Ihnen habe, hat eine gewisse Besonderheit (particularité), die mich unendlich tröstet, und die, um alles zu sagen, mir äußerst förderlich ist". Doch diese und ähnliche Ergießungen vermochten nicht, ihr völlige Ruhe und Befriedigung zu gewähren. Sie äußerte zwar gegen den Bischof nicht mehr, daß sie Zweifel an seiner Zuneigung hege, aber sie schrieb ihm als Antwort auf jenen Brief vom 14. Oktober 1604: „Es ist etwas in mir, was noch niemals befriedigt worden ist, ich wüßte aber nicht zu sagen, was es ist". So schrieb sie auch dem Bischof, sie komme sich vor, wie eine von Durst Gequälte, der man ein Glas Wasser darreicht, und wie sie es an die Lippen bringt, um den brennenden Durst zu stillen, hindert sie eine unbekannte Macht, das Glas zu trinken. Franz versteht das alles rein geistlich und giebt ihr darauf bezügliche Belehrungen, Ermahnungen und Tröstungen. In der That verschlingt sich die Sache in das Geistliche. Frau v. Chantal leidet an schweren geistlichen Anfechtungen: ihr Glaube ist wankend geworden; sie hat Mühe, sich der Zweifel am Glauben ihrer Kirche zu erwehren. Ihre Andachtsübungen gewähren ihr keine Befriedigung mehr; es kommt ihr vor, sie esse, finde aber alle Nahrung, die sie zu sich nehme, fade und kraftlos.

Die Sache läßt sich psychologisch erklären; es ist aber schwer, die rechten Worte dafür zu finden. Denn woher den richtigen Ausdruck nehmen für Gefühle und Empfindungen, die sich Frau v. Chantal niemals eingestanden hat, deren sie sich nicht vollständig bewußt war, obschon diese Gefühle und Empfindungen gewißlich in ihrer Seele sich regten? Des Bischofs Persönlichkeit hat auf sie einen außerordentlichen Eindruck gemacht und hat ihr das zum Bewußtsein gebracht, daß etwas in ihrer Seele ist, was noch niemals befriedigt worden, doch ohne daß sie anzugeben wüßte, was es ist. Franz ist ihr noch etwas anderes und mehr als Priester und Seelsorger, und sie weiß sich davon keine Rechenschaft zu geben. Es ist nichts Bestimmtes, es hat keinen Namen. Immerhin aber befindet sie sich infolge davon im Widerspruche mit der Kirche. Daher die heftigen Versuchungen, worin sie fürchtet, den Verstand zu verlieren. Daher auch die Autorität und das Dogma der Kirche in ihrem Gemüte eine Erschütterung erleiden. Da die Person des Priesters und des Seelsorgers überschattet wird von etwas anderen, so ist auch die Kirche, deren Stellvertreter er ist, mit ihrem Dogma in ihrem Geiste verdunkelt. — Es ist ihr zu Mute, als ob der Herr selbst sich ihr entziehe; sie wagt kaum zum Herrn zu beten: „Komm in meine Seele". Selbstverständlich aber läßt sie darum nicht ab von ihren Andachtsübungen und asketischen Werken (wobei nicht nur strenge Fasten, sondern auch öftere Geißeldisziplinen, bis zu 50 oder 60 Hieben, die sie nach Franzens ausdrücklicher Anweisung sich selbst erteilte), so wenig Befriedigung sie ihr auch gewähren mögen. Sie giebt auch den Gedanken nicht auf, sich von der Welt zurückzuziehen. Ja, sie mußte durch die innere Leere um so mehr dazu sich angetrieben fühlen, freilich ohne Aussicht und Hoffnung, die innere Leere damit ausfüllen zu können.

Öfter sprach sie mit Franz von ihrem Wunsche, die Welt zu verlassen. Der Bischof hielt sie nicht, wie vordem, mehr in suspenso zwischen Furcht und Hoffnung. Er deutet (seit Mitte des Jahres 1605) ihr wiederholt an, daß das Werk ihrer inneren Wiedergeburt und geistlichen Neugestaltung seiner Vollendung nahe gekommen sei. Mehr und mehr stellt er als Ziel ihres Sehnens, Hoffens und Strebens ihr vor Augen, daß sie einst alles verlassen und daß er sie in gänzliche Selbstentäußerung und Nacktheit um Gottes willen bringen werde (Maup. p. 110). Es stimmt das zu dem, was er ihr am 6. August 1606 schreibt, wo er übrigens hinzufügt, er habe noch nicht bei sich ausgemacht, ob sie eigentlich Nonne werden solle (p. 122). In einer persönlichen Zusammenkunft nahm er ihr das Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams gegen ihn ab und billigte es, daß sie daran dachte, ihre Töchter in Klöstern zu versorgen. Zu welcher Zeit er den Gedanken faßte, einen Verein frommer Frauen unter seiner und der Frau v. Chantal Leitung zu stiften, läßt sich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich viel früher, als er es ihr und anderen sagte. Er wollte sie nach Annecy, dem Sitze des Bischofs von Genf seit

der Reformation, ziehen und den Verein ſo frei geſtalten, daß ſeine Verbindung mit ſeiner Freundin keinen Abbruch erlitte, ja, durch die Unterordnung unter den Biſchof noch enger würde. Es ſcheint, daß er im Jahre 1607 ihr die erſten dahin bezüglichen poſitiven Eröffnungen machte; aber noch immer hielt er die Sache geheim. Einem Jeſuiten, der ihm ſpäter um Auskunft über ſein Vorhaben befragt hatte, ſchrieb er am 24. Mai 1610, daß andere ihm den Gedanken eingegeben hätten, und zwar erſt ſeit einem Jahre (alſo ſeit 1609), welches letztere nur in Betreff der eigentlichen Verwirklichung des Vorhabens wahr iſt; denn um dieſe Zeit, da alles ſchon zwiſchen ihm und Frau v. Chantal verabredet war, da ſchon einige Fräuleins ſich gemeldet hatten, um in den Verein aufgenommen zu werden, handelte es ſich nur noch darum, das Ökonomiſche in Ordnung zu bringen, für ein Haus u. dgl. zu ſorgen. Frau v. Chantal that auch das ihrige, verließ den alten Vater, der aus Gram darüber bald ſtarb, riß ſich von ihren Kindern los, verzichtete auf den größten Teil ihres Vermögens und begab ſich im Frühjahre des Jahres 1610 nach Annecy, wo gegen den Willen des Vaters, der Dijon vorgeſchlagen, das erſte Haus der neuen Genoſſenſchaft eingerichtet werden ſollte. Als Vorwand dafür hatte Franz den Umſtand geltend gemacht, daß Frau v. Chantal in Annecy ihrer verheirateten Tochter, der Baronin v. Thorens, näher ſein würde. In der Nacht vor der Einweihung des neuen Hauſes hatte ſie noch eine große Anfechtung zu beſtehen. Sie glaubte, Vater und Kinder zu ſehen, die Gott um Rache gegen ſie anflehten. Es kam ihr vor, daß ſie den Geiſt des Franz irre geführt habe, — mithin war ſie ſich ihres Einfluſſes auf ihn bewußt, und daß ſie eigentlich die Urſache ſei, warum er den Gedanken der Stiftung des neuen Vereines gefaßt habe. Dieſe Anfechtung, die drei Stunden lang währte, ſuchte ſie durch Gebet zu überwinden: „Es mögen meine Verwandten, meine Kinder und ich ſelbſt zu Grunde gehen, wenn du, o Gott, es befohlen haſt; das kümmert mich nicht (cela ne m'importe). Mein einziges Intereſſe in dieſer Zeit und in der Ewigkeit iſt, dir zu gehorchen und zu dienen" (Maup. p. 211. 212).

Von nun an wurde die Verbindung noch weit inniger, und neue Anfechtungen, die Frau v. Chantal zu beſtehen hatte, riefen von Seite des Biſchofs nur noch ſtärkere Erklärungen ſeiner geiſtlichen Liebe hervor. Das bezeugen die Briefe, die beide ſich ſchreiben, ſei es, daß beide in Annecy ſind, ſei es, daß er in ſeinen Angelegenheiten oder ſie in Angelegenheiten des Ordens von Annecy abweſend ſind. Schon längſt redet er ſie auf ihren Wunſch nicht mehr „Madame" an, er nennt ſie Tochter, Schweſter, Mutter; alle dieſe Namen giebt er ihr zuweilen in demſelben Briefe und ſchmückt ſie mit den zärtlichſten Beiwörtern: „einzig liebe, unvergleichlich liebe" u. dgl. Es beſteht eine myſtiſche Vereinigung zwiſchen beiden Seelen. Darum ſagt er ihr geradezu: „Meine geliebte Tochter, Sie ſind wahrhaftig ich ſelbſt (vous êtes vraiment tout uniquement et véritablement moi-même, 19. Mai 1612)." — „Gott hat mich mir ſelbſt genommen, nicht um mich Ihnen zu geben, ſondern um mich in Sie zu verwandeln. (Dieu m'a ôté à moi-même, non pas pour me donner à vous, mais pour me rendre vous-même); ſo möge es denn geſchehen, daß wir uns ſelbſt entriſſen, in Ihn verwandelt werden durch die Vollkommenheit ſeiner einzigen Liebe" (8. Dezember 1612). — „Meine Seele ſtürzt ſich in Ihren Geiſt, wenn anders zwiſchen Ihnen und mir das Mein und Dein am Platze iſt, da wir nichts Getrenntes ſind, ſondern ein und dasſelbe Ding" (qui ne sommes rien du tout de séparé, mais une seule et même chose, 10. Mai 1615). Kurze Zeit vorher hat er ihr nach Lyon folgendes geſchrieben, woraus hervorgeht, wie ernſt und eigentlich er das myſtiſche Einsſein mit ihr verſtand: „Sehen Sie, meine ſehr liebe Mutter, wenn ich unſere Töchter (die Viſitantinnen von Annecy) beſuche, wandelt dieſelben die Luſt an, durch mich Nachrichten von Ihnen zu erhalten, und wenn ich den Nonnen Ihre Briefe zeigen könnte, ſo würde ihnen das große Freude bereiten. Nun weiß meine Nichte Brechard (welche in Abweſenheit der Frau v. Chantal dem Hauſe vorſtand) ſehr wohl, daß ich Sie ſelbſt bin (que je suis vous-même); denn ſie hat Billete geſehen, welche dieſe Wahrheit bezeugen, doch habe ich ihnen Ihre drei letzten Briefe nicht zeigen mögen" (4. März 1615). Verſteht ſich, daß ſeine Erklärungen, er ſei ſie ſelbſt, er ſein Ein Ding mit ihr, noch öfter wiederkehren (p. 273. 383. 419. 563), ſo an dieſer letzten Stelle: je suis, comme vous savez, vous-même, sans réserve ni différence quelconque.

So ſagt er ihr auch, daß ſeine Zuneigung zu ihr mit gar nichts verglichen werden könne, daß ſie weißer denn der Schnee, reiner denn die Sonne ſei (p. 116). Er freut ſich, zu denken, daß ſie beide im zukünftigen Leben vollkommen Eins ſein werden (p. 89. 101. 238. 504 u. a.). Wie oft denkt er täglich an ſie! Niemals lieſt er die Meſſe, ohne

ihrer zu gedenken, ja, er lieſt ſie hauptſächlich für ſeine Freundin (p. 106). An ſie denkt er, wenn er das hl. Sakrament in der Prozeſſion herumträgt (p. 112), wenn er das Abendmahl genießt (p. 88), wenn er auf dem Altar das geweihte Tüchlein, das corporale, ausbreitet, auf welches er die geweihte Hoſtie niederlegt, — mit dem Wunſche, daß der Herr ſich auch ſo auf ihr Herz niederſetzen und in dasſelbe ſeine heiligen Einflüſſe eindringen laſſe. Der Gedanke an ſie durchkreuzt ſeine Gedanken bei allen ſeinen religiöſen Uebungen. Wenn er in ihrer Gegenwart die Meſſe lieſt, ſo erſcheint er ihr als wie ein Engel wegen ſeines glänzenden Angeſichtes (I, 246). Nirgends predigt er mit ſo vieler Wärme, wie in der Kloſterkirche, wo ſie unter ſeinen Zuhörern iſt (p. 418). Nur für ſie ſchreibt er ſeinen Traktat: „Von der Liebe Gottes“. Er nennt dies Buch ebenſowohl das ihrige, als das ſeine; daher nennt er es ohne weiteres unſer Buch (p. 412), um anzudeuten, daß der Verkehr mit ihr ihm die Gedanken dazu eingegeben. So nennt er auch von Anfang an die Kinder der Frau v. Chantal die ſeinen, die unſerigen; er ſpricht von unſerer jüngſten Tochter, von unſeren Kleinen, von unſerem Celſus-Benignus. Schon im Jahre 1608 hat er ſich ein Pettſchaft nach dem Muſter desjenigen ſeiner Freundin machen laſſen (p. 148). Lange bevor ſie als Nonne ſeine Untergebene geworden iſt, regelt er alle ihre Andachten, ihre Arbeiten, ihre Mußezeit; er giebt ihr Verordnungen, betreffend ihre Geſundheit, wann ſie aufſtehen, wann ſie ſich niederlegen ſoll (p. 111). Iſt ſie krank, ſo beneidet er die Schweſter, die ihrer pflegt (p. 193). Anderwärts macht er ihr Mitteilungen über ſeinen phyſiſchen Zuſtand mit einer Vertraulichkeit, wie ſie kaum unter Ehegatten größer ſein könnte (p. 311).

Wie hätte Frau v. Chantal ſolchen Liebesergießungen widerſtehen können? Sie überhäuft den Biſchof mit Beweiſen der zärtlichſten Sorgfalt für Leib und Seele. Sie giebt ihm Verordnungen für ſeine Geſundheit, die er ſich befleißigt, getreu zu befolgen; ſie verfertigt für ihn ſchöne Kirchengewänder; er fühlt ſich glücklich, zu predigen, angethan mit Kleidern, die ſämtlich von ſeiner ſo liebenswürdigen Mutter verfertigt ſind (p. 498). So hat ſie für ihn auch eine köſtliche biſchöfliche Cappa gemacht und darein viele Male die Buchſtaben Phi hineingeſtickt (p. 502). — Sie wünſcht, daß der Biſchof zur Ehre Gottes ſie überlebe (p. 110). Sie wünſcht ſeiner Seele größere Vollkommenheit als der ihrigen (p. 126); ſie bittet Gott, daß er aus Franz einen großen Heiligen mache (p. 312). Hingegen iſt die Liebe zu ihren Kindern in ihrem Herzen dermaßen abgeſchwächt, daß Franz ihr zuſpricht, ſie ſolle ihren Sohn, der ſie einſt in Annecy beſuchen wollte, herzlich empfangen (p. 413). Daher ſie auch in ihren fortwährenden Anfechtungen, die noch öfter einen fürchterlichen Grad der Heftigkeit erreichten und worin ſie auf ihre Seligkeit völlig Verzicht leiſtete, doch den Gedanken an den Biſchof nicht aufgab; gänzlich abgeſtorben für alles, ſelbſt für das Verlangen nach der ewigen Seligkeit, behielt ſie eine Neigung der Rückkehr zum Biſchof im Herzen, ſie fühlte ſich einzig und allein dazu geneigt, ihn wieder zu ſehen, ſo daß, wenn ſie ſich vorſtellte, wie ſie wieder zu ſeinen Füßen hingeworfen ſein und ſeinen Segen empfangen werde, ſie bis zu Thränen gerührt wurde (29. Juni 1622). Denn auch ſie hat den Gedanken der myſtiſchen Einigung und Verſchmelzung mit der Perſon des Biſchofs lebhaft ergriffen: „Es kommt mir vor, ich ſehe die zwei Teile unſerer Seele nur noch eine bilden“ (p. 315). Auch ſie ſchreibt ihm: „Sie wiſſen, daß ich Sie ſelbſt bin“ (vous savez que je suis vous-même, p. 378). Dieſe Verbindung bewährte ſich im Tode und nach dem Tode. Franz hatte ihr verſprochen, im Tode bei ihr zu ſein. Als er in Lyon ſtarb, am 28. Dezember 1622, befand ſie ſich gerade in Grenoble und hörte, als er den Geiſt aufgab, eine Stimme, die zu ihr ſagte: „er iſt nicht mehr“. Sie wußte damals noch nicht, daß er geſtorben war und legte ſich jene Stimme ſo aus: „er lebt nur noch für Gott und um mich zum Leben in Gott anzuleiten“. — Mehrere Jahre hindurch hatte ſie eine geiſtige Erſcheinung (vision intellectuelle) vom Biſchof auf ihrer rechten Seite, ihr ſüßen Duft und außerordentliche Gunſtbezeugungen zuwehend. Als im Jahre 1631 ſein Grab geöffnet wurde, erhielt ſie, wie Maupas berichtet, die Erlaubnis, die Hand des Toten zu ergreifen. Sie bückte ſich, um dieſelbe auf ihren Kopf zu legen, und der Biſchof, als ob er noch am Leben geweſen wäre, ſtreckte die Hand aus und drückte ſie in zärtlicher und väterlicher Liebe auf ihren Kopf; deutlich wollte Frau v. Chantal den Druck gefühlt haben. — Frau v. Chantal ſtarb, — nachdem ſie während ihrer letzten Jahre hauptſächlich zu Annecy gewohnt, von da aus aber öftere Reiſen zur Gründung oder Leitung von Häuſern ihres Ordens unternommen hatte — zu Moulin am 13. Dezember 1641. Sie wurde im Jahre 1751 von Benedikt XIV. ſelig geſprochen, und Clemens XIII. kanoniſierte ſie 1767.

Was die Gründung des Ordens von der Heimſuchung betrifft, ſo erfolgte dieſelbe,

wie oben bemerkt, nach längerer Überlegung wegen des Namens und Charakters der zu stiftenden Genossenschaft im Sommer des Jahres 1610. Am Trinitätssonntage empfing Frau v. Chantal neben zweien Gefährtinnen von gleicher Gesinnung aus Franzs Händen ihr Ordenshabit; zehn weitere Frauen schlossen im Laufe der nächsten Monate sich ihr an. Über Tracht und Lebensſitte schrieb Franz zunächst einfache Verordnungen vor. Der Verein sollte so wenig wie möglich ein klösterliches Gepräge haben, daher keine feierlichen Gelübde, keine Klausur, keine besondere Tracht; die Kleidung hatte den gewöhnlichen Schnitt, war aber von schwarzer Farbe, den Kopf bedeckte ein schwarzer Schleier. Frau v. Chantal hatte sich zwar schon längst harte Kasteiungen auferlegt, aber der Bischof schrieb sie dem Vereine nicht vor. Alles sollte auf innere Abtötung hinzielen. Nur das kleine officium Mariae sollten die Schwestern herzusagen verbunden sein (p. 295); denn Franz hatte sich (wie seine Briefe zeigen) überzeugt, wie mißlich es sei, wenn weibliche Personen unverstandene lateinische Gebete hersagen; daher wollte er ihnen wenigstens das große officium Mariae nicht auferlegen. Frommen weiblichen Personen sollte behufs ihrer geistlichen Stärkung der zeitweilige Aufenthalt in den Häusern des Vereins gestattet sein. Hingegen lag den Schwestern ob, nach dem Vorbilde der Mutter des Herrn, welche Elisabeth, die Mutter des Täufers heimsuchte, Kranke und Arme zu besuchen. Nach der Sitte der älteren Kirche sollten alle Häuser der Genossenschaft dem Diöcesanbischof unterworfen sein. Eine von Anfang an eingeführte Besonderheit bestand darin, daß alle Jahre die Schwestern ihre Rosenkränze, Breviere, Kruzifixe u. a. wechselten. Die milde Lebensweise und das Ansehen, worin Franz stand, führte dem Vereine bald eine ziemliche Zahl von Mitgliedern zu. Um aber Unordnungen und übelwollendem Verdachte vorzubeugen, mußte Franz auf das Dringen des Kardinal-Erzbischofs Marquemont von Lyon, bald die ursprüngliche Form des Vereines, bis dahin bloß congrégation genannt, ändern. So wurde er denn unter Paul V. im Jahre 1618 als religion, d. h. als Orden de visitatione B. V. M. anerkannt und erhielt eine eigene Regel, welche den Namen Augustins trug. Die von Franz aufgesetzten Konstitutionen wurden nach seinem Tode im Jahre 1626 von Urban VIII. bestätigt. Es verblieb dabei, daß der Orden kein besonderes Oberhaupt erhielt, sondern den Diöcesanbischöfen unterstellt wurde. Eine besondere, vergleichsweise einfache, schwarze Tracht mit langem, schwarzem Schleier und schwarzem Stirnbande wurde vorgeschrieben, die Klausur eingeführt, damit der Besuch der Kranken und Armen ausgeschlossen. Die asketischen Übungen wurden nicht verschärft, das kleine officium Mariae beibehalten. Bis zum Tode des Bischofs waren bereits 13 Häuser des Ordens entstanden; unter der Oberleitung der Frau v. Chantal, die zu diesem Zwecke in verschiedenen Städten Frankreichs verweilte (namentlich 1619—22 in Paris), kamen 87 neue Häuser dazu. Der höchste Stand des Ordens war etwa 200 Häuser im 18. Jahrhundert. Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts besaß der Orden etwa 100 Niederlassungen mit ungefähr 3000 Mitgliedern in Frankreich, Italien, Schweiz, Österreich, Polen, Syrien, Nordamerika. Heute zählt der Orden wieder 164 Klöster mit etwa 7000 Mitglieder. In Deutschland bestehen folgende Niederlassungen: Dietramszell, Beuerberg, Zangberg, Pielenhofen, Oberrohning (Bayern), Moselweiß (Rheinprovinz), Uedem (Westfalen) und Metz; in Österreich: Wien, Gleink, Thurnfeld, Choteschau; in der Schweiz: Freiburg und Solothurn; in Spanien: Barcelona. Andere Klöster befinden sich in Italien, Portugal, England, Syrien, Nordamerika, weitaus die meisten aber in Frankreich. Die Hauptverdienste des Ordens liegen auf dem Gebiet der Erziehung der weiblichen Jugend, namentlich der gebildeten katholischen Kreise. Mit mehreren Pensionaten sind Lehrerinnenbildungsanstalten verbunden. — Während der jansenistischen Streitigkeiten wurden die Visitantinnen in das verlassene Kloster Port-Royal des champs anstatt der daraus vertriebenen Cistercienserinnen eingeführt, wobei sie sich gegen diese ihre Vorgängerinnen nicht sehr human benahmen (s. Reuchlin, Gesch. von Port-Royal, II. Bd, S. 203). Wohlthuend dagegen berührt die liebevolle Art, wie die Visitantinnen von Toulouse der jüngeren Tochter des unglücklichen Calas entgegen kamen, welche durch lettre de cachet bei ihnen untergebracht worden war, um katholisch dressiert zu werden. Auf der Schwelle dieses Nonnenklosters, kann man sagen, erlosch jener blutdürstige Fanatismus, der dem Vater des Mädchens den Tod auf dem Rade bereitet hatte. Diejenige Nonne, welche besonders mit dem Unterrichte der jungen Calas beauftragt war, Anne Julie Fraisse, blieb auch, nachdem die junge Calas das Kloster verlassen, und obwohl diese niemals Neigung zur Annahme der katholischen Religion gezeigt hatte, mit ihr bis zu ihrem Tode in eifrigem Briefwechsel. Die gute Nonne deutet in vielen Briefen an, wie sehr sie wünsche und bete, daß die junge Calas katholisch und gar Nonne werde, aber sie kann nicht umhin,

dem vortrefflichen frommen Mädchen die zärtlichſte Freundſchaft zu beweiſen. Sie bewahrte ihr dieſelbe auch, nachdem ſie den Prediger der holländiſchen Geſandtſchaft in Paris geheiratet hatte. S. ihre Briefe bei Athanaſe Coquerel: „Jean Calas et sa famille“ Paris 1858, im Anhang. **Herzog †** (E. **Lachenmann**).

**Visitatio liminum SS. Apostolorum.** — Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. XIII, cap. 6 sq.; Bangen, Die römiſche Kurie S. 177 ff.; Mejer, Die römiſche Kurie in der Zeitſchrift für Recht und Politik der Kirche von Jacobſon und Richter, Heft 2; Angelus Lucidi, De visitatione liminum 1—3, Romae 1878²; Meltzers De canonica dioecesi visitat. c. appdice de visitatione sacror. liminum, Coloniae 1893; Sägmüller, Ueber die visitatio liminum bis Bonifaz XIII. in Tübinger ThQS 88, 69. 91.

Der Beſuch der Kirche der heiligen Apoſtel, nämlich des Petrus und Paulus zu Rom und damit zugleich der römiſchen Kurie, kann auf Grund eines Gelübdes oder vermöge geſetzlicher Vorſchrift erforderlich ſein. Das erſtere geſchah im Mittelalter ſehr häufig, und es iſt vielfach die Rede von peregrini qui propter Deum Romam vadunt, Romipetae Apostolorum limina visitantes und andere, denen beſonderer Schutz gewährt wird (Zeugniſſe bei Du Cange in Gloſſar. s. v. Romipeta u. a.), indem insbeſondere in der Bulla In coena domini über diejenigen der Bann ausgeſprochen wurde, qui ad sedem Apostolicam venientes vel recedentes ab ea . . . capiunt etc. (Gregor. XII. a. 1411 bei Raynald, Annal. ad h. a. nr. 1). Von ſolchen Gelübden zu dispenſieren, ſtand eigentlich den Biſchöfen zu. Mißbräuche gaben aber den Päpſten Anlaß, eine Beſchränkung eintreten zu laſſen (vgl. J. H. Böhmer, Jus eccl. Protestantium lib. III, tit. XXXIV, § XXVII), und ſo kam es zur Einführung einer päpſtlichen Reſervation für das votum peregrinationis ultramarinae (c. 9 X. de voto et voti redemtione. III, 34. Innocent. III.) und demnächſt der visitatio liminum SS. Apostolorum (vgl. c. 5 Extrav. comm. de poenitentiis et remissionibus. V, 9. Sixtus IV. a. 1478). Die Anwendbarkeit des päpſtlichen Reſervats wurde aber durch Doktrin und Praxis an beſondere Bedingungen geknüpft (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. votum Art. III, nr. 78 ff., nr. 112), welche dahin geführt zu haben ſcheinen, daß den Biſchöfen dieſe Dispens ganz überlaſſen wurde. In den Quinquennalfakultäten iſt die päpſtliche Reſervation nicht mehr ausgeſprochen.

Wichtiger als die visitatio liminum ex voto iſt die ex lege, welche von der Kurie zum Zwecke der kirchlichen Verwaltung eingeführt iſt.

Der Papſt hat vermöge des Primats der Jurisdiktion auch das Recht und die Pflicht der höchſten kirchlichen Aufſicht. Um dieſe ordnungsmäßig zu üben, muß ihm jederzeit die genaueſte Bekanntſchaft mit den Verhältniſſen der geſamten Kirche zu Gebote ſtehen und die geiſtlichen Oberen müſſen deshalb bald in Perſon, bald durch ausführliche Relationen dem Papſte die ihm unentbehrliche Auskunft über die Lage der Kirche erteilen. Die Grundſätze, nach welchen hierbei verfahren wird, haben ſich erſt allmählich ausgebildet.

Eine römiſche Synode vom Jahre 743 traf in Bezug auf die dem Biſchofe von Rom als Metropoliten untergebenen Biſchöfe folgende Beſtimmung: „Juxta sanctorum Patrum et canonum instituta omnes episcopi, qui hujus apostolicae sedis ordinationi subjacent, qui propinqui sunt, annue circa idus maji sanctorum principum Apostolorum Petri et Pauli liminibus praesententur, omni occasione reposita. Qui vero de longinquo, juxta chirographum suum impleant. Qui autem hujus constitutionibus contemptor extiterit, praeterquam si aegritudine fuerit detentus, sciat se canonicis subjacere sententiis“ (c. 4. dist. XCIII). Dieſe Feſtſetzung geht zwar zunächſt auf die Pflicht der Biſchöfe, der jährlichen Synode beizuwohnen, enthält aber doch zugleich einen herkömmlichen Akt der Obedienz gegen den römiſchen Stuhl, indem die demſelben ſubjizierten Biſchöfe ſich zu einem öfteren Beſuche verpflichteten. Darauf weiſt der liber diurnus cap. III, tit. VII hin, indem es in der Cautio episcopi heißt: Promitto, me etiam ad natalem Apostolorum, si nulla necessitas impedierit, annis singulis occursurum. (Man ſehe dieſe Stelle mit älteren Zeugniſſen im liber diurnus opera et studio Garnerii, Paris 1680, 4°, p. 66, ed. Rozière S. 151 nr. 74, ed. Sickel S. 76 nr. 74).

Dieſe Verpflichtung wurde ſeit Gregor VII. allen Metropoliten auferlegt und von ihnen eidlich übernommen: „Apostolorum limina singulis annis aut per me aut per certum nuntium meum visitabo, nisi eorum absolvar licentia (c. 4 X. de jurejurando II, 24. Gregorius VII. a. 1079). Sie ging dann bald auf andere

Prälaten, insbesondere alle Bischöfe über, wobei zugleich mit Rücksicht auf die Entfernung derselben von Rom verschiedene Fristen bestimmt wurden (vgl. Gieseler, Kirchengeschichte, Bd II, Abt. 2 (4. Auflage), S. 234). Die völlige Befreiung von der Pflicht, welche einzelne Bischöfe durch besondere Privilegien erlangt hatten, revozierte aber schon Alexander IV. im Jahre 1257. Genauere Bestimmungen traf Sixtus V. am 20. Dezember 1584 in der Bulle: Romanus Pontifex (Bullarium Magn. ed. Luxemburg. Tom. II, fol. 551), wonach die Bischöfe Italiens, der benachbarten Inseln, Dalmatiens und Griechenlands alle drei Jahre, Deutschlands, Frankreichs, Spaniens, Portugals, Belgiens, Böhmens, Ungarns, Englands, Schottlands, Irlands alle vier Jahre, des übrigen Europa, Nordafrikas und der Inseln diesseits des amerikanischen Festlands alle fünf Jahre, aller übrigen Länder alle zehn Jahre nach Rom kommen sollten, um über den Zustand ihrer Kirchen zu berichten. Benedikt XIV. bestätigte diese Anordnung in der Konstitution: Quod sancta vom 23. November 1740 (Bullarium cit. Tom. XVI, fol. 11) mit dem Zusatze, daß nicht nur die Patriarchen, Primaten und Erzbischöfe, wie die übrigen Bischöfe, selbst wenn sie Kardinäle seien, sondern auch Äbte, Prioren, Pröpste und alle anderen, welche sich im Besitze eines Territoriums befinden und eine jurisdictio quasi episcopalis besitzen, als Praelati nullius dioecesis (vgl. den Art. Exemtion Bd V, S. 688) zur Obedienz, Berichterstattung, und daher auch visitatio liminum verpflichtet seien. Daß auch bloße Titularbischöfe dazu gehalten seien, wird fast allgemein angenommen (s. Ferraris a. a. O. s. v. limina Apostolorum nr. 7, 41—43), desgleichen der Koadjutor, falls nicht der Koadjutus der Pflicht nachkommt (Ferraris a. a. O. Nr. 8, 44—45). Die allgemeine Verpflichtung wird bei der Eidesleistung jetzt in der Form übernommen, welche das Pontificale Romanum enthält und so lautet: „Apostolorum limina singulis trienniis personaliter per me ipsum visitabo, ut Domino nostro ac successoribus rationem reddam de toto meo pastorali officio, ac de rebus omnibus ad meae ecclesiae statum, ad cleri et populi disciplinam, animarum denique, quae meae fidei traditae sunt, salutem quovis modo pertinentibus, et vicissim mandata apostolica humiliter recipiam et quam diligentissime exsequar. et rel."

Die visitatio liminum soll zu der bestimmten Zeit eigentlich in Person erfolgen; im Falle der Behinderung darf indessen ein Stellvertreter mit Spezialvollmacht gesendet werden, ein Mitglied des Kapitels oder ein auch nicht zum Kapitel gehöriger Prälat, oder ein sonst geeigneter Priester des Sprengels.

Die visitatio selbst enthält drei Momente, welche das Zeugnis über deren Erfüllung ausspricht, welches von der Congregatio super statu ecclesiarum ausgestellt wird: „Nos — S. R. E. Presbyter Cardinalis . . . attestamur Rev. . . . Episcopum . . . Constitutioni fel. Sixt. V. — cumulate satisfecisse: nam et sacras beatorum Petri et Pauli basilicas humiliter et devote praesens veneratus est, et Sanctissimi Dom. N. pedibus provolutus Sanctitati Suae et Sacrae Congregationi ore scriptoque retulit de statu ecclesiae suae". Unter Umständen muß sich dies aber faktisch ändern, denn unter limina Apostolorum wird die Kirche verstanden, in welcher sich der Papst mit der Kurie aufhält, so daß mit der Verlegung der Residenz auch die limina Apostolorum wechseln (Ferraris a. a. O. Nr. 29).

Über die relatio de statu ecclesiae, welche teils mündlich, teils schriftlich erfolgen soll, giebt es eine besondere Instruktion, welche Prosper Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV., ausgearbeitet hat, gedruckt hinter dem zweiten Bande seines Bullariums, sowie im Anhange zu seiner Schrift: de synodo dioecesana, auch wiederholt hinter der Ausgabe des Conc. Tridentin. von Richter und Schulte (Lipsiae 1853).

Früher mußten die Berichte häufig die visitatio liminum ersetzen. Die Erleichterung der Verkehrswege und der Fortfall der Hindernisse, welche von seiten des Staats den Verkehr der Bischöfe und des Papstes erschwerten, hat eine Veränderung herbeigeführt, so daß der persönliche Besuch nunmehr ordentlicherweise stattfindet.

(H. F. Jacobson †) E. Friedberg.

**Vitalian**, Papst, 657—672. — Jaffé I S. 235—237; Lib. pontif. Ausgabe von Mommsen I S. 186; Beda, Hist. eccl. gent. Anglor. IV 1, S. 163. Ausgabe von Holder; Agnellus, Lib. pontif. eccl. Ravenn. c. 110 ff., MG SS RL S. 349 ff.; Langen, Gesch. des röm. K. von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, S. 539.

Vitalian, Papst, wurde nach einer Sedisvakanz von beinahe zwei Monaten im Juli 657 der Nachfolger des Papstes Eugenius I. Er stammte aus Segni und wurde 30. Juli 657

konsekriert. „Dem Herkommen gemäß" zeigte er seine Stuhlbesteigung dem Kaiser Konstans II. an. Diese Anzeige bedeutete indes mehr als die Beobachtung einer herkömmlichen Form. Denn unter Eugen I. war infolge der Zurückweisung der Synodica des Patriarchen Petrus von Konstantinopel (Vit. Eug. S. 185) die Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel thatsächlich abgebrochen worden. In der Anzeige lag die Wiederanknüpfung trotz des Gegensatzes in der monotheletischen Frage (s. den Art. Monotheleten Bd XIII S. 408, 20—26). Konstans nahm sie deshalb sehr wohlwollend auf; er bestätigte die Privilegien der römischen Kirche und sandte dem Papste einen kostbaren Evangelienkodex zum Geschenk. Weniger freundlich zeigte er sich bei seinem Aufenthalte in Rom i. J. 663; man warf ihm vor, daß er nicht weniges von den Resten der römischen Kunstschätze geraubt habe, auch die Kirchen, die er andächtig besuchte, seien von seiner plündernden Hand nicht verschont geblieben. Die Oberhoheit, die der Papst über den Bischof Maurus von Ravenna in Anspruch nahm, vermochte V. nicht zur Geltung zu bringen. Wohl berief er den Bischof nach Rom, doch Maurus folgte der Ladung nicht. Als er ihn darauf für abgesetzt erklärte und mit dem Banne belegte, sprach auch Maurus den Bann über Vitalian aus. Maurus starb bald danach. Seine Grabschrift rühmt von ihm: qui liberavit ecclesiam suam de iugo Romanorum servitutis. Am meisten scheint Vitalian auf England Einfluß gehabt zu haben, wo der von ihm am 26. März 668 geweihte Erzbischof Theodorus von Canterbury für das Interesse des päpstlichen Stuhles thätig war und es sich angelegen sein ließ, Gleichförmigkeit mit der römischen Kirche herzustellen. Vitalian starb am 27. Januar 672.

**Neudecker †** (**Hauck**).

**Vitringa,** Campegius, gest. 1722. — Quellen: A. Schultens, Laudatio funebris vom 13. April 1722, abgedruckt vor der Basler Ausgabe des Jesajakommentars; die vita succincte delineata a Theod. de Hase, abgedruckt vor der Jenaer Ausgabe der Observatt. sacrae (1723) und in der Biblioth. Bremensis t. VI, fasc. 4. Einen Auszug aus Schultens und Hase giebt Nicéron in seinen Mémoires t. XXXV, p. 30 ff. Verschiedene Berichtigungen und Nachträge liefert Büsching in seinem „Lebenslauf" V.s in der deutschen Bearbeitung von dessen Jesajakommentar, Bd I, 25 ff., und Bd II, 7 ff. J. Kok, Art. „V." in vaterl. Woordenboek t. XXIX; Diestel, Das AT in der christl. Kirche (Jena 1869), S. 436 ff.

Der gefeierte Ausleger des Jesaja wurde am 16. Mai 1659 zu Leeuwarden in Friesland geboren. Sein Vater Horatius V., damals Sekretär bei dem obersten Gerichtshof Frieslands, wird als ein hochgebildeter, in der Erziehung seiner Kinder äußerst sorgfältiger Mann, seine Mutter, Albertine van Haen aus Ostfriesland, als eine durch Geist und Gemüt ausgezeichnete Frau gerühmt. Unter dem Rektorat Rombergs, der ihn einst als scholae pars optima nostrae bezeichnete, machte sich Vitringa zu Leeuwarden so eifrig mit den Klassikern, wie mit dem Grundtext des A und NTs vertraut, daß er bereits 1675 die Universität Franeker beziehen konnte, um daselbst unter Arnoldi, Witsius und Marck Theologie, sowie unter Anleitung eines Juden die Rabbinen zu studieren; mit welchem Erfolg, bezeugt der Ausspruch von Witsius: eum sibi visum, cui fessus olim lampada tradere posset. Nachdem er zu Franeker drei Dissertationen de origine monachatus mit großem Beifall verteidigt hatte, siedelte er 1678 nach Leiden über, um Friedrich Spanheim, Wittich, le Moyne und Hulsius zu hören, promovierte 1679 mit drei Disputationen de argumento psalmi II als Doktor der Theologie und erwarb 1680 die Würde eines Candidatus s. ministerii. Noch in demselben Jahre wurde ihm der Lehrstuhl für orientalische Sprachen zu Franeker übertragen; der feierliche Antritt erfolgte am 11. Januar 1681 mit einer Rede de officio probi sacrarum literarum interpretis. Bereits am 10. Mai 1683 trat er sodann mit einer Rede de amore veritatis als Nachfolger Marcks in die theologische Fakultät ein (die Berufung dazu datierte schon vom 18. Juli 1682); 1693 übernahm er als Nachfolger von Perizonius zugleich den Lehrstuhl für Kirchengeschichte. Nachdem 1698 ein äußerst vorteilhafter Ruf nach Utrecht, den V. bereits angenommen hatte, wieder rückgängig geworden und infolge dessen sein Gehalt zu Franeker auf 2000 holl. Gulden erhöht worden war, widerstand er fortan aus Dankbarkeit allen weiteren Verlockungen — selbst dann, als ihm Utrecht bei einer dringenden Wiederholung des Rufs 1702 den 1698 angebotenen Gehalt im Betrag von 8000 Gulden nachzuzahlen versprach. Seine Erfolge als Lehrer lassen ein so auffälliges Anerbieten wohl begreiflich erscheinen. Denn nicht selten wollte es V. an Raum für die große Zahl seiner Hörer aus Holland, Frankreich, Schottland, Deutschland, Ungarn und Polen gebrechen. Auch als er mehr und mehr von Schwerhörigkeit geplagt wurde,

pflegte er doch den persönlichen Verkehr mit seinen Zuhörern noch durch die Besprechung schriftlich eingereichter Anfragen und Aufsätze. Nach längerem Siechtum erlag sein von Natur zarter und durch rastloses Studieren frühzeitig geschwächter Körper (das Bildnis vor Büschings Ausgabe des Jesajakommentars zeigt ein feines, blasses Antlitz mit ernstem sinnendem Auge; man sieht ihm an, daß hier ein hoher Geist mächtig über ein gebrechliches irdisches Gefäß gebot) am 31. März 1722 einem Schlagfluß. Seinem persönlichen Charakter, seiner Demut und aufrichtigen Frömmigkeit wird von den Zeitgenossen das höchste Lob gespendet; denselben Eindruck gewinnt man aus den zahlreichen, ausführlichen Vorreden seiner Bücher. Von dem regelmäßigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes ließ er sich auch durch seine schließliche Taubheit nicht abhalten. Vermählt war V. seit 1681 mit Wilhelmine van Hell, einer Tochter des Harlemer Predigers Simon van Hell, aus welcher Ehe vier Söhne (s. unten am Schluß) und eine Tochter hervorgingen.

Eine gerechte Würdigung seiner wissenschaftlichen Verdienste hat vor allem zu bedenken, daß V. ein niederländischer Theologe am Ausgange des 17. Jahrhunderts gewesen ist. Als solcher war er ein treuer Sohn seiner Kirche, dem reformierten Lehrbegriff (insbesondere auch der Lehre von der unbedingten Prädestination) aufrichtig ergeben und, wo es sein mußte, auch zu scharfer Verteidigung desselben bereit. Daher steht auch seine Gesamtanschauung von der hl. Schrift und der Inspiration derselben auf dem Boden der nachreformatorischen Orthodoxie. Doch nimmt er gegenüber der textkritischen Überlieferung eine etwas freiere Stellung ein und will nur denen eine Einmischung in den theologischen Streit gestatten, die sich durch gründliches Studium dazu befähigt haben (vgl. die schöne Ausführung des Satzes, daß Glaubensstreitigkeiten vielfach auf Unwissenheit zurückgehen, in der Praefatio zu den Observv. sacrae p. 4. Dabei will aber V. nur die Gelehrsamkeit gelten lassen, die mit Weisheit, Gottseligkeit und Bescheidenheit verbunden sei). Die Bedeutung seiner Exegese liegt vor allem in der Sorgfalt und Gründlichkeit, mit welcher er Textkritik, Grammatik, Lexikon, exegetische Überlieferung, überhaupt den gesamten exegetischen Apparat in staunenswertem Umfang auf die Ermittelung des sensus genuinus, des zeitgeschichtlichen Anlasses und Hintergrundes verwendet. In dieser Hinsicht zählt V. bereits zu den modernen Exegeten, und dieses Urteil wird auch durch die bekannten Zutaten zu seiner Auslegung, in denen er die Erfüllung der Prophetensprüche gelegentlich bis ins 17. Jahrhundert verfolgt, nicht aufgehoben. Übrigens ist schon von Dieſtel (Geschichte des ATs in der christl. Kirche S. 437) mit Recht bemerkt worden, daß das oft nachgesprochene Urteil von Gesenius (Jes. I, 133), V. sei der Coccejanischen Interpretationsmethode zugethan, einer wesentlichen Modifizierung bedarf. Daß V. nicht unmittelbarer Schüler des Coccejus war, ergiebt sich schon daraus, daß er bei Coccejus' Tode erst zehn Jahre alt war. Aber auch als mittelbarer Schüler und Verehrer des Meisters war er doch keineswegs ein blinder Nachbeter desselben, vielmehr läßt er auch Grotius sein Recht widerfahren. Er verwirft es, daß Coccejus manche Weissagungen ganz von dem zeitgeschichtlichen Zusammenhang loslöst und ohne weitere Vermittelung auf Christus und auf noch spätere Zeiten bezieht. Die späteren Erfüllungen der Weissagung, die der ersten vorläufigen folgen (in dieser Annahme ist V. ganz Coccejaner), sind besser in den nächsten Jahrhunderten, als im Mittelalter und der Neuzeit zu suchen. So räumt er zwar Coccejus ein, daß manche Züge in Jes 33, 1ff. auf Ferdinand II. (oder noch besser Philipp II.), sowie auf Gustav Adolph passen, bleibt aber doch schließlich bei der Beziehung des „Verwüsters" auf Antiochus Epiphanes stehen. — Alle weiteren Bemerkungen knüpfen wir an an eine Übersicht über

Die Schriften V.s 1. Exegetische Werke. a) Zum AT. Das gefeiertste Hauptwerk V.s, der Commentarius in librum prophetiarum Jesajae, erschien zuerst in zwei Folianten Leovardiae 1714. 1720; nachgedruckt zu Herborn 1715—1722, und zu Basel 1732. — Eine von Pfaff um 1732 in Tübingen vorbereitete Ausgabe kam nicht zur Ausführung, dagegen erschien „Compegii V. Auslegung der Weissagung Jesaia". Aus dem Lateinischen zusammengezogen, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von A. F. Büsching. Mit einer Vorrede von J. L. von Mosheim, Halle 1749. 1751 in zwei Bänden 4° (mit Weglassung des „gar zu weitläuftigen und wortreichen in den Abhandlungen der einzelnen Stücke; der häufigen Wiederholungen derselben Sache; der beiläufigen Erklärungen anderer Schriftstellen" u. s. w., und vor allem der mystischen Auslegungen der Weissagung). Auch J. G. Leighs „Commentarius über den Propheten Jesajam" (Braunschweig 1726 bis 1734, 6 Bände 4°) ist nach Büsching in der Hauptsache eine Übersetzung aus V., mit weitschweifigen, homiletisch-moralischen Zuthaten. Dagegen hat Joh. Jakob Rambach in seiner „Erklärung des Propheten Esajä" (herausgeg. von E. F. Neubauer, Züllichau

1741) nur „den Kern aus dem ... Werke des Camp. V. ... ganz kurz herausgezogen". In ziemlichem Umfang ist V. auch in den Scholien Rosenmüllers zum Jesaja verwertet. Vgl. über den Jesajakommentar das Urteil von Delitzsch [Comm. zu Jesaja⁴, p. 31]: „Die Schattenseiten des Kommentars pflegen für den Leser in den Vordergrund zu treten, aber je länger man ihn benutzt, desto höher lernt man ihn schätzen. Ueberall tiefe Forschung, nirgends der Luxus einer toten Gelehrsamkeit. Des Verfassers Herz ist dabei. Zuweilen ruht er auf dem mühevollen Forschungswege aus und macht sich Luft in wonnigem Behagen". Nach der Vollendung des Jesajakommentars plante V. einen großen Kommentar zum Sacharja; der Anfang desselben liegt vor in C. Vitringae commentarii ad librum prophetiarum Zachariae quae supersunt ed. Herm. Venema, Leov. 1734 8° (enthält die Prolegomena und den Kommentar bis IV, 6). Gleichfalls aus dem Nachlaß V.s stammt Commentarius ad canticum Mosis Deut. XXXII ed. H. Venema (mit Anmerkungen desselben), Harl. 1734. — b) Zum NT: Ἀνάκρισις Apocalypsios Joannis apostoli, Franeq. 1705. 4°. Amstel. 1719. Leov. 1721; nachgedruckt Leucopetrae 1721. 4°. Für die Deutung der Weissagung auf die verschiedenen Phasen der Kirchengeschichte bot die Apokalypse natürlich noch mehr Stoff dar als Jesaja; insbesondere ist V. bemüht, die von Bossuet auf die protestantischen Kirchen bezogenen Stellen vielmehr auf die katholische anzuwenden. — Die „schriftmäßige Erklärung der Evangelischen Parabolen" beruht auf lateinischen Diktaten V.s für seine Zuhörer, wurde zuerst (unter teilweiser Mitwirkung V.s; in dem darauf bezüglichen Brief vom 13. Sept. 1712 an d'Outrein erklärt V.: „ich habe und behalte allezeit große Furcht, öffentlich an das Licht zu treten, und wenn ich Bücher ausgebe und etwas von dem meinen herauskommt, bin ich oftmals so verlegen, daß ich mit mir selbst zu thun habe") holländisch herausgegeben (verklaeringe van de evangelische parabolen etc., Amst. 1715, 4°) von Joh. d'Outrein; endlich auch hochdeutsch, Frankfurt und Leipzig 1717, 4°. Auch in diesen Auslegungen verleugnet sich der typologische Eifer nicht; die Hauptfiguren der Parabeln werden immer zugleich geschichtlich gedeutet, z. B. der ungerechte Haushalter von den Oberen der Juden, der Herr desselben gleichfalls von den Juden (und zwar auch von denen der nachchristlichen Zeit); nicht minder wird bei dem Pharisäer und Zöllner die fernere Wahrheit dieser Parabel an Personen der Kirchengeschichte erwiesen. Aus lateinischen Diktaten V.s stammen auch die holländisch edierten Erklärungen des Galater- und Titusbriefs (Fran. 1728, 4°), sowie zu Kap. 1—8 des Römerbriefs (Fran. 1729, 4°). — Meist exegetischen Inhalts sind endlich auch Observationum sacrarum libri VI, einzeln erschienen Fran. 1683—1708, 8° (L. I. auch 1689 und 1700), dann zusammen 1711, 12. 19; ed. novissima, Jenae 1723, 4°. Diese Observationes sind großenteils aus öffentlichen Disputationen erwachsen.

2. Zur biblischen Geschichte und Archäologie: Archisynagogus observationibus novis illustratus, Fran. 1685, 4°. V. versucht hier die Ämter in der ältesten christlichen Kirche samt ihren Namen auf synagogale Vorbilder und zwar auf die sog. decem viri otiosi zurückzuführen. Dem gegenüber zeigte Rhenferd (Fran. 1686 und 1687), daß die decem viri otiosi vielmehr solche seien, die sich zur Verfügung stellten, um die zu einem Gottesdienst erforderliche Zahl von Teilnehmern voll zu machen. V. antwortete mit der Schrift de decem viris otiosis (Fran. 1687), worauf Rhenferd nochmals (1688 und 1701) replizierte. Die Schwächen des Archisynagogus, an welchem auch Schultens in der Leichenrede eine gewisse Unreifheit anerkennt, hat V. nachmals durch das weit gediegenere Werk de synagoga vetere (s. u.) vergessen gemacht. — Einen anderweitigen Streit veranlaßte das Werk „Anleidinge tot het rechte Verstand van den Tempel, die de Prophet Ezechiel gezien en beschreeven heeft (Fran. 1687, 2 Bde 8°). V. behauptet in demselben, daß sich der Plan Ezechiels genau dem Salomonischen Vorbild angeschlossen und in dem Tempel des Serubabel und Herodes seine genaue Ausführung gefunden habe. Dagegen erhob sich (Amstel. 1692) Joh. Heinrich Coccejus (der Sohn), weil V. vielfach von den Ansichten seines Vaters abgewichen war. V. antwortete mit der Schrift: 't rechte Verstand van den Tempel Ezech. verdeedigt en bevestigt, Harl. 1693, 8°. — De synagoga vetere libri tres, quibus tum de nominibus structura origine praefectis ministris et sacris synagogarum agitur, tum praecipue formam regiminis et ministerii earum in ecclesiam christianam translatam esse demonstratur (Fran. 1694, 4°; ed. alt. emendatior, Leucopetrae 1726, 8°), nächst dem Jesajakommentar das gediegenste Werk V.s. — Hypotyposis historiae et chronologiae sacrae, Leovard. 1698, 8° (bis auf Christi Geburt), dann Fran. 1708 (a M. C. usque ad finem Saec. I. Ae. V.;

Leov. 1716, 1722, auch Jen. 1722 und Kopenh. 1774. — Geographia sacra, Jen. 1723, als Beigabe zur letzten Ausgabe der Observatt. sacrae, aber aus einer fehlerhaften Handschrift und von unberufener Hand (Dn. Gf. Werner) herausgegeben.

3. Zur biblischen Theologie, Dogmatik und Polemik: Doctrina christianae religionis per aphorismos summatim descripta, Fran. 1690, 1693, ed. quarta: 1702, 8°, 1714, ed. 6, Pars I. II, Arnh. 1761, P. III—VIII, Lugd. Bat. 1764 bis 1789; auch holländisch durch Joh. Coster, Delft 1696, 1708, 1717. Seit 1702 ist beigegeben: ὑποτύπωσις theologiae elencticae graviores exhibens controversias, quae super christianae relig. doctrina ecclesiae reformatae cum diversis ejusdem sectis intercedunt. — Geloove der Kercke angaande de geboorte des Sons ende de tydelicke Dood der Geloovige, Fran. 1695, Streitschrift gegen Roell, welcher 1689 in einer Disputation zu Franeker eine Art Tritheismus gelehrt hatte und dafür von V. angegriffen worden war. Als zweimal Angriff und Antwort gewechselt hatte, wurde Roell von der Akademie Stillschweigen auferlegt. Dennoch verfocht er seine Meinung 1691 nochmals gegen Hugvenius, worauf V. obige Schrift veröffentlichte. — Typus doctrinae propheticae, in quo de prophetis et prophetiis agitur hujusque scientiae praecepta traduntur (seit 1708 Beigabe der hypotyp. histor. et chron. sacrae). Wie Coccejus nimmt auch V. im Anschluß an die sieben apokalyptischen Sendschreiben sieben Perioden im N. Bunde an, bestimmt dieselben jedoch anders, als Coccejus. — Auf einem Kollegienheft beruht: Typus theologiae practicae sive de vita spirituali ejusque affectionibus (eine Anweisung zur rechten Nachfolge Christi), Fran. 1716, Bremae 1717, 8° (auch holländisch durch d'Outrein, Amsterdam 1717; deutsch „Fürbild der wahren Gottseligkeit" u. s. w., Bremen 1717; französisch durch M. de Limiers, Amsterdam 1721; ungarisch durch Vasarhelly, Frankfurt a. O.). — Aus dem Nachlaß V.s erschien: „Betrachtungen über die Wunderwerke Jesu Christi" (holländisch mit Vorrede von H. Venema, Fran. 1725, deutsch Frankfurt a. M. 1727). V. weist hier in der Kirchengeschichte die Erfüllung der in den Wundern Christi vorliegenden Typen und Weissagungen nach. Angeschlossen sind Erklärungen von 2 Sa 23, 1—7; Ps 8. 45. 68.

4. Zur prakt. Theologie: Oratio de synodis earumque utilitate necessitate et auctoritate, Fran. 1706 (bei Gelegenheit einer Synode in Franeker gehalten). — Animadversiones ad methodum homiliarum ecclesiasticarum rite instituendarum (urspr. Kollegienheft), Leov. 1721, 8°, 1750, Jenae 1722. — Oratio funebris recitata in exsequiis Ulrici Huber (Nov. 1694). Fran. 1700.

Von den vier Söhnen V.s starb der älteste, Simon, an den Folgen eines ausschweifenden Lebens, der zweite im zartesten Kindesalter; der dritte Sohn, Horatius, galt als ein Wunder frühreifer Gelehrsamkeit, starb aber zum größten Schmerze seines Vaters kaum 19jährig (8. Oktober 1704). Seine „animadversiones ad Joh. Vorstium de hebraismis N. Ti." edierte L. Bos in den observatt. miscellaneae, Fran. 1707, 1731 (auch Lips. 1778 durch J. F. Fischer). Der vierte Sohn, Campegius, geb. 23. März 1693 zu Franeker, wurde bereits 1708 Student daselbst, 1715 Dr. theol. und außerordentl. Professor, 1716, nachdem er einen Ruf nach Zerbst ausgeschlagen, ordentl. Professor der Theologie, erlag aber bereits am 11. Januar 1723 einer Lungenentzündung. Seine Epitome theologiae naturalis, sowie seine dissertationes sacrae wurden nachmals (Fran. 1731, 8°) von Herm. Venema herausgegeben.

**Kautzsch.**

**Völkertafel.** — Litteratur: Abgesehen von der ersten, etwas gekürzten Wiederholung der Völkertafel in 1 Chr 1, 4—23 finden sich die ältesten Deutungen im Buche der Jubiläen 8 f. und bei Josephus Antiq. I, 6. Außer den Kommentaren zur Genesis beziehen sich direkt auf die Völkertafel: Bochart, Phaleg et Chanaan, 1646; J. Dav. Michaelis, Spicilegium Geographiae Hebr. exterae 1769, 1780; J. Schultheß, Das Paradies 1816; E. F. K. Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde I, 1 u. 2, 1823 ff.; A. Knobel, Die Völkertafel der Genesis 1850; de Goeje in Theol. Tijdschr. IV, 1870, 233 ff.; H. Kiepert in Monatsberichte der BA. Febr. 1859; P. de Lagarde, Gesammelte Abhandl. 1866, 254 ff.; J. Halévy, Recherches Bibliques VIII in Rev. des Études Juives XIII, 1886, 147 ff.; E. Glaser, Skizze der Geschichte und Geogr. Arabiens II, 323 ff. 387 ff. — Außerdem vgl. Fr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881; Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums I, 1884; W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern 1893; Fr. Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung 1897; H. Winckler, Altorientalische Forschungen I ff., 1893 ff.; derſ., Die Völker Vorderasiens 1902; Keilinschriften und das AT², 1902; Alfr. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients², 1906.

Die ſog. Völkertafel Gen 10 iſt, wie J. Wellhauſen in ſeinen Unterſuchungen über die Kompoſition des Hexateuch 1877 ſicherer als andere vor ihm gezeigt hat, aus zwei verſchiedenen Beſtandteilen zuſammengeſetzt, die auf die jahwiſtiſche Quellſchrift und auf den Prieſterkodex zurückgehen. Da ſich die Sätze des letzteren am leichteſten herausheben laſſen, ſo mögen ſie vorweg genannt ſein; ſie entſprechen ſich genau. Der Eingang lautet V. 1a: „Dies iſt der Stammbaum der Söhne Noahs, Sem, Ham und Japhet“ (vgl. 5, 1; 6, 9; 11, 10. 27; 25, 12. 19). Das Schema der Darſtellung lautet: Die Söhne Japhets ſind . . ., die Söhne Hams ſind . . ., die Söhne Sems ſind . . . V. 2, 6. 22; ebenſo für die Unterabteilungen: Die Söhne Gomers ſind . . . V. 3 (vgl. V. 4. 7. 23). Am Schluß eines jeden der drei Hauptteile ſteht der Satz: „Dies ſind die Söhne . . .'s nach ihren Stämmen, nach ihren Sprachen, hinſichtlich ihrer Länder, hinſichtlich ihrer Völkerſchaften“ V. 20 und 31 (der verderbte V. 5 iſt danach leicht wiederherzuſtellen). Der Abſchluß des Ganzen lautet V. 32: „Dies ſind die Stämme der Söhne Noahs nach ihren Sippſchaften, ihren Völkern, und von ihnen haben ſich die Völker auf der Erde nach der Flut abgezweigt“. Demnach gehören zum Prieſterkodex die Verſe 1a. 2—7. 20. 22. 23. 31. 32. Seine Darſtellung iſt von dem Redaktor dem ganzen Kapitel zu Grunde gelegt, er hat die jahwiſtiſchen Stücke in ihren Rahmen eingeſpannt. Mit Japhet, dem jüngſten Sohne Noahs, wird begonnen, mit Sem, dem älteſten, wird geſchloſſen, weil die weitere Erzählung 11, 10 ff. über ihn zu Abraham führen ſoll.

Von den übrigen Verſen fügen ſich einige nicht in den Zuſammenhang und geben ſich dadurch als fremdes Gut zu erkennen. V. 9 zerreißt den Faden zwiſchen V. 8 und 10, iſt alſo nachträglich hinzugefügt, um Nimrods Bild voller zu zeichnen. V. 24 faßt den Namen Eber enger als V. 21 und 25 ff.: dort iſt er der Urenkel Sems, hier deſſen Sohn. Da nun dieſe Genealogie durch den Prieſterkodex in 11, 10—14 vertreten wird, ſo gilt V. 24 als ein ausgleichender Zuſatz des Redaktors. Was übrig bleibt, gehört im allgemeinen der jahwiſtiſchen Schicht an. Jedoch werden wir einigen Erweiterungen begegnen. Prüfen wir nun

1. die jahwiſtiſchen Angaben. Der Redaktor giebt erſt unter Ham V. 6—20 dem Jahwiſten das Wort: „und Kuſch erzeugte den Nimrod“ (V. 8). Seine Darſtellung weicht in der Form von der des Prieſterkodex ab, inſofern die einzelnen Größen nicht durch das Wort „Sohn“ verbunden werden, das im Hebräiſchen einen ſehr allgemeinen, viel weiteren Sinn hat als im Deutſchen (vgl. S. 713, 2), ſondern durch den beſtimmteren Ausdruck יָלַד, „er (der Vater) zeugte“ oder durch die paſſiviſche Wendung V. 21. 25 — ähnlich wie Gen 29 f. in breiter Erzählung die Stämme Iſraels auf Jakob als ihren „Vater“ zurückgeführt werden. An dem unten S. 711, 15 und 713, 4 zu beſprechenden Sinne wird jedoch dadurch nichts geändert. — Längſt iſt aufgefallen, daß der Jahwiſt hier Babel und Aſſur zu Kuſch rechnet, das ſonſt im AT die Länder am oberen Nil bezeichnet (vgl. V. 6), während der Prieſterkodex V. 22 Aſſur ausdrücklich unter Sem ſtellt. Man hat dieſen Unterſchied auf einen Irrtum des Redaktors zurückführen wollen, der die in den Keilinſchriften genannten Kaššu, die Koſſäer des Polybius u. a., die von 1500—1250 über Babel herrſchten, den afrikaniſchen Kuſchiten gleichgeſetzt habe. Leichter und wahrſcheinlicher iſt jedoch die neuerdings durch H. Winckler vertretene Annahme, daß das von den Keilinſchriften in Arabien erwähnte Kuſch mit der Angabe des Jahwiſten zu thun hat, ſo daß Nimrod von Arabien her in das Gebiet des unteren Euphrath eingedrungen wäre. Ob man deshalb auch das Recht hat, von einer arabiſchen Abkunft des Nimrod zu ſprechen, iſt eine andere Frage; denn wir wiſſen nicht, in welchem Verhältnis die Kuſchiten öſtlich vom Roten Meere zu den ſpäteren Arabern ſtehen. Zu dem, was über Nimrod V. 8—12 geſagt iſt, vgl. die Art. Nimrod Bd XIV S. 102 ff. und Ninive ebend. S. 108 ff. V. 13 f. unterſcheiden ſich in der Form von V. 8. Dieſer faßt Kuſch und Nimrod in gleicher Weiſe als Perſonen auf, V. 13 und 14 ſtellen dagegen die Völkernamen im Plural nebeneinander. Daher teilt Gunkel dieſe beiden Verſe (und andere, ſ. unten) einer jüngeren Schicht des Jahwiſten zu. Über Ägypten ſ. Bd I S. 203 ff. Von den ſieben „Söhnen“ Ägyptens findet ſich Lud (Singular zu Ludim) auch Ez 27, 10; 30, 5; Jeſ 66, 19 und Jer 46, 9 in Verbindung mit Ägyptens Nachbaren. An Lydien (ſo Luther) iſt daher nicht zu denken. Stade (de populo Javan 5 f.) hat mit Rückſicht auf Na 3, 9 vorgeſchlagen, hier und Jer 46, 9 לוּבִים = Libyer zu leſen. Aber dieſes auf den ägyptiſchen Denkmälern mit blonden Haaren und blauen Augen dargeſtellte Volk, das weſtlich vom unteren Thal des Nils wohnte, iſt wahrſcheinlich durch die an dritter Stelle genannten Lehabim vertreten. In den Ludim, wenn man bei dieſer Lesart ſtehen bleibt, ein Nachbarvolk der Ägypter zu vermuten, iſt gewiß berechtigt. Dasſelbe

gilt von den Anamim, aber über ihre Wohnsitze läßt sich nichts ermitteln. Die Pathrusim V. 14 sind ohne Zweifel die Bewohner von Pathros Jes 11, 11; Jer 44, 1. 15; Ez 30, 14, nämlich von Oberägypten; denn ägyptisch pata-res (koptisch pterês) ist das Südland. Von hier aus hat A. Erman das vorhergehende Naphthuchim zu bestimmen versucht. Da man neben dem Südland das Nordland erwartet, so denkt er an ägyptisches pata-mahi = Nordland und betrachtet פתחרים als die ursprüngliche Form, die irrtümlicherweise zu כפתרים entstellt sei (vgl. ZatW X, 1890, S. 118 f.). Ein zu Kasluchim passender Völkername ist bisher nicht gefunden worden, die Kaphthorim dagegen werden neuerdings mit zunehmender Übereinstimmung als die Einwohner von Kreta betrachtet, da die Beziehung des ägyptischen kptär auf diese Insel als wahrscheinlich gelten darf (vgl. unter Kaphthor Bd X S. 33 ff., wo auch die die Philister betreffende Glosse V. 14 besprochen ist).

V. 15—19 handeln von Kanaan. V. 15 stimmt in der Form genau mit V. 8 überein, darf also auf dieselbe Hand zurückgeführt werden. Beide Verse lehren deutlich, daß der Verfasser sehr verschiedene Größen in seiner Darstellung miteinander verbindet: Kusch Name eines Volkes und Landes, Nimrod Name einer sagenhaften Person, Kanaan Name eines Landes, Sidon Name einer Stadt, Heth Name eines Volkes. Zu Kanaan vgl. Bd IX S. 732 ff., zu Sidon Bd XVIII S. 294, 47, zu Heth Bd IX S. 737 f. Die Ausdehnung des hethitischen Volkes hat neuerdings durch die deutschen Ausgrabungen bei Boghazköi östlich vom Halys, auf dem Boden des alten Pteria in Kappadozien (Herod. I, 76), eine neue Beleuchtung erfahren. Man hat dort zahlreiche hethitische Thontafeln gefunden, deren Inschriften vielleicht vermöge der häufigen Berührungen mit den Assyrern einen gangbaren Weg zu ihrer Deutung eröffnen. V. 16—18a sind ein späterer Zusatz, der die kanaanitischen Völker vollständig aufzählen will; sie nehmen V. 18b und 19 vorweg, decken sich jedoch mit ihnen inhaltlich nicht genau und weichen in der Form von dem Vorhergehenden ab. Über die Jebusiter vgl. den Art. Jebus Bd VIII S. 637 f., über die Amoriter Bd I S. 459 f. und meine Geschichte des Volkes Israel², S. 45 f. Die Girgasiter und Hewiter sind unter dem Stichwort Kanaan Bd IX S. 739 f. besprochen worden, die Arkiter, Siniter, Arwaditer und Zemariter in dem Art. Sidonier Bd XVIII S. 292 f. Die Hamathiter sind die aramäischen Bewohner der Stadt und des Reiches Hamath am Orontes, über die der Art. Syrien Bd XIX S. 285 ff. zu vergleichen ist. V. 18b und 19 handeln von der Ausbreitung der Kanaaniter nach Süden bis Gerar (s. Bd XIII S. 693, 9); sie schließen die Angaben des Jahwisten über Kanaan und zugleich über Ham ab, wie V. 30 den Schluß der Nachrichten über Joktan bildet. Gunkel rechnet diese Sätze zu der jüngeren Schicht des Jahwisten wie V. 13 und 14.

Das vollständigste Stück des Jahwisten liegt in V. 21—30 vor; sie geben daher auch das deutlichste Beispiel für seine Darstellung, abgesehen jedoch von V. 22—24, über die schon oben S. 709, 15. 22 geredet wurde. Sem wird als der Vater aller Söhne Ebers bezeichnet, um dadurch seine Verbindung mit den Israeliten, die zu den Hebräern gehören, hervorzuheben. Der Name Eber wird hier sehr weit gefaßt, indem von ihm nicht nur die Linie des Peleg, die zu Abraham führt (Gen 11, 18 ff.), sondern auch die Linie des Joktan abgeleitet wird. Wahrscheinlich hängt er mit dem Ausdruck עֵבֶר הַנָּהָר oder עִבְרִי הַנָּהָר (Jes 7, 20), der die Uferlandschaften des Euphrat bezeichnet, zusammen, da diese als die Heimat des israelitischen Zweiges der Hebräer im AT gelten. Auch für Peleg hat man verschiedene gleichlautende Namen verglichen; am besten paßt wohl von ihnen der Ort Phalga an der Mündung des Chaboras in den Euphrat. Der Verfasser spielt mit der Bedeutung des Worts פלג, teilen, spalten, und fügt hinzu, daß sich in Pelegs Tagen die Menschheit gespalten habe, indem er wahrscheinlich damit die Erzählung Gen 11, 1—9 im Auge hat (anders im Buche der Jubiläen Kap. 8 f.). Die Linie Pelegs wird hier nicht weiter berücksichtigt, weil der Verfasser darüber in dem Folgenden, wie es in dem Stück des Priesterkodex 11, 10 ff. und in allen Quellschriften Kap. 12 ff. geschieht, ausführlicher sprechen wollte. Daher werden die Moabiter und Ammoniter Gen 19, die aramäischen Geschlechter von 22, 20—24 (vgl. 11, 29), die Keturäer und Ismaeliter 25, 1—18 und die Edomiter Kap. 36 bei seite gelassen. Dagegen werden die Nachkommen des zweiten Sohnes des Ebers, nämlich des Joktan, V. 26—29 aufgezählt. Es sind unter diesem Namen, der bei den Arabern kahtân lautet, 13 südarabische Stämme aufgezählt, die ursprünglich wohl auf die übliche Zwölfzahl beschränkt waren; doch läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen, welcher Name später hinzugesetzt ist. Über die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Nord- und Südarabern sowie über die Wohnsitze der einzelnen Stämme, von denen nur wenige sicher nachgewiesen

werden können, vgl. d. Art. Arabien Bd I S. 765 f., zu Ophir Bd XIV S. 400 ff. Außerdem unten S. 714, 16 ff.

Aus dieser kurzen Uebersicht über die jahwistischen Angaben ergiebt sich, daß sie nirgends vollständig sind. Das erschwert ihre Beurteilung sehr. Unter Sem V. 21 ff. fehlt der Übergang von Sem zu Eber; über Japhet ist uns gar nichts vom Jahwisten erhalten. Dagegen steckt der Anfang der jahwistischen Völkertafel wahrscheinlich, wie Wellhausen vermutet hat, in Gen 9, 18 f. und 10, 1 b, ausgenommen die Worte: „und Ham ist der Vater Kanaans" V. 18, die auf Kanaan in 9, 20—27 hinweisen sollen. In diesen Versen, die Gunkel der jüngeren Schicht zurechnet, finden wir dieselbe Ordnung der Brüder wie im Priesterkodex 10, 1. Der jahwistische V. 10, 21 läßt jedoch erkennen, daß Japhet zunächst hinter Sem stehen soll, Ham also an dritter Stelle. Daraus ergiebt sich, daß erst später — ob schon durch einen jüngeren Jahwisten oder erst durch den Priesterkodex? — die Reihenfolge Sem, Ham und Japhet hergestellt worden ist. Dennoch ist es möglich, daß schon der ältere Jahwist Sem, den ältesten, an das Ende stellte, weil an ihn die Erzvätergeschichte anknüpfte. Was der Jahwist mit seiner Völkertafel will, sagt 9, 19 b: er denkt sich die Entstehung der damals ihm bekannten Menschheit wie eine ungeheuere Ausdehnung und Verzweigung einer einzigen Familie, der Familie Noahs. Die oft so verwickelten Fragen, die mit dem wirklichen Ursprunge eines Volkes verbunden sind, sind dem Verfasser unbekannt; Völkerkunde ist ihm nur eine gesteigerte Form der Familiengeschichte, er stellt sie deshalb auch als Genealogie dar (vgl. meine Geschichte des Volkes Israel², S. 1 ff.). Noah steht als Vater der neuen Menschheit nach der Flut an der Spitze, und nach seinen drei Söhnen teilt er sie in drei große Zweige. Das ist allem Anschein nach eine andere Auffassung der Gestalt Noahs und seiner drei Söhne, als sie in Gen 9, 20—27 vorliegt: dort der Stammvater der Bewohner des Landes Kanaan, der Begründer des Acker- und Weinbaus, seine Söhne die Vertreter der in Kanaan befindlichen Völker. Erklären können wir diese Verschiedenheit der Auffassung gegenwärtig nicht. Hinsichtlich der zweiten, in der Völkertafel vorliegenden Auffassung tritt jedoch klar hervor, daß sie sich mit der jetzt üblichen Art, die Frage der Völkerverwandtschaft nach Herkunft und Sprache wissenschaftlich zu untersuchen, nicht deckt. Nur von Sem läßt sich ungefähr bestimmen, was sich der Jahwist darunter gedacht hat, einerseits die hebräischen Völker im weitesten Sinne (Peleg), andererseits die südarabischen Stämme (Joktan). Bei Ham stoßen wir auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Wir verstehen nicht, daß der Verfasser nicht nur die Ägypter und ihre Nebenvölker, sondern auch Kanaan, die Hethiter und sogar die babylonisch-assyrischen Reiche mit Kusch in Verbindung bringt und sie alle unter Ham zusammenfaßt. Nach den Maßstäben der Sprach- und Blutverwandtschaft kann der Verfasser dabei nicht urteilen; es bleibt nur übrig anzunehmen, daß er nach geschichtlichen Verhältnissen (Wanderungssagen) oder nach geographischen und politischen Verhältnissen verbindet und scheidet. Ohne Zweifel wohnt Israel zu seiner Zeit in Kanaan; trotzdem zählt er Israel zu Sem, die Kanaaniter zu Ham, obwohl Israel die Sprache Kanaans redet. Wenn Kusch V. 8 wirklich auf südarabische Stämme zu beziehen ist (s. oben S. 709, 42), so läßt sich seine Trennung von den übrigen V. 26—29 vielleicht durch die Annahme begreifen, daß ihm eine Kunde über alte Wanderungen von Südarabien nach Babylonien zu Gebote stand, die wir nicht mehr kennen. Der Name Ham wird im AT selbst für Ägypten gebraucht Ps 78, 51; 105, 23. 27; 106, 22; man hat daher gemeint, daß er dem einheimischen Namen Ägyptens kam-t (koptisch kemi, khemi) entspreche und in der Völkertafel stark verallgemeinert worden sei. Doch ist diese Gleichsetzung aus lautlichen Gründen sehr bedenklich. Der Zweck der Darstellung ist ein ethnographischer, sie will eine Übersicht über die Völker der dem Verfasser bekannten, freilich recht kleinen Welt geben (9, 19 b); das geographische Interesse macht sich daneben nur in bescheidener Weise geltend 10, 19. 30. Doch ist der Stoff, den der Verfasser für diesen Zweck verbindet, nicht gleichartig: er stellt eine Person wie Nimrod neben Kusch, das ein Land und ein Volk bezeichnet; in V. 15 finden wir ein Land, eine Stadt und ein Volk nebeneinander, und in der Reihe der arabischen Stämme V. 26—29 steckt wohl auch mehr als ein Name, der eigentlich eine Gegend bezeichnet (Hazarmaveth, Ophir, Hevila).

Für die Zeit des Jahwisten ergeben sich folgende Merkmale: Er läßt auf Babel V. 10 Nineve V. 11 f. folgen; er gehört also der Zeit der Vorherrschaft Assurs an und weiß noch nichts von dessen Niedergang im 7. Jahrhundert durch die Angriffe der Meder und Babylonier. Die mächtigsten Herren in Kanaan sind ihm die Phönizier = Sidonier; das weist mindestens auf das 8., wenn nicht auf das 9. Jahrhundert hin (vgl. den Art. Sidonier Bd XVIII S. 299 ff.). Die Hethiter haben für Kanaan noch große Bedeutung; der Verfasser kennt daher noch nicht die Zeit, in der ihre Staaten im nördlichen Syrien

durch die Eroberungen der Aſſyrer (ſ. Bd IX S 738) aufgelöſt waren. Die Bekanntſchaft mit den ſüdarabiſchen Stämmen V. 26 ff. iſt eine Folge der Handelsverbindungen Salomos, die durch den Freiheitskrieg der Edomiter gegen Joram von Juda um 845 unterbrochen und durch die erneute Beſetzung Elaths (ſ. d. Art. Bd V S. 285 ff.) unter Uſia und Jotham um 750 wieder belebt wurden, bis Elath um 735 endgiltig den Judäern verloren ging. Wenn ſich Kuſch V. 8 auf Arabien bezieht, ſo kennt der Jahwiſt die ſüdlich von Ägypten wohnenden Kuſchiten (vgl. S. 713, 37 ff.) noch nicht. Man darf daher die jahwiſtiſche Völkertafel nicht unter das 8. Jahrhundert hinunter rücken und muß zugleich im Auge behalten, daß einzelne Angaben um mehrere Jahrhunderte älter ſein können.

2. Die Angaben des Prieſterkodex. Der Redaktor hat über Japhet allein den Prieſterkodex zu Worte kommen laſſen, vermutlich weil die Angaben des Jahwiſten für die ſpätere Zeit nicht mehr paßten. Japhet hat ſieben Söhne: Gomer, Magog, Madai, Javan, Thubal, Meſech und Thiras. Gomer entſpricht den Kimmeriern der Odyſſee (XI, 14) und des Herodot (IV, 11 f.; I, 16), den Gimir der aſſyriſchen Keilinſchriften. Das Volk wohnte urſprünglich im Norden des Schwarzen Meeres weſtlich vom Don, zog im 8. Jahrhundert nach Thrazien und um 700 mit thraziſchen Stämmen nach Kleinaſien, wo ſie 675 in Kappadozien auf die Aſſyrer trafen und um 650 mit den Lydern in Kampf gerieten. Die Lyder trieben ſie aus „Aſien“ (im alten, engern Sinne) nach Oſten hin zurück, d. h. auf das Hochland des Halys. Zu Gomer werden als „Söhne“ gerechnet Askenas, Riphath und Thogarma. Unter Askenas hat man meiſtens das phrygiſche Volk der Askanier verſtanden, nach denen die Landſchaft um den heutigen Iznikſee zwiſchen dem Sangarius und dem Marmarameer, aber auch der See von Celaenae (Apamea) benannt war. H. Winckler hat jedoch in den Altorientaliſchen Forſchungen I, 484 ff. (vgl. KAT³ 101) die Vermutung ausgeſprochen, daß אַשְׁכְּנַז ein alter Schreibfehler für אַשְׁכּוּז ſei, und dieſes die Scythen bezeichne, die auf den Keilinſchriften unter dem Namen Aschkuza genannt werden. Da die Scythen in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts bis an die ägyptiſche Grenze vorgedrungen ſein ſollen und mit den letzten Jahrzehnten des aſſyriſchen Reichs in merkwürdiger Verbindung ſtehen (Herod. I, 103—106; IV, 1), ſo möchte man ſie hier wohl erwarten; aber ein ſolcher Schreibfehler (אַשְׁכְּנַז, אַשְׁכּוּז) iſt nicht gerade wahrſcheinlich. Da Askenas Jer 51, 27 neben den armeniſchen Landſchaften Ararat und Minni genannt wird, ſo ſuchen andere ſeine Wohnſitze am oberen Euphrath und am Araxes. Zu Riphath vergleichen Bochart und de Lagarde die Ribantier am Fluße Ribas (Ῥήβας) in Bithynien unweit des Bosporus, Joſephus Antiq. I, 6, 1 ſetzt ſie den Paphlagoniern gleich. Thogarma, Ez 27, 14; 38, 6 בֵּית תּ, wurde ſchon von den Gelehrten des Altertums mit den Armeniern, die einſt bis in den Taurus und Antitaurus hinein wohnten, in Verbindung gebracht, da ſich dieſe nach Moſes von Chorene von Haik, dem Sohne Thorgoms, ableiteten, und die LXX Θεργαμα und Θοργαμα für Thogarma ſetzen. Nach Ez 27, 14 lieferte Thogarma Roſſe und Maultiere an Tyrus; noch heute blüht die Pferdezucht ſowohl in dem weſtlichen als auch öſtlichen Gebiete des alten Armeniens. Ob die aus den Keilinſchriften bekannt gewordene Stadt Tilgarimmu in Melitene damit zuſammenhängt, iſt ungewiß. Wir ſehen uns durch Gomer und ſeine „Söhne“ demnach hauptſächlich in die Gegend von Kappadozien und Armenien gewieſen. Daher verlieren die Verſuche, einige der genannten Völker (Riphath, z. T. Askenas) im weſtlichen Kleinaſien nachzuweiſen, an Wahrſcheinlichkeit.

Magog findet ſich ſicher zuerſt Ez 39, 6 (38, 2 iſt der Text unſicher) und hängt eng mit Gog zuſammen. Über die Vermutungen, die dazu geäußert ſind, vgl. den Art. Bd VI S. 761 ff. Zu Madai vgl. den Art. Medien in Bd XII S. 488 ff. Javan, worüber ſchon Bd VIII S. 611 gehandelt iſt, bezeichnet hier die Griechen im allgemeinen. Das ergiebt ſich mit Sicherheit aus V. 5, der ſie als das Volk des mittelländiſchen Meeres kennt, obwohl Javan wie Ez 27, 13 und Jeſ 66, 19 neben Thubal und Meſech geſtellt iſt, und wird beſtätigt durch die V. 4 genannten Söhne Javans, nämlich Eliſa, Tharſis, die Chittiter und Rhodaniter (im hebr. Text und bei Luther irrtümlich Dodaniter). In dem Art. Dodanim Bd IV S. 713, 31 ff. ſind die Gründe für die Änderung der Lesart und für ihre Deutung auf die Rhodier, die Bewohner der Inſel Rhodus, angegeben. Die Chittiter, hebr. כִּתִּים und כִּתִּיִּים, ſind urſprünglich die Bewohner der Stadt Κίτιον oder Κίττιον (heute Larnaka) auf Cypern, dann die Bewohner von Cypern überhaupt (anders freilich Winckler, Altorient. Forſchungen II, 422). Tharſis iſt nach Bd XVII S. 571 gleich dem griechiſch-römiſchen Tarteſſus, der heutigen andaluſiſchen Ebene zu beiden Seiten des Guadalquivir in Spanien, und Eliſa iſt nach Bd IV S. 712 f. entweder Karthago oder Sizilien. Da die genannten vier Länder- und Völkernamen urſprünglich in Beziehung

zu den Phöniziern ſtehen, meiſtens ſogar als ihre Kolonien genannt werden, ſo fällt ihre Unterordnung unter Javan auf. Mit dem Ausdruck „Söhne" wird nach hebräiſchem Sprachgebrauch (vgl. S. 709, 31) durchaus nicht immer und notwendig die Abſtammung, ſondern im allgemeinen die Zugehörigkeit bezeichnet, die Thatſache, daß der eine unter dem Einfluß des anderen ſteht und von ihm irgendwie, ſei es durch den Kultus oder durch politiſche Macht oder durch Handel und Verkehr, abhängig iſt. Der Verfaſſer des Prieſterkodex rechnet alſo die in V. 4 genannten Länder und Völker zu dem Gebiet des griechiſchen Einfluſſes: was einſt phöniziſch war, das iſt für ſeine Zeit griechiſch geworden. Die Griechen errangen nach längerem Wettſtreit mit den Phöniziern, die durch die wiederholten Angriffe der Aſſyrer im 8. Jahrhundert geſchwächt wurden, die Vorherrſchaft im Mittelmeer. Cypern und noch mehr Rhodus wurden vorwiegend helleniſch. Unteritalien und Sizilien ſind um 700 in den Händen der Griechen, und im 7. Jahrhundert drangen griechiſche Kaufleute von Samos und Phokis nach Tarteſſus vor (ſ. Bd XVII S. 571, 34). Nur Karthago blieb phöniziſch und trat im 6. Jahrhundert an die Spitze der phöniziſchen Bewegung. Dieſen Wechſel der Verhältniſſe auf dem Mittelmeer kennt offenbar der Verfaſſer nach V. 4 f.; deshalb iſt es wahrſcheinlich, daß er unter Eliſa nicht das phöniziſche Karthago, ſondern das griechiſch gewordene Sizilien meint.

Thubal und Meſech werden mehrmals im AT nebeneinander genannt (Ez 27, 13; 32, 26; 38, 2 f.; 39, 1). Schon Bochart hat beide Namen richtig beſtimmt. Thubal, aſſyriſch Tabali, ſind die Tibarener, Meſech, aſſyriſch Muſchki, ſind die Moſcher des Herodot (III, 94; VII, 78). Nach den aſſyriſchen Keilinſchriften des 9. Jahrhunderts wohnen ſie ſüdwärts bis an die Grenzen Ciliciens; Herodot dagegen ſetzt ſie nördlicher an, die Moſcher zwiſchen dem oberen Phaſis und Kyros, die Tibarener öſtlich vom Thermodon im ſpäteren Königreich Pontus. Sie werden entweder von den Aſſyrern oder von den Kimmeriern aus ihren alten Wohnſitzen verdrängt worden ſein, und da Kappadozien hier durch Gomer und ſeine Zweige beſetzt zu ſein ſcheint, ſo kennt ſie der Prieſterkodex wahrſcheinlich ſchon in den nördlicheren Gegenden oder wenigſtens auf dem Rückzuge dorthin begriffen. Thiras würde man am liebſten in ihrer Nachbarſchaft ſuchen; aber bisher ſind ſie dort nicht nachgewieſen. Die Tyrſener (Tyrrhener), die man wiederholt verglichen hat, führen, zu weit nach Weſten.

Welche Völker in V. 2—5 a unter Japhet zuſammengefaßt werden, iſt klar. Sie wohnen nördlich vom Taurus und oſtwärts bis Medien, ferner weſtlich auf den Inſeln und an den Küſten des Mittelmeeres, mit Ausnahme von Kreta V. 14 (ſ. o. S. 710, 8). Man vermißt vor allem die Perſer, die doch Ez 38, 5 ſchon genannt ſind — ſollten ſie unter die Meder eingeſchloſſen ſein? Zu derſelben Frage veranlaßt auch V. 22 (ſ. u.). Eine Erklärung des Namens Japhet iſt jedoch bisher nicht gelungen.

Unter Ham wird vom Prieſterkodex zuerſt Kuſch (bei Luther Chus) genannt. Mit dieſem Namen wird im AT meiſtens das ſüdlich an Ägypten grenzende (Land und) Volk bezeichnet, das die Ägypter auf ihren Denkmälern kösch nennen und in rotbrauner Farbe darſtellen, alſo von den Negern deutlich unterſcheiden. Luthers Überſetzung „Mohren, Mohrenland" iſt daher ſachlich nicht richtig. Urſprünglich wohnten die Kuſchiten in dem goldreichen Lande öſtlich vom Nil. Später gilt als ihre Nordgrenze gegen Ägypten Syene (heute aswān) Ez 29, 10, die ſüdliche Grenze ſchwankte je nach den Machtverhältniſſen. Weil die Bewohner Nomaden waren, ſtanden ſie bei den Ägyptern in geringer Achtung; das Volk hat daher auf den Denkmälern nicht ſelten den Beinamen „das elende". Schon unter der 12. Dynaſtie (2000 vor Chr.) hatten die Ägypter die nördlichen Stämme unterworfen, und zur Zeit des neuen Reichs wurde das Land eine ägyptiſche Provinz. Mit deſſen Verfall (1000 vor Chr.) ging es für die Ägypter verloren, ja ſeit dem Anfange des 8. Jahrhunderts drangen die kuſchitiſchen oder äthiopiſchen Könige, wie wir nach dem Vorgange der Griechen zu ſagen pflegen, ſiegreich im Nilthal nach Norden vor, bis gegen Ende des 8. Jahrhunderts ganz Aegypten ihnen unterworfen war. Ihre heimiſche Hauptſtadt war Napata am Gebel Barkal (heute Merawi am Nil zwiſchen dem dritten und vierten Katarrakt gelegen), die Sprache und die Kultur des Reichs war ägyptiſch. Zu der 25. (äthiopiſchen) Dynaſtie, die von 710—664 über Unter- und Oberägypten herrſchte, werden vier Könige gezählt, nämlich Schabako, Schabataka, Taharka und Tanutamon, der Sohn Schabakos. Auf Schabako (Sabako) hat man den 2 Kg 17, 4 genannten So, König von Ägypten, gedeutet, mit dem der König Hoſea von Israel in Verbindung trat; doch iſt nach Winckler der Oberfeldherr Sib'i des Königs Pir u von Muṣri, eines Gebiets im nordweſtlichen Arabien darunter zu verſtehen (vgl. meine Geſchichte des Volks Israel², S. 208). Taharka iſt der 2 Kg 19, 9 erwähnte Thirhaka, der mit

Hiskia gegen Sanherib ein Bündnis ſchloß und dadurch einen vergeblichen Zug Sanheribs bis an die Grenze Ägyptens veranlaßte (vgl. 2 Kg 19, 9 ff.; Herod. II, 141). Mehrere Ausſprüche des Propheten Jeſaia werden ſich auf dieſes Eingreifen der Kuſchiten in die Verhältniſſe des ſüdlichen Paläſtina beziehen (Jeſ 18; 30, 1—5; 31, 1—3). Wenn die neueren Anſätze für die Könige der 25. Dynaſtie richtig ſind, ſo hat das Reich Iſrael mit ihnen überhaupt nichts mehr zu thun gehabt, wohl aber die Judäer, denen damals die Kuſchiten wie eine neue Erſcheinung entgegentraten (vgl. Jeſ 18). Durch die Kriegszüge Aſarhaddons (671) und Aſſurbanipals (668/7) wurde die Oberherrſchaft der Kuſchiten über Ägypten vernichtet. Vielleicht hat der Zug des Perſerkönigs Kambyſes gegen Äthiopien um 525 zur Folge gehabt, daß Napata verfiel und Meroë, ſüdlich von der Mündung des Atbara in den Nil gelegen, der Mittelpunkt der Kuſchiten wurde, eine Prieſterherrſchaft, der Ergamenes im Anfang des 3. Jahrhunderts ein Ende machte. Das Reich hielt ſich unter der Herrſchaft der Römer mit wechſelnder Ausdehnung nach Norden hin. Die oberſte Gewalt lag bei der Königinmutter, die den Titel Kandace führte (vgl. Dion, Fragm. 5 bei C. Müller, Fragm. historic. graec. IV, 351; AG 8, 27 ff.).

Zu Kuſch fügt der Prieſterkodex fünf Söhne und zwei Enkel, darunter Hevila und Saba, die vom Jahwiſten 10, 28 f. als Nachkommen Joktans unter Sem aufgeführt werden. Seba, als סְבָא wohl zu unterſcheiden von שְׁבָא, iſt nach Joſephus Antiq. I,I 10, 2 häufig mit Meroë (ſ. oben) identifiziert worden. Aber nirgends iſt dieſer Name für Meroë nachzuweiſen. Daher iſt es richtiger, im Anſchluß an Strabo XVI, 4, 8 und Ptolemäus IV, 7, 7 f., die von einer Hafenſtadt Saba in der Gegend des heutigen Maſſaua reden, an einen kuſchitiſchen Stamm dieſes Namens zu denken, der öſtlich vom Nil bis zur Küſte hin wohnte. Hevila iſt wahrſcheinlich ein größerer Landſtrich im ſüdlichen Arabien, V. 29 neben Ophir (ſ. den Art. Bd XIV S. 400 ff.) genannt, der im Laufe der Jahrhunderte verſchiedene Bewohner hatte und daher V. 29 zu den Joktaniden, V. 7 zu den Kuſchiten gerechnet worden iſt. Wir haben freilich von einem ſolchen Wechſel begreiflicherweiſe keine Kunde. Der Name ſcheint eine Gegend, nicht einen Stamm zu bezeichnen — vielleicht hängt er mit חוֹל „Sand" zuſammen — und Gen 25, 18 einer im nördlichen Arabien befindlichen Landſchaft beigelegt zu ſein. Mit Glaſer a. a. O. II, 323 ff. aber deshalb Hevila überhaupt in dem mittleren und nordöſtlichen Teil Arabiens zu ſuchen, empfiehlt ſich nicht; der Name wird ſowohl im nördlichen als auch im ſüdlichen Teil des heutigen Arabiens vorgekommen ſein. Ob er mit dem *κόλπος Αὐαλίτης* und den *Ἀβαλῖται*, die Ptolemäus, Plinius u. a. an der afrikaniſchen Küſte bei der Meerenge Bāb el-mandeb kennen, zuſammenhängt, läßt ſich nicht ausmachen. Sabtha wird von Glaſer a. a. O. II, 252 mit der von Ptolemäus VI, 7, 30 erwähnten Stadt Saphtha unweit der weſtlichen Küſte des perſiſchen Golfs zuſammengeſtellt; andere ziehen die alte arabiſche Stadt Sabbatha oder Sabota, den Mittelpunkt des Weihrauchhandels, zur Vergleichung heran. Während über Sabthecha nichts Sicheres bekannt iſt, hat man Raëma (רַעְמָה) neuerdings auf den ſabäiſchen Inſchriften gefunden, als einen Ort im Gebiet der alten Minäer nördlich von Marjab, und vergleicht damit die bei Strabo XVI, 4, 24 für Südweſtarabien aufgeführten *Ῥαμμανῖται*. Als Raëmas Söhne werden zum Schluß Saba (שְׁבָא) und Dedan aufgeführt. Saba bezeichnet ohne Zweifel das im AT und bei den alten Geographen oft genannte Volk der Sabäer, die im ſüdweſtlichen Arabien wohnten und weithin teils mit den Erzeugniſſen ihrer Heimat, Gold und Weihrauch (Jeſ 60, 6; Ez 27, 22), teils mit fremden Waren aus Indien und Afrika Handel trieben. Ihre Hauptſtadt, Saba oder Marjab (vgl. Glaſer a. a. O. II, 33), lag drei Tagereiſen öſtlich von Ṣan'ā entfernt. Wie die zahlreich vorhandenen Inſchriften beweiſen, war ihre Sprache eine ſemitiſche. Von ihrer Geſchichte wiſſen wir ſehr wenig. Die Erzählung von dem Beſuch der Königin von Saba bei Salomo 1 Kg 10 iſt offenbar ſagenhaft. Die aſſyriſchen Könige Thiglathpileſar III. und Sargon empfingen von ihnen Tribut. Weder über die Ausdehnung ihrer Herrſchaft noch über ihr Verhältnis zu den Minäern ſind wir bisher genügend unterrichtet. Daß ſie im AT bald zu Kuſch, bald zu Sem, bald zu Jokſan, dem Sohne der Ketura Gen 25, 3, gerechnet werden, berechtigt durchaus nicht dazu, drei verſchiedene Stämme der Sabäer anzunehmen. Die abweichenden Angaben erklären ſich daraus, daß ſich die Wohnſitze und die Verbindungen des Volks geändert haben, daß es neben den ſeßhaften Sabäern auch nomadiſierende (Hi 1, 15) gegeben hat, daß ſich endlich von dem Ganzen kleinere Gruppen abzweigten und ein Sonderdaſein führten, wie ſich das heute an den Stämmen Arabiens vielfach beobachten läßt. Zu den Fällen der letzteren Art wird auch gehören, wenn hier (und Gen 25, 3) Dedan neben Saba geſtellt worden iſt. Dedan erſcheint im AT ſonſt in der Nachbarſchaft Edoms Jer 49, 8 und

zwar an deſſen Südgrenze Ez 25, 13; der Schriftſteller, der es hier zu Kuſch rechnet, wird vermutlich einen Teil von Dedan meinen, der nach Süden gewandert iſt und mit den Sabäern in Verbindung ſteht. Die Unterordnung der V. 7 genannten Landſchaften und Stämme unter Kuſch wird ſich überhaupt ſo erklären, daß der Verfaſſer Kuſch nicht auf Afrika beſchränkt, ſondern auch auf einen Teil der Weſtküſte Arabiens ausdehnt, deren Bewohner mit dem oberen Gebiete des Nils in reger Verbindung ſtanden oder in gewiſſer Weiſe davon abhängig waren. Daß er damit über ihre Sprache nichts ausſagen will, tritt bei den Sabäern deutlich hervor, und wenn er dieſe unter Raëma ordnet, ſo meint er gewiß nicht die Blütezeit des ſabäiſchen Reichs, ſondern ſpätere Verhältniſſe des Volkes.

Zwiſchen Ägypten und Kanaan, über die ſchon S. 709 f. geredet wurde, iſt V. 6 Put genannt. Darunter iſt das Land Punt zu verſtehen, das nach den ägyptiſchen Inſchriften die Küſte öſtlich vom Nil wahrſcheinlich im Norden der Kuſchiten bezeichnet, aber auch das gegenüberliegende Gebiet der arabiſchen Küſte in ſich begreift. W. Max Müller a. a. O. 113 f. hält ſeine Bewohner für Verwandte der alten Ägypter, jedoch mit einem ſtärkeren Zuſatz von Negerblut als dieſe.

Die Verbindung Kanaans mit Kuſch, Ägypten und Put lehrt wieder, daß die ſprachliche Verwandtſchaft von dem Verfaſſer nicht als das Motiv ſeiner Darſtellung benutzt wird. Ham umfaßt nach ihm in der Hauptſache die ſüdlichen Völker am Nil und an den Küſten des Roten Meeres. Die S. 711,43 erwähnte Auffaſſung Hams im AT deckt ſich im allgemeinen damit. Weshalb er Kanaan dazu zählt, läßt ſich nicht mit Sicherheit ſagen. Der Gegenſatz Kanaans gegen Israel mag ihn dazu bewogen haben, vielleicht auch der Umſtand, daß zu ſeiner Zeit (vgl. S. 713,15) der Mittelpunkt der phöniziſchen Macht von der Küſte Syriens nach der Küſte Afrikas, nach Karthago, verlegt worden war. Freilich paßt das jahwiſtiſche Stück V. 15—19 ſchlecht dazu. Wenn die Einteilung Sem, Ham (ſtatt Kanaan), Japhet erſt vom Prieſterkodex herrührt, ſo ließen ſich bei der Benutzung älterer Stücke Ungleichheiten und innere Gegenſätze gar nicht vermeiden. Die Voranſtellung von Kuſch fällt auf; ſie würde den politiſchen Verhältniſſen der 25. Dynaſtie (710—664) entſprechen. Hat der Verfaſſer ältere Vorlagen benutzt? Oder nimmt er Wanderungen an, die uns unbekannt ſind?

Die Angaben des Prieſterkodex über Sem ſind in V. 22 f. enthalten. Über Elam vgl. den Art. Bd V S. 278 ff., über Aſſur den Art. Ninive und Babylon Bd XIV S. 108 ff. Arphachſad (אַרְפַּכְשַׁד) hat man ſeit Bochart ziemlich allgemein auf die Landſchaft Ἀρραπαχῖτις (Ptolem. VI, 1, 2) am oberen Zab gedeutet, bei den Armeniern Aghbak, bei den Kurden Albāk. Da aber die letzten Konſonanten hierbei ohne jede Erklärung bleiben, ſo hat man dieſe Deutung neuerdings immer mehr aufgegeben und vermutet, wie ſchon in ſeiner Weiſe Joſephus Antiq. I, 6, 4, in dem Worte eine Bezeichnung Babyloniens oder der Chaldäer (כַּשְׂדִּים, vgl. Gen 22, 22). Für die drei erſten Konſonanten (ארפ) aus dem Arabiſchen die Bedeutung „Grenze, Gebiet“ zu entnehmen, iſt unzuläſſig. Cheyne und Jenſen dagegen zerlegen das Wort, indem ſie den Ausfall eines כ annehmen, in die beiden Beſtandteile אַרְפְּךָ und כַּשַּׂד. In dem erſteren ſieht Cheyne mit Winckler die aſſyriſche Stadt und Provinz Arabḫa weſtlich von Elam, zwiſchen dem Tigris und den Bergen von Medien, Jenſen dagegen die Arrapachitis des Ptolemäus. Der zweite Beſtandteil wird von beiden Gelehrten auf die Chaldäer gedeutet (ZatW 1897, 190; Zeitſchr. für Aſſyriologie XV, 256). Hommel a. a. O. 212. 258. 293 ff. erklärt Arphachſad als gleichbedeutend mit Ur Kaſdim Gen 11, 28. Lud wird allgemein von dem kleinaſiatiſchen Volke der Lyder verſtanden, die unter der Herrſchaft der Mermnaden um 650 mit den Kimmeriern kämpften, um 590 durch Nebukadnezar vor der Vernichtung durch die Meder geſchützt und 546 durch die Perſer unter Kyros unterworfen wurden. Ihre Verbindung mit Sem beweiſt wieder, daß ſich der Verfaſſer durchaus nicht von der Verwandtſchaft der Sprachen leiten läßt. Auf einem Aſſurbanipalcylinder wird ausdrücklich hervorgehoben, daß ſich die Lyder den Aſſyrern gar nicht verſtändlich machen konnten (Delitzſch, Paradies 257); ſie redeten alſo keine ſemitiſche Sprache. Zu Aram V. 22 und 23 vgl. den Art. Aram Bd I S. 770 ff.

Aus der Reihe der Semiten, wenn man ſie als ſprachverwandte Völker auffaſſen wollte, würden Elam und Lud ohne Zweifel herausfallen. Eine von Oſten nach Weſten fortſchreitende Aufzählung der Völker und Länder darin zu ſehen, befriedigt ebenfalls nicht, wenn ſich auch die Stellung Arams ans Ende durch V. 23 rechtfertigen ließe. Mit Elam und namentlich mit Lud ſind die Israeliten erſt ſpät bekannt geworden, mit Lud wahrſcheinlich nicht vor der Eroberung durch die Perſer im 6. Jahrhundert. Lud als Teil des perſiſchen Reichs hier genannt zu finden, ließe ſich demnach verſtehen; dann

ſtecken die von manchen in V. 2 vermißten Perſer vielleicht in Elam, da deſſen Hauptſtadt Suſa als Reſidenz der Perſerkönige im AT genannt wird (Neh 1, 1). So wird man auch hier auf den Gedanken geführt, daß der Verfaſſer zum Teil nach politiſchen Verhältniſſen die Länder und Völker gruppiert hat. Daß die in der älteren Geſchichte Iſraels bekannten Gebiete und Stämme der Aramäer V. 23 nicht genannt werden, würde zu der ſpäteren Zeit paſſen, in der die älteren Gruppen der Aramäer durch die geſchichtlichen Umwälzungen verſchwunden waren.

Der Name Sem iſt häufig mit dem hebräiſchen Worte שֵׁם in der Bedeutung „Name, Ruhm“ in Verbindung gebracht worden; B. Stade verſuchte es als eine Abkürzung für בְּנֵי שֵׁם = Namhafte, Edle, adeliges Herrenvolk zu faſſen. Andere wollten darin die Bedeutung „Höhe“ finden, die ſie entweder auf den Himmelsgott oder auf die hochgelegene Heimat der Semiten beziehen wollten. Jedoch befriedigen dieſe Deutungen ebenſowenig wie die von Ham und Japhet.

Der Geſichtskreis des Prieſterkodex reicht ſchon ziemlich weit: im Norden bis an die Quellen des Euphrath und das Schwarze Meer, im Weſten über die Meerengen von Gibraltar hinaus, im Süden in das heutige Nubien und das ſüdliche Arabien hinein, im Oſten bis Elam und Medien. Was wir vom Jahwiſten haben, zeichnet ſich in geographiſcher Hinſicht nur durch eine genaue Kenntnis der ſüdarabiſchen Stämme vor dem Prieſterkodex aus. Auch der größere Umfang des Horizonts ſpricht im allgemeinen für das jüngere Alter der Angaben des Prieſterkodex (6/5. Jahrhundert). Eine Benutzung älterer Nachrichten durch den Verfaſſer iſt jedoch nicht auszuſchließen.

Die Verſe 20 und 31 weiſen nach ihrem Wortlaut klar darauf hin, daß der Verfaſſer in ſeinen drei Gruppen nicht nur verſchiedene Stämme, Länder und Völker, ſondern auch verſchiedene Sprachen miteinander verbunden hat. Deshalb ſchon verbietet ſich der Verſuch, den Grund zur Einteilung des Verfaſſers in der ſprachlichen Verwandtſchaft oder Verſchiedenheit der Völker nachzuweiſen. Die moderne Unterſcheidung von ſemitiſchen und hamitiſchen Sprachen lehnt ſich zwar an die Völkertafel an, iſt aber ein Erzeugnis der vergleichenden Sprachwiſſenſchaft, deren Maßſtäbe nicht auf das Altertum übertragen werden dürfen. Etwas weiter kommt man mit dem Gedanken, daß der geographiſche Geſichtspunkt für den Verfaſſer maßgebend geweſen ſei: Japhet ſoll die Völker des Nordens, Ham die Völker des Südens, Sem die der Mitte umfaſſen. Aber wie kommen dann Eliſa und Tharſis unter Japhet, Kanaan unter Ham, das entfernte Lud unter Sem? Auch der Jahwiſt würde die ſüdarabiſchen Stämme gewiß nicht unter Sem geſtellt haben, wenn er in Sem die Völker der Mitte geſehen hätte. Im einzelnen und beiläufig haben geographiſche Rückſichten den Verfaſſer gewiß oft geleitet. Aber es ſcheint doch geboten zu ſein, für den Verfaſſer des Prieſterkodex noch mehr als für den Jahwiſten die Rückſicht auf geſchichtliche und politiſche Verhältniſſe mit in Anſchlag zu bringen, wenn man ſeine Anordnung der Völker und Länder verſtehen will. Nach ſtreng wiſſenſchaftlichen Maßſtäben iſt er ebenſowenig verfahren wie der Jahwiſt. Er verwendet den geographiſchen und den geſchichtlichen Geſichtspunkt, je nachdem der eine oder der andere ihm paſſend erſcheint. So ſetzt er die kleinaſiatiſchen Völker aus geographiſchen Gründen zu Japhet, Lud aber aus politiſchen Gründen, wie es ſcheint, zu Sem u. ſ. w. Daneben mögen ihn auch Nachrichten oder Sagen über die Abſtammung der Völker beſtimmt haben. Auf dieſem Gebiete können wir den Gelehrten des Altertums aber am wenigſten folgen, weil ihre und unſere Kenntniſſe ſich gerade da am wenigſten decken, ja ſich oft widerſprechen.

Schon oben S. 710, 50 ff. iſt darauf hingewieſen worden, daß die Völkertafel nicht alle Völker der damals bekannten Welt aufzählen will. Man darf daher die Völkertafel nicht als eine vollſtändige Überſicht über die den Iſraeliten bekannten Völker oder gar über die Völker der Welt überhaupt anſehen. Das haben ſpätere jüdiſche und chriſtliche Gelehrte allerdings gethan, indem ſie die Zahl 70 herausleſen wollten, 34 für den Prieſterkodex, 36 für den Jahwiſten (vgl. das jeruſal. Targum zu Gen 11, 8). Aber abgeſehen davon, daß ſich die Zahl nur künſtlich erreichen läßt, könnte höchſtens davon die Rede ſein, daß der Redaktor, der die beiden Quellſchriften miteinander verbunden hat, dieſe Zahl im Auge gehabt hätte. Dem Anſchein nach hat er aber nicht für dieſe Zahl gearbeitet. Für die Beurteilung des Ganzen iſt von weſentlicher Bedeutung, daß man die Stücke des Jahwiſten und des Prieſterkodex auseinander hält und ſie für ſich zu verſtehen trachtet. Deshalb iſt auch der Verſuch verfehlt, die Angaben der Völkertafel auf einer Karte darzuſtellen.

In dem gegenwärtigen Zuſammenhang der Geneſis bildet die Völkertafel den Übergang von der Geſchichte der geſamten Menſchheit zur Geſchichte der Erzväter Iſraels.

Alle Menſchen und Völker gehen auf einen Stammvater, Noah und Adam, zurück (Gen 1, 26; 9, 6; vgl. Hi 31, 15); aber die Geſchichte dieſer Völker iſt nicht die Geſchichte des Heils, das Gott unter der Menſchheit für ſie vorbereiten will. Das Heil beginnt mit den Stammvätern Israels, um durch ihre Vermittelung zu einem Segen für die Völker zu werden (Gen 12, 2 f.). Dieſer Zuſammenhang gehört ohne Zweifel dem Prieſterkodex an (vgl. Gen 1; 9 u. 17), wahrſcheinlich auch dem jehowiſtiſchen Buche. Ob der urſprüngliche Jahwiſt ſchon nach dieſem Geſichtspunkte gearbeitet hat, iſt zweifelhaft. **Guthe.**

**Voetius,** Gisbertus, geſt. 1. Nov. 1676. — Corn. Gentman, Allon Bachat ofte lyckpredicatie, over de dood van den hoog-beroemden Heere G. Voetius, over 2 Sam. 3, 38; Andr. Eſſenius, Oratio funebris in obitum G. Voetii, Ultraj. 1677; A. C. Duker, Schoolgezag en eigen onderzoek. Hist.-krit. studie van den strijd tusschen Voetius en Descartes, Leiden 1861; derſ., Gisbertus Voetius, I, II, 1. 2 (noch nicht weiter erſchienen), Leiden 1897—1907; G. H. Lamers, Voetius en de dienst des Woords (Stemmen voor Waarheid en Vrede, 1879, I blz. 607—624).

Einer der einflußreichſten und berühmteſten Männer in der niederländiſch-reformierten Kirche des 17. Jahrhunderts war Gisbertus Voetius, ſeit 1634 Profeſſor der Theologie zu Utrecht und daſelbſt im Jahre 1676 geſtorben. Er wurde am 3. März 1589 (nicht 1588 wie RE² ſ. Duker G. V. I, 7) geboren zu Heusden in Holland aus einem alten und anſehnlichen Rittergeſchlecht, das früher bei Bilderbeek in Weſtphalen wohnte. Seine Eltern, Paulus Voet und Maria de Jageling, waren ſehr achtungswürdige Leute, welche durch den Krieg große Verluſte erlitten hatten. Nachdem ihn der Rektor des Gymnaſiums ſeiner Vaterſtadt, der gelehrte Franco Odolphi, für die akademiſchen Studien vorbereitet hatte, wurde er im Jahre 1604 nach Leyden geſchickt, um dort die Theologie zu ſtudieren.

Unter die Stipendiaten des Staatenkollegiums aufgenommen, zeichnete ſich der jugendliche Student, „ingenio magnus, corpore parvus", ſehr bald durch einen eiſernen Fleiß aus, dem ein ſtählernes Gedächtnis zu Hilfe kam; dort wohnte er nach weiteren propädeutiſchen Vorbereitungen bald den theologiſchen Vorträgen eines Gomarus, Arminius und Trelcatius jr. bei. Es war jedoch ganz beſonders der erſte dieſer drei Männer, welcher einen entſcheidenden Einfluß auf die Richtung ſeines Denkens und Arbeitens erlangte und in ſeinen Augen bald der „magnus theologus et venerandus praeceptor" war, deſſen „gratus discipulus" er ſich ſpäter nannte. Mit Petrus Bertius, dem Regent des Staatenkollegiums, der ein Anhänger des Arminius war, ſtand er auf geſpanntem Fuß. Durch ſeinen Scharfſinn und ſeine Kühnheit im Verteidigen der ſtreng calviniſtiſchen Prädeſtinationslehre machte er ſchon bald von ſich reden. Nach vollbrachter akademiſcher Laufbahn erhielt er im Jahre 1611 die Predigerſtelle in dem Dorfe Vlijmen, mitten unter einer zahlreichen, römiſch-katholiſchen Bevölkerung, und ſah ſeine Bemühungen zur Ausbreitung des Proteſtantismus in deren Mitte mit ſo erwünſchtem Erfolge gekrönt, daß ſich die Zahl ſeiner Gemeindeglieder bald verdoppelt hatte. Im folgenden Jahre verheiratete er ſich mit Deliana van Dieſt, einer nicht unbemittelten Bierbrauerstochter. Nachdem die reformierte Gemeinde in Rotterdam ihn vergebens berufen hatte, nahm er im Jahre 1617 einen Ruf nach ſeiner Vaterſtadt Heusden an, teils aus Anhänglichkeit an dieſe; doch inſonderheit trieb es ihn, dem dort mehr und mehr zunehmenden Remonſtrantismus entgegen zu arbeiten. Mit großem Eifer war er im Dienſte am Evangelio dort tätig, ſo daß er ſelbſt achtmal in der Woche predigte und manchmal zugleich auch als Vorleſer und Vorſänger auftrat. Auch widmete er ſich mit allem Fleiß dem Studium, nicht nur der Theologie, ſondern auch beſonders der arabiſchen Sprache. Zu gleicher Zeit trat er als Privatdozent auf in einzelnen Fächern der theologiſchen Wiſſenſchaft, in der Logica, Physica und Metaphysica, in den orientaliſchen Sprachen, und der Unterricht, den er gab, wurde geprieſen als echt methodiſch. Im Jahre 1618 wurde er als Abgeordneter zu der Dortrechter Synode entſendet, wo er einen bedeutenden Einfluß auf den Gang der Verhandlungen in dieſer Kirchenverſammlung ausübte und für die Zwecke der Kontraremonſtranten mit allen ihm zu Gebote ſtehenden Mitteln eiferte. Nach und nach dehnte er, von ſeinem kleinen Standorte aus, ſeine unermüdete Thätigkeit weiter und weiter aus, ſo daß er ſtets mehr bekannt und bei Allen, die einer ſtrengen Rechtgläubigkeit zugethan waren, geliebt und geſchätzt wurde. Größere Gemeinden begehrten ihn als Prediger. So bekam er 1626 einen Ruf nach 'sGravenhage und 1628 nach Haarlem. Er blieb aber vorläufig in Heusden. Eine Zeit lang predigte er zu Gouda, um dort den in dieſer Gemeinde eingedrungenen Arminianismus mit Stumpf und Stiel auszurotten, und als

im Jahre 1630 Herzogenbuſch („das Niederländiſche Rom") durch die Truppen der Generalſtaaten den Spaniern entriſſen worden, entledigte er ſich mit gleicher Treue der ihm übertragenen Aufgabe, in jener Stadt nämlich die Angelegenheiten der reformierten Gemeinde zu ordnen. Sein feſter Standort blieb indeſſen Heusden, bis er im Juni 1634 (nicht 1637 wie Max Göbel, Geſchichte des chriſtl. Lebens in der Rhein.-Weſtph. Evangel. Kirche II, 1, S. 142 berichtet) mit einem Gehalt von 1200 Gulden (2000 Mk.) als Profeſſor der Theologie und morgenländiſchen Sprachen an der neugegründeten Illuſtre-Schule zu Utrecht angeſtellt wurde, nachdem der berühmte Prof. d. Theol. Henricus Alting aus Gröningen einen Ruf abgelehnt hatte. In Utrecht ſollte Voetius nun für den Reſt ſeines Lebens arbeiten und kämpfen. Während ſeines langjährigen Pfarramtes hatte er ſich um die Kirche ſehr verdient gemacht, ſo daß die Klaſſe von Gorinchem, worunter die Gemeinde von Heusden reſſortierte, als ſie Voetius dimittierte, ihm das Zeugnis gab „rev. et doctissimum virum d. Voetium abhinc annos circiter viginti tres classis nostrae membrum fuisse, ac se continuo praestitisse strenuum doctrinae orthodoxae propugnatorem, sincerum pietatis ac εὐταξίας ecclesiasticae assertorem, ipsumque diligenti sua praesentia classicales conventus nostras ornasse, piis prudentibusque consiliis ac cordatis auxiliis in rebus arduis ad ecclesiae aedificationem spectantibus fideliter juvisse, onera sibi a classe imposita promte fortiterque sustinuisse, atque ita industriam suam ac zelum in caussa Dei abunde nobis probasse".

Mit einer Antrittsrede „De pietate cum scientia conjungenda" (herausgegeben mit ſeinen Exercitia pietatis, Gorinchem 1644. Holl. Überſetzung von J. Weſterhuis, Breukelen 1902) trat Voetius am 21. Auguſt 1634 in ſeiner Würde als Profeſſor in Utrecht auf, wo ſein Wirkungskreis ſich noch mehr ausdehnte, als er am 25. Februar 1637 noch dazu das gewöhnliche Hirten- und Lehramt bei der Utrechter Gemeinde übernahm. Sehr groß wurde beſonders ſein Einfluß, als die Illuſtre-Schule von Utrecht im Jahre 1636 zu einer wirklichen Hochſchule erhoben ward, wo Voetius, der kurz darauf (13. Aug. 1636) zu Gröningen, promotore Gomaro, den Doktorrang erlangt, berufen war, eine anſehnliche Stelle zu bekleiden. Er weihte am 13. März 1636 die neue Univerſität ein mit einer Predigt im Dom über den Text Lc 2, 46 („Sermoen van de nutticheydt der academien ende scholen, mitsgaders der wetenschappen ende consten die in de selve gheleert werden", Utrecht 1636, in 4°; 2. Aufl. Amſterdam 1655 in 12°). Mit Unrecht ſagt van Ooſterzee (RE² XVI, 554), daß er in demſelben Jahre eine „Probe von der Kraft der Gottſeligkeit" herausgab. Dieſer Schrift („Proeve vande cracht der godtsalicheyt", Amſt. 1628, 2. Aufl. Utrecht 1656) iſt von ihm geſchrieben i. J. 1627, als er noch Prediger zu Heusden war, und gerichtet gegen Daniel Tilenus, den früheren Profeſſor der Theologie zu Sedan. Sie darf zur Charakteriſierung ſeiner Richtung höchſt merkwürdig genannt werden. So ſehr nämlich Voetius ein Verteidiger der kirchlichen Rechtgläubigkeit war, ebenſo ſehr war er zugleich von dem Bewußtſein durchdrungen, daß ein rechtgläubiges Bekenntnis nichts bedeute ohne einen Gott geheiligten Wandel. Zur Beförderung hiervon hatte er als Prediger zu Heusden das Büchlein von Thomas a Kempis „de imitatione Christi" und die asketiſchen Schriften des Praktikaliſten W. Teellinck (ſ. Bd XIX S. 472), den er als „theologum πραχτιχώτατον" hoch verehrte, ſeinen Gemeindegliedern öfter ausdrücklich empfohlen, und auch als Profeſſor zu Utrecht ſuchte er unter den Studenten der Theologie denſelben praktiſchen Geiſt möglichſt anzuregen, ungefähr in gleicher Weiſe, wie ſein Amtsgenoſſe Ameſius dieſes an der Hochſchule zu Franeker that. Auch von der Kanzel herab beſtrafte er laut und kräftig die Irrlehre der Remonſtranten, ſowie die üppige Lebensweiſe der Utrechter Ariſtokratie. Muſterhaft in Bezug auf paſtorale Pflege und Thätigkeit, unterrichtete er ſogar die kleinen Kinder in dem Waiſenhauſe mit der aufmerkſamſten Sorgfalt, ſo daß er von Groß und Klein auf den Händen getragen wurde. Seine Kollegen ehrten ihn, die Magiſtratsperſonen achteten ihn und ſchmeichelten ihm manchmal, obwohl ſeine puritaniſche „Precysheyt" (Gewiſſenhaftigkeit) und ſein Bekämpfen von allerlei Sünden ihm zu gleicher Zeit viele Feinde machte. Man verglich ihn mit Jethro, der Israel in der Wüſte zum Führer diente, mit Joſeph, den ſeine Brüder zwar heftig bekämpften, den aber Gott ſichtbar geſtärkt hatte. Noch heutigen Tages wird die Straße, in der ſeine im September 1907 abgebrochene Wohnung ſtand, nach ſeinem Namen genannt, und ſein gut getroffenes Bild, von Rembrandt oder einem ſeiner beſten Schüler gemalt, ziert das Senatszimmer der Univerſität.

Es war indeſſen nicht nur ſeine Frömmigkeit, ſondern hauptſächlich ſeine ausgedehnte

Gelehrsamkeit, weshalb Voetius von so Vielen als eine Zierde seines Kreises und ein Licht seines Jahrhunderts betrachtet wurde. Ein unbegrenzter Forschungstrieb spornte ihn an, wo möglich alles zu lesen, was nur einigermaßen in seinen Bereich kam, insonderheit von der polemischen Litteratur seiner Tage, weshalb man ihn, nach dem Berichte eines Zeitgenossen, einen Bücherverschlinger (helluonem librorum) zu nennen pflegte. In der strengsten Jahreszeit konnte man ihn schon morgens um 4 Uhr in seinem Studierzimmer finden, umringt von seinen Büchern, deren Inhalt er seinen akademischen Zuhörern mitteilte oder in seine zahlreichen Werke aufnahm. Außer der Gottesgelehrtheit gab er auch noch Unterricht im Hebräischen, Arabischen und Syrischen, nicht nur publice, sondern auch privatim, während er noch außerdem die Studierenden durch Wort und Beispiel ermunterte, exercitia pietatis zu halten, wodurch man in brüderlicher Zusprache und Ermahnung so viel wie möglich das geistliche Leben untereinander zu erwecken und zu stärken suchte. Von Fern und Nah kamen Zuhörer zusammen, die seinen Rat und seinen Unterricht suchten und in dem christlich-wissenschaftlichen Kreis, der sich rings um ihn bildete, sehen wir den unermüdeten Professor Andr. Essenius, den gottesfürchtigen Prediger und geistlichen Liederdichter Jod. van Lodenstein (s. Bd XI S. 572) und die reichbegabte und fromme Jungfrau Anna Maria van Schurman als Sterne erster Größe hervortreten. Nicht weniger als 42 Jahre lang war es ihm vergönnt, seinen Katheder mit Ehre zu betreten, unerschütterlich und getreu auf dem einmal eingenommenen Standpunkte. Viele Stürme im Staate und in der Kirche hat er entstehen sehen, doch auch die Ruhe nach dem Sturme hat er erlebt. So war es ihm insonderheit ein peinlicher Augenblick, als er die altehrwürdige Domkirche, in welcher er seit vielen Jahren das Evangelium der Reformation gepredigt hatte, im Jahre 1672 bei dem nur kurzen Triumphe Ludwigs XIV. über die vereinigten Provinzen eine Zeit lang dem römisch-katholischen Gottesdienste zurückgegeben sah. Sein Vertrauen auf den Herrn blieb aber unerschütterlich und das Wort des Athanasius: „nubicula est, transibit", war das Trostwort, das er öfter seinen bekümmerten Freunden zurief. Wirklich sah er denn auch diese dunkle Wolke wieder vorbeiziehen, er durfte noch hienieden die Befreiung der Kirche und des Vaterlandes mitfeiern. Nach einem Leben reich an Mühe und Streit sehnte sich der 87jährige Greis nach Frieden und Ruhe und entschlief den 1. November 1676 mit den Worten auf den Lippen: „desidero te millies, mi Jesu, quando venies, me laetum quando facies, me de te quando saties?"

Voetius Söhne Paulus (geb. 7. Juni 1619, gest. 1. August 1667) und Daniel (geb. 30. Dezember 1629, gest. 29. Juli 1660) sind mit ihm Professoren zu Utrecht gewesen, der erste in der Rechtswissenschaft, der zweite in der Philosophie. Beide haben sich durch ihre Arbeit und Schriften berühmt gemacht und waren von ähnlicher Geistesrichtung wie der Vater. Ein dritter Sohn, Nikolas (geb. 1636, gest. 1679) war Prediger zu Heusden und seit 1677 zu Utrecht. Sein Enkel Johannes (geb. 3. Okt. 1647, gest. 11. Sept. 1713), Sohn des Paulus Voetius, hat das juristische Professorat bekleidet erst zu Herborn und später zu Utrecht. Zwei Töchter, Maria und Elisabeth, starben unverheiratet.

Es ist nicht leicht, über die Licht- und Schattenseiten in der theologischen Wirksamkeit von Voetius ein vollkommen unparteiisches Urteil auszusprechen. Das Urteil wird immer verschieden ausfallen, je nach der Stellung, in der man selbst zu der von ihm bekannten und verteidigten Wahrheit steht. So war es schon während seines Lebens: derselbe Mann, der von den einen bis in den Himmel erhoben wurde, ward von den anderen bis in den tiefsten Abgrund verwünscht. Man hat eine Medaille zu seiner Ehre geprägt, aber auch getrachtet, ihn zu beschimpfen mit dem Distichon:

„Voetius odit, alit, fallit, defendit, adoptat,
Pacem, dissidium, patres, absurda, malignos".

Wem es jedoch ernst ist mit dem Spruche: „non ridere, nec ludere, sed intelligere", der muß zuvörderst sich ganz auf dem Standpunkt jener Zeit zu versetzen trachten. Der Arminianismus suchte, im Bunde mit einer mächtigen Staatspartei, in der niederländisch-reformierten Kirche die einmal gelegten Fundamente der kirchlichen und weltlichen Autorität so viel wie möglich zu untergraben und unter dem schönen Wahlspruch der Liberalität Grundsätze einzuführen, welche nach Voetius' innigster Überzeugung den calvinistisch-niederländischen Kirchen nicht nur gefährlich, sondern todbringend waren. In seinem Gewissen hielt er sich für verpflichtet, diese Grundsätze ohne Ansehen der Person bis aufs Blut zu bekämpfen. „Cogitabam mihi divinitus dici: hoc age", schreibt er irgendwo (Polit. Eccles. I, p. 813), wo er von den Beweggründen spricht, die ihn bestimmt hatten, in seiner Jugend den Ruf nach seiner Vaterstadt anzunehmen, und zu

allen Zeiten war es sein höchster Ehrgeiz, ein kirchlicher Herkules zu sein, der den Augiasstall so viel wie möglich reinigte und die greulichen Ungeheuer erlegte. Darauf war denn auch sein ganzes Leben und Wirken gerichtet. Schon als Prediger in Heusden zeigte er sich als ein kraftvoller und zu fürchtender Bekämpfer des Arminianismus. In der großen Synode zu Dordrecht 1618/19 hatte er Sitz und Stimme und hat er mitgearbeitet, das Urteil über die Remonstranten auszusprechen, während seine oben schon genannte Schrift „Proeve vande cracht der godtsalicheyt" gegen die Lehre und Praxis der Remonstranten gerichtet war. Auch als Professor zu Utrecht setzte er den Streit gegen die Remonstranten fort in seinen Schriften „Thersites heautontimorumenos" (Ultraj. 1635) und „Catechisatie over den Catechismus der Remonstranten" (Utrecht 1641). In seinen Vorlesungen und Disputationen bekämpfte er fortwährend die Lehrsätze der Remonstranten, welche um sich fressen „wie der Krebs in den heilsamen Worten Christi" (Duker t. a. p. II, 69, 70).

Voetius Exegese war nicht darauf eingerichtet, erst noch einmal zu untersuchen, was nach dem Schriftwort religiöse und christliche Wahrheit genannt werden sollte, sondern um auf philologischem Wege die Wahrheit des schon angenommenen kirchlichen Systems zu beweisen, von dem nun einmal kein Titel noch Jota fallen durfte. So fehlte ihm oft bei aller Gelehrsamkeit jene Geistesfreiheit und Unabhängigkeit, die jetzt mit Recht als die erste Zierde des wissenschaftlichen Auslegers der hl. Schrift angesehen wird. Als Exeget stand er weit unter Calvin, dessen Lehre er verteidigte. Seine Dogmatik trug sowohl hinsichtlich der Form als des Inhaltes einen ganz scholastischen Charakter, und gewiß hat Tholuck nicht ganz Unrecht, wenn er sich (Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts II, 216) über die „barbarische Kunstterminologie" in seinen Schriften beklagt. Zum Beweise hiervon nennen wir seine selectae disputationes theologicae (5 tomi, Ultrajecti 1648—1669, sehr selten), von denen besonders die drei ersten Bände als Darstellung seines ganzen theologischen Systems betrachtet werden können (die beiden letzten Bände sind praktischen Inhaltes. D. A. Kuyper gab D. Gysberti Voetii Selectarum Disputationum fasciculus heraus, Amstelod. 1887). Die ganze Methode der Behandlung verrät den Scholastikus, der durch endlose Begriffsbestimmungen und sophistische Unterscheidungen nicht selten die Dinge eher dunkler als deutlich macht. Seine Sprache ist nichts weniger als gereinigt, seine Methode nicht syllogistisch, sondern trocken, und wenn der Apostel Paulus zurückkäme und vernähme die oft von Voetius mit großer Weitschweifigkeit behandelten Fragen, so würde er nicht angestanden haben, seine Warnung gegen die *ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι καὶ ἔρεις κτλ.* Ti 3, 9 zu wiederholen. Diese Scholastik war ihm das willkommene Hilfsmittel zur Verteidigung eines strengen Calvinismus, von welchem er nicht die geringste Abweichung duldete. Infolge dessen wurde seine Richtung vorwiegend polemisch, und die aristotelische Philosophie, wie diese nach und nach durch die christliche Lehre modifiziert und verbessert worden, war eine der festen Säulen seines Gebäudes und zugleich die demütige Dienerin der von ihm vorgetragenen und gelehrten Theologie. Auf Grund der Autorität der hl. Schrift forderte er von seinen Schülern ein gläubiges Annehmen der theologischen Mysterien und unterwarf jedes Dogma einer haarfeinen Analyse, der alsdann eine scholastische Synthese folgte. Für die zwinglianische oder auch melanchthonische Richtung vieler Theologen seiner Zeit hatte er keine Sympathie, auch fanden nicht allein die bekannten Gegner, sondern ebenso auch die halben Freunde und verzagten Verteidiger alles dessen, was bei ihm als Wahrheit galt, keine Gnade in seinen Augen. Von dem „Philologen" Grotius war er weniger als viele Andere eingenommen und Erasmus nannte er einen Arianer, Pelagianer, Sozinianer und Sceptiker. „Dubitatio non potest dici principium sapientiae theologicae, sive inchoans, sive praeparans aut disponens, sive fundans", war sein Wahlspruch (Disp. Sal. III, 831) und jeder, der also auch nur einigermaßen dafür angesehen werden konnte, den Samen des Zweifels auszustreuen, den haßte er mit vollkommenem Haß. Calvinist in der Lehre, war er es auch in seiner Vorstellung von der Stellung der Kirche zum Staate. Deswegen war er denn auch ein heftiger Gegner jedweden Patronats, das der Staat über die Kirche ausübte (s. seine Politic. Eccles. Amst. 1663—1676, 3 tom. in 4 vol., sehr selten. D. F. L. Rutgers und D. Ph. J. Hoedemaker gaben Tractatus selecti de Politica Ecclesiastica heraus. 2 fasciculi. Amst. 1885, 1886) und stets drang er darauf, daß die Kirche ihre geistlichen Angelegenheiten selbst regieren und ihre Diener selbst anstellen sollte. Seine Begriffe hierüber wurden von Ludovicus Molinäus bestritten, der ihn in einer scharfen Gegenschrift (London 1668) der allgemeinen Verachtung preiszugeben suchte. Heftiger noch und anhaltender war sein Streit mit dem kampflustigen Maresius,

Professor und Prediger in Herzogenbusch, später Professor zu Gröningen (s. Bd XII S. 298). Wie stark anti-römisch Voetius war, hatte er schon früher gezeigt in seiner „Desperata causa Papatus“ (Amst. 1635), einem dicken Band, geschrieben gegen den Löwener Prof. Cornelius Jansenius, seit 1636 Bischof von Ypern. Der Streit mit Maresius betraf eine sehr alte röm.-kath. Brüderschaft (die Brüderschaft unserer Lieben Frauen) in Herzogenbusch, die bei der Übergabe dieser Stadt aus den Händen der Spanier in die der Generalstaaten geschont worden war, von welcher nun Voetius behauptete, kein reformierter Magistrat dürfe eine solche Brüderschaft, „in se et per se mala, pessima, abominanda, detestanda“, innerhalb der Stadtmauern dulden (s. sein „Specimen assertionum partim ambiguarum aut lubricarum, partim periculosarum, Ultraj. 1642, gewöhnlich citiert als „Confraternitas Mariana“. Ein Exemplar dieses äußerst seltenen Werkes ist zu finden in der Bibliothek der Universität zu Utrecht). Mehr als 25 Jahre lang wurde dieser Streit von beiden Seiten mit abwechselndem Glücke geführt, auch andere Punkte wurden nach und nach in diesen Kampf hereingezogen und vielleicht würde er erst mit dem Tode einer der beiden Parteien ein Ende genommen haben, hätten es nicht beide für nötig erachtet, sich die Hand der Versöhnung zu reichen, um vereinigt einen neuen Kampf zu beginnen gegen den gemeinschaftlichen Feind — Johannes Coccejus.

Joh. Coccejus (s. d. A. Bd IV S. 186 ff.) trat als Verteidiger einer freieren Richtung auf, die durch eine selbstständige Exegese unterstützt wurde und die Praxis des Christentums vielleicht zu viel in den Hintergrund stellte. Ursache genug für Voetius, dem Wunsche seiner Freunde zu willfahren und, wie ein vom Scheitel bis zur Sohle geharnischter Ritter, gegen ihn in die Schranken zu treten. Im Jahre 1666 ließ er durch den ungarischen Studenten Stephanus Eszeki eine Disputation über die beiden Worte ἄφεσις und πάρεσις ἁμ. verteidigen, welchen Worten Coccejus eine scharf geschiedene Bedeutung beigelegt hatte, nachdem schon einige Jahre früher (1658) sein Schüler und Amtsgenosse Andreas Essenius die Ansicht des Coccejus hinsichtlich des Sabbaths mit allem Nachdruck bekämpft hatte (Voetius selbst hatte schon im Jahre 1627 die genaue Innehaltung des Sabbaths verteidigt in einer Flugschrift „Lacrymae crocodili abstersae“). Das Bedenken, daß die coccejanische Föderaltheologie sich in ihrer konsequenten Entwickelung mit einer strengen Prädestinationslehre auf die Dauer unmöglich vereinigen ließe, trieb Voetius zu verdoppelter Heftigkeit an. Nach dem Zeugnisse aller seiner Freunde gewann er schon in seiner ersten Gegenschrift gegen den neuentdeckten Ketzer einen glänzenden Sieg, während bei weitem der größte Teil der Lehrer und Glieder der Kirche sich auf seine Seite scharten als das anerkannte Haupt der orthodox-puritanischen Richtung. Indessen auch Coccejus schwieg nicht und so brach ein Streit los, der eine lange Reihe von Jahren hindurch die niederländisch-reformierte Kirche bis in ihre Grundfesten erschüttert hat. Wir können hier die Geschichte dieses Streites nicht verfolgen (vgl. Max Göbel a. a. O. S. 155 ff.), genug, daß er bald nicht nur einen theologischen und kirchlichen, sondern auch einen politischen, ja persönlichen Charakter erlangte, wobei leider von beiden Seiten das Gebot der Liebe nur allzusehr vergessen wurde. Die strengen Voetianer hatten gewöhnlich eine orangistische, die Coccejaner hingegen eine republikanische Richtung, und erst Jahre nach dem Tode der ersten Kämpfer wurde der Friede ohne Auflösung der Kirche wiederhergestellt, oder wenigstens ein Waffenstillstand geschlossen, als man, nicht ohne Einfluß des Staates, gezwungen ward, einander in Liebe zu tragen und man z. B. in Amsterdam beschloß, bei jeder Berufung eines Predigers abwechselnd und der Reihe nach, erst einen Voetianer, dann einen Coccejaner und dann einen Lampianer (die praktisch asketische Richtung) zu berufen.

Heftig insonderheit war der Streit, welchen Voetius gegen die nach seiner Überzeugung mit der christlich reformierten Theologie unvereinbare cartesianische Philosophie geführt hat. Anfänglich hielt er sich still, als (1637—1639) der Professor der Philosophie zu Utrecht, Henricus Renerius, bei seinen öffentlichen und privaten Vorlesungen der Methode von Descartes folgte. Als aber darauf (1639—1642) dessen Nachfolger Henricus Regius (De Roy) dieselben Fußstapfen betrat, stand Voetius, dem er teilweise seine Anstellung als „Professor medicinae extra-ordinarius“ im Jahre 1638 zu verdanken hatte, als Rector magnificus der hohen Schule öffentlich gegen die neue Methode auf und ließ verschiedene Dissertationen gegen ihn verteidigen. Er wußte es sogar soweit zu bringen, daß Regius seine philosophischen Vorlesungen einstellen mußte, obschon man ihn in seinem Amte ließ. Er behauptete bei Gelegenheit einer von ihm präsidierten Disputation am 24. Dezember 1641, „daß diejenigen, welche sich mit der alten scholastischen Methode nicht vereinigen könnten, sondern eine neue Philosophie von Car-

teſius erhofften, den Juden gleich wären, die noch immer ihren Elias erwarteten, um ſie in alle Wahrheit zu leiten". Er wußte ein öffentliches Judicium von der Mehrzahl der Utrechter Profeſſoren herauszulocken, in welchem es verboten wurde, die neuere Methode der Philoſophie bei dem Unterrichte zu gebrauchen und die Ruhe der Hochſchule durch einen Angriff auf die alte Schule zu ſtören; auch nahm er keinen Anſtand die Grundſätze ſeiner Gegner denen des berüchtigten atheiſtiſchen Philoſophen Vanini gleichzuſtellen. Beſonders fühlte er ſich jedoch berufen, auch Carteſius ſelbſt zu bekämpfen (1642—1647), da er ja Regius nur als eine „simia mendacis Galli, mendacior ipso" betrachtete. Durch ſeinen Schüler und Freund, ſpäter einen ſeiner heftigſten Gegner, Martinus Schoock, Profeſſor der Logica und Physica zu Gröningen, ließ er eine Streitſchrift verfertigen unter dem Titel: „Admiranda methodus novae philosophiae Renati des Cartes Traj. ad Rhen. 1643 (auch unter dem Titel: „Philosophia Cartesiana" ſ. Duker t. a. p. II, 178). Carteſius antwortete in einer Epistola ad celeberrimum virum Gisbertum Voetium (Amſt. 1643), die er nicht allein dieſem, ſondern auch dem Magiſtrate zu Utrecht zukommen ließ und derentwegen er bald zur Verantwortung vor dieſen letzteren gerufen wurde. Voetius ſeinerſeits fuhr fort, Carteſius als einen verkappten Jeſuit („Jesuitastrum"), „sub Ignatii Loyolae sidere natum", anzuſchwärzen, der heimlich von ſeinem Orden ausgeſandt ſei, Zwiſt und Zwietracht in den niederländiſchen Gegenden auszuſtreuen (Über Descartes und die carteſianiſche Philoſophie ſchrieb Voetius u. a. in ſeiner Disputt. select. I, 815—816, 1154, 1158—1160; II, 1107; III, 642, 847—860 passim; IV, 750—752; V, 121, 260, 426, 429, 434, 470, 476—479, 487—491, 522—526, 579, 645, 713—714, 763; in ſeine Politic. eccles. III, 719—725 passim; und in ſeine Bibl. stud. theol. p. 674—675). Zugleich ſtellte er jeden Anteil an der Schrift von Schoock, deſſen Carteſius ihn verdächtigte, mit allem Nachdruck in Abrede. Er wußte es ſo weit zu bringen, daß Carteſius durch eine öffentliche Akte des Magiſtrats von Utrecht als Läſterer und Verbreiter lügneriſcher Schriften verurteilt wurde. Damit war jedoch der Streit noch nicht definitiv beendet. Bei der offiziellen Unterſuchung der Sache durch den akademiſchen Senat zu Gröningen erklärte Schoock, daß er die „Admiranda methodus" nicht nur auf das Zureden von Voetius herausgegeben, ſondern daß dieſer auch nicht wenig darin zum Nachteil von Carteſius verändert habe. Indeſſen hatte auch Carteſius die Hilfe des franzöſiſchen Geſandten angerufen, welcher ſich an den Statthalter Friedrich Heinrich wendete, der die Utrechter Provinzialſtaaten erſuchte, dem Magiſtrat zu befehlen Carteſius Genugthuung zu geben. Deswegen und infolge der Erklärung von Schoock, welche Voetius vergebens zu widerlegen ſuchte, hielt der Magiſtrat es für das beſte, das ausgeſprochene Urteil zurückzunehmen und die Schmach wieder von Carteſius zu nehmen, die Sache ferner unberührt zu laſſen und womöglich der Vergeſſenheit anheimzugeben. Er verbot deshalb am 2. Juni 1645 das Drucken, Herausgeben und Verkaufen von Büchlein und Schriften pro oder contra Carteſius. Mittlerweile fuhr Voetius noch eine Zeit lang fort, mit ungeſchwächtem Mute die „fanatica et fantastica philosophia Cartesiana" zu bekämpfen. Die Geſchichte jener Zeit iſt in allen ihren Einzelheiten genau beſchrieben in der intereſſanten, freilich mit kritiſcher Sichtung zu benützenden Disquisitio hist. theol. de pugna Voetium inter et Cartesium, Lugd. Bat. 1681. Vor allem iſt es bei der Beurteilung dieſes Streites nötig, den ſtrengen kirchlichen Standpunkt des Voetius wohl im Auge zu behalten. Jetzt, nachdem mehr als zwei Jahrhunderte nach dem Streite vorbeigegangen ſind und die carteſianiſche Philoſophie ſchon ein halbvergeſſenes Glied in der Entwickelungskette der neuen Philoſophie geworden iſt, jetzt iſt es nicht ſchwer, auf ihren bekümmerten Antagoniſten mit vornehmer Geringſchätzung als auf einen beſchränkten Zionswächter herabzuſehen. Es ſei auch ferne von uns, behaupten zu wollen, daß der perſönliche Charakter des Voetius ſich in dieſem Streite immer von einer günſtigen Seite geoffenbart habe. Von der weiſen Vorſchrift des Herrn: Seid klug wie die Schlangen und ohne Falſch wie die Tauben, hat er nur gar zu oft die zweite Hälfte vergeſſen, und auch hier hat es ſich erwieſen, daß man auch zu der reformierten Kirche gehören kann und bis zu einem gewiſſen Grade wenigſtens jenem traurigen Prinzip huldigen: Der Zweck heiligt die Mittel. Andererſeits darf jedoch nicht vergeſſen werden, daß Voetius nach ſeiner Überzeugung meinte, die Sache des Herrn und ſeiner Kirche mehr als ſeine eigene Ehre zu verteidigen, und daß ihm bei ſeiner bekannten Individualität und ſcholaſtiſch-engbegrenzten Richtung, nichts ſo ſchwer fallen mußte, als ſich mit vollkommener Objektivität auf den Standpunkt ſeiner Gegner zu verſetzen. Kein Wunder, daß er ihm öfter mit einer unſeligen Konſequenzmacherei oder infolge eines jämmerlichen Mißverſtänd-

niſſes Behauptungen andichtete, von denen Carteſius wahrlich nicht mit Unrecht erklärte, es ſchaudere ihm davor. Wenn er der Perſon des Carteſius und ſeinen Schülern entgegenarbeitete, ſo hatte er indeſſen nichts anderes im Auge, als die carteſianiſche Philoſophie ſelbſt zu hemmen, deren Grundſätze und Reſultate er als völlig unvereinbar mit der von ihm verteidigten Kirchenlehre betrachtete. Der Dualismus, der in der Methode und Weltanſchauung des Carteſius, teilweiſe durch den überwiegenden Einfluß des franzöſiſchen Geiſtlichkeit auf ſeine Denkungsart, noch zurückblieb, konnte einem ſo ſcharfen Blicke, wie der des Voetius war, ſchwerlich entgehen und ebenſo wenig Gnade vor ihm finden. Er ſah voraus, daß, ſobald man den carteſianiſchen Idealismus und Rationalismus auch auf die Löſung der theologiſchen Streitigkeiten anzuwenden anfinge, das Gebäude der Orthodoxie nicht nur untergraben, ſondern völlig geſchleift werden würde. Darum konnte er auf alle Friedensvorſchläge lediglich, wie ſo oft die römiſche Kurie, mit einem non possumus antworten. Die fernere Geſchichte der niederländiſch-reformierten Kirche und das, was ſich ſeit Balthaſar Bekker, Noëll und anderen Carteſianern zugetragen, zeigt deutlich, daß die böſen Tage, welche Voetius durch den Triumph der von ihm beſtrittenen Prinzipien fürchtete, nicht lediglich in ſeiner Einbildung beſtanden.

Weniger leicht erklärlich, als ſein Streit mit Carteſius, ſcheint der Streit zu ſein, den er noch in den letzten Dezennien ſeines Lebens gegen den berühmten Jean de Labadie (ſ. d. A. Bd XI S. 191), den Urheber des Separatismus in der reformierten Kirche, geführt hat. Er ſelbſt hatte über dieſen Mann eine ſehr günſtige Meinung gehegt und kräftig an deſſen Berufung von Genf nach Middelburg in Seeland mitgewirkt, in welch letzterer Stadt er bei der walloniſchen Gemeinde im Jahre 1666 Prediger wurde. Das Streben de Labadies, dem in der niederländiſch-reformierten Kirche herrſchenden dürren Orthodoxismus gegenüber neues geiſtliches Leben anzuregen, ward anfänglich von Voetius, der viel Großes von ihm erwartete, möglichſt ermutigt. Aber ſehr bald ſchon nahm die Thätigkeit des feurigen de Labadie nicht einen reformatoriſchen, ſondern vielmehr einen ſeparatiſtiſchen Charakter an, und er ſchloß ſich mit den Seinigen auf echt donatiſtiſche Weiſe, als eine ecclesiola in corrupta ecclesia und ſpäter extra ecclesiam, zuſammen. Hieran ſtieß ſich Voetius ſehr, der zwar Gewiſſenhaftigkeit und geiſtliches Leben ſehr ſchätzte, ja in ſeiner ganzen Theologie ebenſowohl eine myſtiſche, als eine ſcholaſtiſche Seite hatte — aber immer die Kirche in der Kirche verbeſſern wollte und gleich ſehr allem widerſtand, was über und unter dem Maße ſeiner kirchlichen Rechtgläubigkeit oder dem zuwider war. Er ließ deshalb (1669) unter ſeinem Präſidium gegen de Labadie eine Disputation verteidigen: „De ecclesiarum separatarum unione et syncretismo“ (Holl. Überſ. Amſt. 1669), die zwar durch de Labadie mit einer ſcharfen Gegenſchrift (Nouvelle conviction manifeste des calomnies, 1670) beantwortet wurde, aber ihm und ſeinem Anhange doch einen empfindlichen Schlag verſetzte. Die mehr und mehr zunehmende Schwärmerei unter der neuen Sekte trug ebenfalls viel dazu bei, den Ärger des greiſen Profeſſors zu erhöhen, der ſich in ſeiner auf den Stifter gegründeten Hoffnung ſo jämmerlich getäuſcht fand. Sicherlich ward auch durch dieſe Täuſchung ſein Herz mehr abgelöſt von der Welt und von ſo vielen Freunden, mit welchen er früher auf gleichem Grunde geſtanden hatte, von welchen er ſich aber jetzt innerlich getrennt fühlte. Es war ihm indeſſen nicht vergönnt, noch vor ſeinem Tode den Frieden der Kirche wieder hergeſtellt zu ſehen.

Voetius war während ſeines ganzen Lebens ein außerordentlich arbeitſamer Mann, der an ſich ſelbſt immer hohe Forderungen ſtellte. Er wußte von keiner Ruhe. Wöchentlich hielt er acht öffentliche Vorleſungen, außerdem private und Disputierübungen, welche letztere des Samstags gehalten wurden. Exegeſe des Alten und Neuen Teſtaments, Dogmatik, Symbolik, Liturgik, Katechetik, Kirchenrecht, das waren die von ihm behandelten Gegenſtände und das nicht etwa flüchtig, nein ausführlich, gründlich, dem Hörer nichts erſparend. Als Bücher zur eigenen Fortbildung im Studium und um ſie bei Abhaltung der Prüfungen zu benützen, durcharbeitete er: Gomari Theses, Synopsis Professorum Leydensium, Maccovii Collegium Disputationum, Amesii Medulla, Clutonis idea, Commentarius Catecheticus Ursini, Mellificum Cat. Diestii. Außer ſeinem Profeſſorate widmete er ſich dem Predigtamte an der Gemeinde zu Utrecht und wachte über die Rechte derſelben, wo er dieſelben bedroht erachtete. Als eine heilige, von Gott ihm anvertraute Aufgabe betrachtete er ſein Werk. Nie, ſchreibt er, habe ich Unterhandlungen geführt de stipendio meo, ne quidem de qualitate aut quantitate ejus directe aut indirecte. Ex vocantibus quaesivi, sed totum hoc illorum curae et

arbitrio reliqui, ad quos hoc pertinebat (hiermit ist nicht im Widerspruch, wenn man es nur recht versteht, was Duker, Gisb. Voetius I. Bijl. CXLII mitteilt). Solche Hochherzigkeit hat auch eine weniger angenehme Seite. Der Leydensche Professor Abr. Heidanus liefert keinen unebenen Beitrag zur Kennzeichnung der Person des Voetius, wenn er von ihm sagt: „qui nomen a pede habet, sed ubique se ut caput gerit". Sicherlich liegt in der Beschaffenheit dieser Persönlichkeit die Ursache, daß sie so verschieden beurteilt, auch mit Spottreden nicht verschont geblieben ist. Burman („Trajectum eruditum", p. 422 sq.) giebt eine Blumenlese von Urteilen, die cum grano salis zu beurteilen sind. C. Sepp (RE² Bd XVI, S. 561) klagt: „Bei einem Vergleich zwischen Voetius und Coccejus vergesse man nicht, das wir in des letzteren „Opera anecdota" eine Reihe Epistolae finden, deren Inhalt uns Liebe und Ehrerbietung einflößt; eine derartige Quelle steht uns bei der Schilderung des Lebens und der Wirksamkeit des ersten leider nicht zu Gebot". Diese Lücke hat jedoch D. A. C. Duker einigermaßen ausgefüllt durch die Herausgabe einiger Briefe (Eenige onuitgegeven brieven van en aan Voetius, 'sGravenhage 1893).

Im Gegensatz zu Coccejus, der wirklich eine Schule gestiftet hat, kann dies von Voetius nicht gesagt werden. Er hat Anhänger, Nachfolger gehabt; es hat Voetianer gegeben, aber niemals eine eigentlich sog. Schule des Voetius. Dieses Mannes große Bedeutung lag in der praktischen Art seiner Theologie und in dem Encyklopädischen seiner theologischen Lehre. Was das erste betrifft, so kann man sich nicht allein berufen auf das Zeugnis des Professor Sal. van Till, welcher den Voetius doctissimum practicum nennt, sondern vor allem auf die ausführliche Schilderung, welche Ritschl uns von dieses Mannes Theologie in seiner „Geschichte des Pietismus" I, 101 ff. entwirft, indem er dabei besonderen Nachdruck auf den Einfluß legt, welcher von Voetius als praktischen Gottesgelehrten ausgegangen ist. Ebenso hat Heppe in seiner „Geschichte des Pietismus und der Mystik" S. 151 mit Recht behauptet: „Voetius sah die Erweckung und Übung der Pietas unter seinen Zuhörern als seine heiligste Berufsaufgabe an". Um den Beweis für das Encyklopädische seiner Lehre zu liefern, ist es genügend, auf die vielen Schriften von Voetius zu weisen. Außer den schon in diesem Artikel genannten Schriften sind die vorzüglichsten: Diatribe de theologia (Traj. ad Rhen. 1668), Erpenii Bibliotheca arabica cum augmenta (ohne seinen Namen, 1667), und besonders Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae (Ultraj. 1644, später Lips. 1688). Diese letzte Schrift in 12-°Format (sehr selten) umfaßt ungefähr 500 Seiten; aber die Vorrede, welche 200 Seiten ausmacht, steht mit dem Inhalte des Buches in keiner direkten Verbindung. C. Sepp in seinem Werke „Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw" (Über die theologische Lehre in den Niederlanden während des 16. und 17. Jahrhunderts) 1874, II, 156 ff. hat eine Übersicht von dem gegeben, was diese Bibliotheca enthält und wodurch sie sich empfiehlt. Sie umschreibt den Umfang des Studiums, welches ein Student der Theologie innerhalb vier Jahren durchlaufen soll; aber es ist zu fürchten, daß jeder durch so große Forderungen abgeschreckt, das Studium der Theologie wieder aufgegeben hätte. Denn wer den Weg, welcher in der Bibliotheca vorgezeichnet ist, in seinem Leben und Studium folgen wollte, der dürfte auch nicht eine einzige Stunde versäumen, und müßte die Zeit um jeden Preis auskaufen.

Überblicken wir nochmals das Leben und Wirken des Voetius, so macht er auf uns den Eindruck eines Mannes aus einem Stück, welcher wußte, was er wollte, und warum, der aber nicht immer auf entsprechende Weise zart war in der Wahl seiner Mittel, der in mancher Hinsicht ein Typus alt-holländischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit genannt werden darf, der aber dabei auch an den rauheren Seiten seines Wesens und Streitens die Verwandtschaft mit Calvin nicht verleugnete, vielmehr sie standhaft bekannte und offenbarte. Sehr wenige haben größeren Einfluß in der Kirche auf die Zeitgenossen und Nachkommen ausgeübt, als er, und in welchen Punktenm an auch von ihm verschieden denken möge, so wird doch die Kirche, wie die Wissenschaft, nicht schlecht dabei fahren, wenn sie viele Diener zählen, die ein gleiches Streben an den Tag legen, wie es lebenslang Voetius gethan, Frömmigkeit und Wissenschaft zu vereinigen. Wer in unserer Zeit fast in allem in direktem Gegensatze zu seiner Glaubensüberzeugung steht, der wird ihn schwerlich völlig würdigen können, wer aber mit ihm in demselben Glauben lebt und für denselben Glauben streitet, der hält gewiß die ihm von seinem Kollegen Essenius in seiner Leichenrede dargebrachte Huldigung nicht für übertrieben und wird trotz aller menschlichen Schwachheiten und theologischen Einseitigkeiten das Wort des Herrn auf ihn anwenden

können: „ich habe euch erwählet, und gesetzt, daß ihr hingehet, und Frucht bringet, und eure Frucht bleibe“ (Jo 15, 16). (J. J. van Oosterzee †) S. D. van Veen.

**(v.) Vogel,** Karl Albrecht; 10. März 1822—11. September 1890. — Quellen: J. Günther, Lebensskizzen der Professoren der Universität Jena 1858, S. 46; A. Formey, Leichenrede, Wien 1890; „Evang. Kirchenzeitung für Oesterreich“ 1890, S. 312 f.; Evang. Vereinsblatt für Ober-Oest.“ 1890, S. 95; „Le Témoignage“, Paris 1890, S. 339; AdB 40 (1896), 94 (G. Frank). — Familienpapiere. Schriften: Vierzig Jahrhunderte. Geschichtstafeln zum Auswendiglernen, Dresden 1848; De Bonizoni episcopi Sutrini vita et scriptis, 1850; Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert, 2 Bde 1854; Peter Damiani. Ein Vortrag, 1856; Der Kaiser Diokletian. Ein Vortrag mit Anmerkungen, 1857; Zu den Gedenktafeln, 1858; Fünf Predigten, 1859; Zur Auslegung der Stelle Ga 3, 20. ThStK 1865, S. 524—538; Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibelübersetzung. Zwei hds. Fragmente aus dem Buche Ezechiel und den Sprüchen Salomos, 1868; Eine Predigt (AG 18, 1—11), 1869; Festrede bei der Feier des 50jähr. Bestehens der k. k. ev.-theol. Fakultät in Wien, 1871; Die Semisäkularfeier der k. k. evang.-theol. Fakultät in Wien am 25. April 1871. 1872; Zur Erinnerung an die 3. evang. Generalsynode AK. zu Wien vom 14.—27. Nov. 1877, 1877; Vortrag über evang. Stadtmission, geh. am 16. April 1883, 1883. 45 Artikel in den beiden ersten Auflagen dieser Encyklopädie. Sie sind zum Teil auch den Artikeln der 3. Aufl. zu Grunde gelegt.

Laut urkundlich nicht beglaubigter Familienüberlieferung waren die Vorfahren V.s infolge des 30jährigen Krieges als Glaubensexulanten aus Böhmen nach Sachsen eingewandert. Den Namen fand ich im Statthaltereiarchiv zu Prag bei Evangelischen in Kaaden. Der Großvater war der Maler Christian Leberecht, ein Oheim der Maler Karl Christian, der in Anerkennung seiner Verdienste um die Kunst als v. Vogelstein geadelt wurde (1851. Brockhaus, Konvers.-Lexik. 14. A., 16 [1898], 368 f.). Das Künstlerblut regte sich bei Albrecht in dem Plan seiner Anfänge, schönwissenschaftlicher Schriftsteller zu werden, in einer hübschen Zeichengabe und in dichterischen Versuchen, die sogar in seinem Wiener Briefwechsel hineinspielen. Der Vater, Wilh. Albr. Franz Friedrich, Jurist, kgl. sächs. Hof-Finanzsekretär, zuletzt Oberrechnungsrat in Dresden, eine gemütvolle, feinsinnige Natur, trotz der Sorgen, die ihm bei beschränkten Mitteln seine große Familie von vier Töchtern und sechs Söhnen bereitete, heiter und zufrieden, blieb mit Albrecht in regem Brieftausch; noch ein zweiter Sohn war Theologe. Die Mutter, Christ. Dorothea, geb. Wetzel, leicht verschüchtert, verstand es, Albrechts in sich gekehrtes Gemüt zu erschließen; sie mußte ihn erst zwölfjährig zurücklassen; doch kam er auch mit der Stiefmutter in das beste Verhältnis.

Die Annen-Bürgerschule und das Kreuzschul-Gymnasium in Dresden bereiteten zum Universitätsstudium der Theologie vor. Von den damaligen Leipziger Fachleuten haben einige noch heute einen klingenden Namen, weniger der Vulgärrationalist Anger oder Domherr Krehl, als der Polyglotten-Theile, der neutestamentliche Grammatiker Winer, der Kirchenhistoriker Niedner. Allein nicht dieser philosophische Geist in scholastischer Form, sondern Neanders Pekoraltheologie ist für V.s Lebenswerk und -richtung bestimmend geworden.

Nachdem der 22jährige die erste theologische Prüfung in Leipzig bestanden und bis Ostern 1846 Unterricht in Dresden erteilt, ging er das Sommersemester nach Berlin zu Neander, neben dem Theremin — „die heilige Beredsamkeit eine Tugend“ — und Oberhofprediger Gerh. Friedr. Abrah. Strauß als Dozenten zu nennen wären; letzterer — wir halten das Auge auf Österreich gerichtet — hatte in diplomatischer Mission beim Fürsten Metternich den freien Abzug der Zillerthaler erwirkt. Im Oktober zweite theologische Prüfung in Dresden; dann zweijähriger Unterricht an dortigen Instituten — auch im Zeichnen —, sowie bei dem Prinzen Theodor von Thurn und Taxis. Im Revolutionsjahre promovierte der stets gut konservative V. in Jena zum philosophischen Doktor und begab sich im Jahre darauf abermals nach Berlin, um sich auf Neanders Antrieb für die akademische Laufbahn zu rüsten. Am 1. November 1850 erwarb er den Lizentiatengrad, wiederum in Jena und habilitierte sich hier alsbald; 11 Jahre ertrug er die oft sengenden Strahlen der immer höher steigenden theologischen Sonne von Jena, von Haus aus im Widerspruch mit dieser Haseschen und überhaupt der Jenenser Richtung.

Schon nach vier Jahren erschien das Hauptwerk des ganzen Lebens, „seinem geliebten Lehrer Neander gewidmet“: Ratherius v. Verona (1. Bd: Geschichte des R. und seiner Zeit. 2. Bd: Von den Quellen) „mit möglichst vollständigen Auszügen aus den Schriften“, das ihm nach zwei Jahren im Frühling den Titel eines a. o. Professors und im Herbst

den Ehrendoktor von Greifswald einbrachte, bei Gelegenheit der 400jährigen Universitäts-Jubelfeier.

Die Ratheriusdarstellung hat sich nun über ein halbes Jahrhundert in Geltung erhalten und ist von den Forschern mit Dank benutzt worden.

Kein Geringerer als Hermann Reuter bezeugte ihren Wert in seinem Brief an V. vom 4. Dezember 1862. Er bat später V. um eine Anzeige seines Monumentalwerkes über Alexander III., die ausführlich in ThStK (1867, S. 366—379) erfolgte, und verwertete V.s Werk eingehend in seiner geistvollen „Geschichte der Aufklärung im MA." Der schöne Erfolg reizte V. zu den weiteren kirchengeschichtlichen Arbeiten über Diokletian und Damian, die damals als kernig, auf gründlicher Kenntnis beruhend, lebendig und geschmackvoll gelobt wurden („Dresdener Journal 1856, Nr. 70. „Darmstädt. Theol. Litt.-Bl. 1858, S. 193 f.).

Dazu kamen die zahlreichen Artikel in PRE, deren Übergang in die zweite Auflage Verdruß und Mühsal bereitete; nur vereinzelt konnten sie noch in der dritten verwertet werden, infolge der Ausdehnung und Vertiefung der Forschung. Wiederholt beteiligte sich V. an den „Rosenvorlesungen", denen vornehmlich durch Hases Musterstücke auch in der Litteratur dauernder Ruhm erblühte; über Augustin, Bruno von Köln, Diokletian, Gregor den Großen, Mönchtum, Damiani, Papsttum; je einmal wurde er zu Vorträgen an den Weimarer und den Altenburger Hof geladen.

Bei dem schwierigen Wettbewerb mit dem Altmeister verband er mit den kirchengeschichtlichen Kollegien neutestamentliche.

So konnte er es wagen, eine ntliche Professur anzunehmen. Nachdem er sich wiederholt um Gehalt zu seinem Titel bemüht, auch um eine Predigerstelle, wurde er in demselben Jahre, in welchem ihm von einem der „Durchlauchtigsten Nutritoren der Universität", dem Altenburger, 300 Thaler ausgeworfen waren und in welchem ein Katheder in Gießen in Aussicht stand, am 8. September 1861, in das ntliche Ordinariat an die k. k. theol. Fakultät in Wien berufen, auf Vorschlag des dortigen Kirchenhistorikers, des Jenensers Otto. Ein wichtiges Jahr für die Protestanten Cisleithaniens! Am 8. April war das Protestantenpatent erlassen, der Freibrief für die so lange nur „Tolerierten", welcher den Evangelischen für immerwährende Zeiten die grundsätzliche Gleichheit vor dem Gesetz auch in Betreff der Beziehungen ihrer Kirche zum Staat verbürgte, die Gleichberechtigung aller anerkannten Konfessionen nach allen Richtungen des bürgerlichen und staatlichen Lebens zur Geltung brachte. Am 18. Juli hatte die seit 1850 zur Fakultät erhobene „Lehranstalt" Promotionsrecht erhalten.

Zwei Lehrkanzeln waren an ihr zu besetzen, für systematische und für ntliche Theologie. Zwei Jenenser, miteinander befreundet, aber verschiedener Richtung, nahmen sie ein; Lipsius und V. Gleichzeitig traten sie am 14. Oktober ihr Amt an. Lipsius erinnerte nach 25 Jahren den Freund an dessen damaliges Ceterum censeo: „Es muß alles umgekrempelt werden" und macht den knorrigen Zusatz: „Es ist wenig genug umgekrempelt worden". V.s nicht gedruckte Antrittsrede handelt von dem ersten Versuch einer wissenschaftlichen Auslegungskunst (Tychonius) und den letzten bemerkenswerten Äußerungen darüber, nämlich den Oxforder „Essays and Reviews", um mit Aufstellung der eigenen exegetischen Grundsätze zu schließen. Er bekennt sich, als in Anlehnung an seine großen Lehrer Winer, Niedner, Neander zu den wichtigsten in dem Essay über Exegese ausgesprochenen Gesetzen. —

Dank dem nun gewonnenen festen Boden konnte der 39jährige endlich auf Freiersfüßen gehen. Er vermählte sich am 8. September 1863 mit Anna, Tochter des Verlagsbuchhändlers Dr. ph. h. c. Joh. Friedr. Frommann zu Jena (vgl. J. F. Frommann, Das Fr. Haus und seine Freunde", 3. A., Stuttgart 1889, I—XXXII). Von ihren vier Kindern starben zwei Söhne und eine Tochter gleich nach der Geburt.

Leider ist V.s wissenschaftliche schriftstellerische Arbeit mit dem Übergang nach Wien fast ganz abgeschlossen, infolge äußerer und persönlicher Verhältnisse, vielleicht auch des Wunsches der damaligen Regierung, die protestantischen Fakultisten möglichst im Verborgenen zu halten.

Außer den Artikeln für PRE verfaßte er nur noch den exegetischen Aufsatz in ThStK und die kleine textkritische Vergleichsstudie zur Vorgängerin der Vulgata auf Grund eines Sickelschen Fundes zu St. Paul im Kärntner Lavantthale (im Nachlaß fanden sich Vorarbeiten zu einer Behandlung der Begriffe *δίκαιος*, *δικαιοσύνη* und *δικαιοῦν*).

Aber auch die Kollegien befriedigten ihn nicht durchaus. Dagegen erwarb er sich Verdienste

um Vertretung der Fakultät. Zunächst in Bezug auf ihre Einverleibung in die Universität. Nur mit Wehmut — um nicht zu sagen Spott und Erbitterung — kann man seine darauf zielenden Briefe und Zeitungsartikel durchblättern, von seinen Unterredungen mit Abgeordneten, seinen Audienzen bei Ministern lesen — er vermerkt besonders den unfreundlichen Empfang bei dem protestantischen Ministerpräsidenten (und Landsmann) Graf Beust —, wenn man erwägt, daß alles verlorene Liebesmühe war, ganz ähnlich wie die heutigen verwandten Bestrebungen, ein Menschenalter später. Der österreichische Staat ist eben noch immer nicht so weit gereift, um seinen, freilich an Zahl, aber nicht an Kulturkraft, geringen Evangelischen zu gewähren, was zu Bonn, Breslau, Tübingen, Straßburg in zwei theologischen Fakultäten innerhalb derselben Universitäten als ganz erträglich verwirklicht ist. Die Gegnerschaft ging z. T. von liberalen, sogar protestantischen Dozenten aus, die am liebsten jede theologische Fakultät ausgewiesen hätten, eine doppelte entschieden verabscheuten, auch „damit nicht gelegentlich Herodes und Pilatus Freunde würden". Am stärksten ist und bleibt die klerikale Feindschaft. Noch immer durfte der Fürsterzbischof von Wien die mühsamsten Vorbereitungen mit einem Griff zu nichte machen, die Kurie dem Gerechtigkeitsgefühl der Behörden und Abgeordneten, dem Entgegenkommen der Universitätskollegen ihr „non possumus" entgegenschleudern. Dieser Mißerfolg erschwerte es V. noch mehr, sich in Wien einzuleben; dazu seine Vereinsamung innerhalb der Fakultät, das wenig entwickelte kirchliche Leben, das genußfrohe Wiener Blut; daher bewarb er sich noch vor Ablauf des zur Pensionsberechtigung nötigen Jahrzehnts um eine Predigerstelle in Jena, ohne Erfolg. Daß er dann 1876 an erster Stelle von der Königsberger Fakultät vorgeschlagen war, erfuhr er später ganz zufällig. Als Abgeordneter der Fakultät ging er zur Universitätsjubelfeier nach Bonn (1868), wo er bei Hundeshagen wohnte. Ferner entsandte sie ihn, das vieljährige Mitglied der kirchlichen Gemeindevertretung, des Presbyteriums und Schulvorstandes, auf die beiden Generalsynoden 1871 und 1877. Dadurch wurde er zwölf Jahre Mitglied, davon sechs Jahre Obmann des Synodalausschusses, welcher letzterer die Aufträge der Synode auszuführen hat und einen Beirat für den k. k. Oberkirchenrat bildet.

In dieser kirchlichen Ehrenstellung nahm V. teil an den Huldigungs-Abordnungen zu dem Fest der Silberhochzeit des Kaiserpaares (1879), der Vermählung des Kronprinzen (Mai 1881), der 100jährigen Erinnerung des Toleranzpatentes (Oktober 1881).

Die Reihe des Dekanats traf ihn zur Feier des 50jährigen Bestehens der Fakultät (1871), anläßlich deren er Regierungsrat wurde, wie er bei jener des Toleranzpatentes den Orden der Eisernen Krone (3. Kl.) erhielt. Er machte von dem damals noch giltigen Vorrecht Gebrauch, infolge dieser Auszeichnung sich den Ritterstand, von Frommannshausen, verleihen zu lassen, wobei die Rücksicht mitwirkte, auch in der evang. Familie V. den Adel vertreten zu wissen, wie in dem katholischen Zweig. Freilich gesteht der Geadelte: „Ich habe gar wenig Respekt vor den Adelsdiplomen; ich werde dafür immer um Nachsicht bitten müssen; ich bin der Mehrheit nachgelaufen".

Erst in der letzten Zeit (1887—90) war er Vorsitzender der Prüfungskommission für evang. Theologen, der meist nach dem Amtsalter der sämtlichen darin vertretenen Professoren gewählt wird. —

Die größte Genugthuung gewährte ihm die praktische kirchliche Thätigkeit. Durch einen englischen Geistlichen angeregt, widmete er sich den Werken der inneren Mission. Zuerst beteiligte er sich an der in Wien immer besonders erfolglosen Judenmission, dann leitete er die von seiner Frau im Lutherjubeljahr (1883) in seiner Wohnung gegründete Sonntagsschule in Gruppen, was er mit der Vorbereitung der Helfer als seine liebste Beschäftigung bezeichnete.

Das war politisch oder polizeilich nicht ohne Gefahr; einem seiner Vorgänger in dieser Liebesarbeit war die Schule wiederholt geschlossen worden wegen Schriftenverteilung an katholische Kinder; dann war jedesmalige Erlaubniseinholung von der Polizei und Aufsicht durch einen Wachmann verfügt worden.

Ferner war V. zeitweise Obmann des niederösterreichischen Zweigvereins der Gustav Adolfstiftung und erwarb sich wesentliche Verdienste bei der Gründung des Gustav Adolf-Frauenvereins und der Einführung der Diakonissen, obwohl er zuerst letztere in Wien nicht für nötig angesehen hatte. So warnte er auch vor einfacher Übertragung der Stadtmission; dann hat er doch eine stattliche Summe für sie gestiftet, die aber noch keinen Boden gefaßt hat.

In solchem Wirken bot sich häufig willkommene Gelegenheit zu Ansprachen, deren sich manche im Nachlaß fanden. „Wenn ich öffentlich reden darf, freue ich mich immer.

Ich glaube, daß darin ohne große Mühe von mir etwas geleistet werden könne". Daneben die Klage: „Meine Ansprachen sind nüchtern und schmucklos, nur durch einen lebhaften Vortrag können sie über Wasser gehalten werden. Gelesen würden sie gar zu langweilig sein."

Doch ließ er einige Predigten drucken mit der Begründung: „Grade der Kirchenhistoriker wird sich durch seinen Übergang von der Kirchengeschichte zur Gemeindepredigt erweisen müssen in seinem Herzenszusammenhange mit der leidenden, lebenden, sterbenden, strebenden Christenheit". Er bestieg die Kanzel in Jena, Dresden, Wien, Johannisbad, Attersee; bewundernd kann er von anderer Überlegenheit im Predigen sprechen. Durch seine außerakademische Bethätigung knüpften sich manche Verbindungsfäden, die ihm um so wertvoller, als er mit seinen Kollegen wenig stimmte, und der häusliche Verkehr in Wien sehr gering ist. Als er hierher kam, fand er neben dem Corpus apologetarum-Otto die Ungarn Roskoff, Schimko, Kuzmany; Roskoff ist weiterhin bekannt durch seine „Geschichte des Teufels"; Schimko, ein lebendiges Kompendium, fand über dem Sammeln von Büchern, Altertümern, besonders Münzen, die schließlich bei der lutherischen Gemeinde zu Preßburg einen Standort fanden, keine Zeit zur Sammlung und zur Abfassung eigener Schriften. Kuzmanys „Lehrbuch des allgemeinen und österreichischen protestantischen Kirchenrechts" ist von bleibendem Wert, wenn es auch einer Neubearbeitung und Ergänzung dringend bedarf. Kuzmany stand V. theologisch näher; er hielt die Baursche Schule gar für antichristlich.

Nicht gern sah V. die Berufung eines neuen Jenensers, G. Frank; ja die beiden entfremdeten sich je länger desto mehr. Mit Lipsius, der freilich nach zwei Jahren nach Kiel ging, blieb die Freundschaft bestehen; V. beklagte seine Übersiedelung. Allein am engsten schloß sich V. dem Professor für reformierte Dogmatik an, Ed. Böhl, Calvinisch-Kohlbrüggescher Richtung, ebenso gelehrt als schroff, obwohl er dessen Bekehrungen auf dem Katheder zur eigenen Konfession sehr übel aufnahm.

Der Verkehr mit Kirchenmännern zeigt V. nach rechts aufgeschlossener als nach links. Denn neben Fritz Fliedner aus Madrid, dem A. H. Francke von Bristol Georg Müller, dem Direktor der britischen Bibelgesellschaft in Wien Millard sen., begegnen wir Philipp Philips aus New York, diesem Lehrer Sankeys, des Begleiters Moodys, und sogar dem Irvingianer Caird, einem Freund und Glaubensgenossen von Prof. Heinrich Thiersch, dem „Vetter meiner Frau".

Prof. Paulus Cassel kam wiederholt aus Berlin nach Wien, um einige seiner Vorträge für wohlthätige Zwecke zu wiederholen. V. findet, sehr höflich, sich zu nüchtern und einfach angelegt für C.s orientalische, fast unverdauliche Art; selbst in den Judenblättern Wiens sei es schwer, einen lobenden Artikel über ihn unterzubringen.

Weltliche Berühmtheiten fehlten nicht; Umgang mit Goethes unter der Last ihres Namens seufzenden Enkeln Walther und Wolf, nebst ihrer Mutter Ottilie, die eine Zeit lang in Wien wohnten; Berührung mit dem Dichter Andersen, der freilich in seinen Märchen angenehmer war als bei Tisch.

Den Verkehr wie alle Arbeit mußte V. sich meist abringen. Er war von Haus aus schwächlich, hatte viel Schmerzen zu erdulden, die auch sein Gesicht durchfurchten, und litt fast stets an Schlafmangel. Augenschwäche hinderte ihn an strengem Studium. Er suchte in verschiedenen Bädern Linderung, Ilmenau, Tarasp, Borkum; er träumt einmal von der Aussicht, ganz gesund zu werden; vielmehr blieb kaum ein Organ verschont; schließlich trat zum Steinleiden Blasenkrebs mit entsetzlichen Qualen, der auch durch Operationen nur eine kurze Zeit aufgehalten wurde. Erbaulich ist der Lebenssatte unter seinen Lieblingsliedern entschlafen. Dieser leidvolle Zustand ist wohl in Anschlag zu bringen, um nicht ungerecht zu urteilen. Kein Wunder, daß der Dulder so unruhig, oft äußerst reizbar, unwirsch und heftig war und sich zu Worten und Schritten hinreißen ließ, die ihn hinterher dauerten, und die er wieder gut zu machen strebte. Um so wohlthuender mutet seine Bescheidenheit, ja Demut und herbe Selbstkritik an. Die Kenntnis und Beherzigung dieser körperlichen und seelischen Zustände hätte wohl auch „seine Feinde mit ihm ausgesöhnt."

**Georg Loesche.**

**Vogtherr,** Name zweier um die Reformation verdienter Brüder. — Litteratur: Zu 1. Chr. Fr. Jacobi, Geschichte der Stadt und des ehemaligen Stifts Feuchtwangen, 1833; A. Steichele, Das Bistum Augsburg (1872), Bd III S. 281 ff.; Giesel im 44. Jahresberichte des historischen Vereins für Mittelfranken (1892), Beitrag z. Reformationsgeschichte von Feuchtwangen; K. Schornbaum, Stellung des Markgrafen Kasimir v. Branden-

burg z. reformat. Bewegung (Nürnberg 1900) insbes. S. 89, 218 Anm. 249, 222 Anm. 270, u. a. — Zu 2. Rittelmeyer, Die evangelischen Kirchenliederdichter des Elsasses S. 26 f. (Jena 1855); Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung (1862), Bd II² S. 157, 173, 369 u. 1161; Passavant, Le Peintre-Graveur (1862), Bd III S. 285 f., 344 ff.; Nagler, Neues allgemeines Künstler-Lexikon, Bd 20 S. 501; Karl Schorbach in der „Allgemeinen deutschen Biographie" Bd 40 S. 192 f.; O. Clemen in Bd VI S. 274 und Bd VII S. 139 der „Beiträge z. bayer. Kirchengeschichte". — Soweit die in den folgenden Biographien enthaltenen Daten aus der Litteratur nicht ersichtlich sind, sind sie alten Familienstammbäumen entnommen. Vgl. zu 1 und 2 noch Fr. Vogtherr, Geschichte d. Familie Vogtherr im Lichte des Kulturlebens, 2. Auflage mit Abbildungen (Ansbach 1908), S. 23—43 und 60—82.

1. Der ältere der beiden Brüder, Georg Vogtherr, wurde am 11. März 1487 zu Schwäbisch-Hall als Sohn des Schnitt-, Wund- und Augenarztes Konrad Vogtherr geboren. Er widmete sich dem Studium der Theologie, war aber auch mit anderen Wissenschaften gründlich vertraut. 1517 wurde er Vikarius an dem alten Kollegiatstifte zu Feuchtwangen in Mittelfranken. Als im Jahre 1525 infolge des Bauernkrieges, der besonders in der Nähe von Feuchtwangen wütete, die sämtlichen Mitglieder des Stiftes aus der Stadt geflohen waren, blieb V. allein zurück und predigte unter großem Zulaufe und mit nachhaltigem Erfolge die Lehre des Evangeliums. Hiewegen im Sommer oder Herbste 1526 auf Betreiben des Kapitels zu Feuchtwangen seiner Pfründe entsetzt, mußte er sich durch Handarbeiten und die Geschäfte eines Notars mühsam ernähren. Als Markgraf Georg der Fromme im Jahre 1528 in seinen Fürstentümern Brandenburg-Ansbach und Brandenburg-Kulmbach die Reformation einführte, wurde dem Georg V. sofort auf landesfürstlichen Befehl die Stelle eines Stiftspredigers in Feuchtwangen verliehen. 1535 wurde er alsdann zum Nachfolger seines Schwagers, des nach Weinsberg in Württemberg berufenen Stadtpfarrers und ersten evangelischen Superattendenten zu Feuchtwangen M. Johann Geiling, ernannt. In dieser Stellung starb er am 18. Januar 1539. Außer seinem Verdienste um die Verbreitung der evangelischen Lehre ist von ihm ganz besonders sein Auftreten zu Gunsten der fürstlichen Autorität während des Bauernkrieges im Jahre 1525 zu rühmen.

2. Heinrich Vogtherr, der jüngere Bruder des Vorgenannten, zum Unterschiede von seinem gleichnamigen Sohne in der Kunstgeschichte „der Ältere" zubenannt, wurde 1490 zu Schwäbisch-Hall geboren. Er war einer der ersten Künstler, welche ihre Kunst in den Dienst der Reformation stellten. Seit dem Jahre 1522 treffen wir ihn als Maler in Wimpfen am Neckar, wo er unter dem Pseudonym Henricus Satrapitanus Pictor 1523 zwei Erbauungstraktate und 1524 eine Flugschrift veröffentlichte, die sämtlich seinen entschieden evangelischen Standpunkt erkennen lassen; die Flugschrift insbesondere richtet sich gegen revolutionäre Unterströmungen innerhalb des deutschen Protestantismus. In Wimpfen dichtete er auch 1524 sein erstes bekanntes Lied, betitelt „Ain Neüw Evangelisch lied auß der schrifft gezogen" in dem thon „Auß hartem wee klagt sich ain held", das mit den Worten anhebt: „AWß tyeffer not schrey ich zu dir: Gott, wölst dich mein erbarmen!"

Nachdem Heinrich Vogtherr 1525 seinen Wohnsitz nach Straßburg i. E. verlegt hatte, dichtete er in den Jahren 1525, 1526 und 1527 noch vier weitere Kirchenlieder, nämlich poetische Bearbeitungen des 71., 73. und 139. Psalms sowie „Ein neuwes Euangelisch Lied in allem creutz Jedem Cristenn gantz tröstlich, Auß göttlicher schrifft gezogen". Die Kirchenlieder V.s fanden Aufnahme in dem „Straßburger Kirchenampt" von 1525 sowie in späteren Straßburger Gesangbüchern bis 1709, in einer 1537 wahrscheinlich von Joachim Aberlin von Germenschwiler herausgegebenen Psalmensammlung, im Ulmer Gesangbüchlein von 1529, im Konstanzer Gesangbuch von 1540, in den Colmarischen Gesangbüchern von 1709—1780, im Meininger Gesangbuche, endlich im Mariakircher Gesangbuch von 1745. Sämtliche fünf Lieder V.s sind abgedruckt bei Wackernagel, Geschichte des deutschen Kirchenliedes von den ältesten Zeiten bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts, Bd III Nr. 556 ff. (S. 504—509). Als das schönste von ihnen, das auch heute noch alle Berücksichtigung verdienen dürfte, wird wohl „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" anzusehen sein.

Vom Jahre 1527 an verstummte die Muse H. V.s auf lange Zeit hinaus; dafür hat ihn von da an seine künstlerische Thätigkeit, die sich im Holzschnitte glänzend bewährte und sich gleichfalls vorwiegend auf religiösem, bezw. kirchlichem Gebiete bewegte, um so mehr in Anspruch genommen. So sind ihm, wie das auf dem Titelblatte befindliche Monogramm des Künstlers ergiebt, zweifellos die Bilder zuzuschreiben, welche das 1527 bei Grüninger in Straßburg erschienene „Neue Testament", herausgegeben durch Jakob

Beringer Levit, sowie das 1529 bis 1532 zu Straßburg bei W. Koepphl und in Durlach erschienene „Alte Testament" in der Übersetzung Dr. Martin Luthers schmücken. Von religiösen Bildern ist noch ein Einzelblatt „Jesus der Erlöser", dann ein Holzschnitt „Die Versuchung der Kleinmütigen", ersteres noch aus der Wimpfener Zeit, erhalten.

Unbedingt das erfolgreichste, jedoch rein weltliche Werk von H. V. ist das 1538 gemeinschaftlich mit seinem Sohne herausgegebene „Kunstbüchlein", welches bis zum Jahre 1610 eine Reihe von Auflagen erlebte und auch mit französischem und spanischem Titel erschien.

Seit 1536 im Besitze einer Straßburger Buchdruckerei, druckte V., der auch ein gewandter Augenarzt war, namentlich Bücher medizinischen Inhalts. Jedoch trat er im Jahre 1539 nochmals mit einer geistlichen Dichtung hervor, und zwar mit einem „Christlichen Loßbuch nach ordnung eines Alphabets", welches sich im Gegensatze zu den von Italien nach Deutschland herübergekommenen weltlichen Loosbüchern als das erste geistliche Losbuch darstellt. Das in Versen verfaßte und mit hübschen Randleisten und Initialen von der Hand V.s ausgestattete Buch, welches aus zwei Teilen, einem kleinen und einem großen Alphabeth, letzteres mit längeren Versen, besteht, will die früheren „schimpflichen" Losbüchlein durch ein heilsames ersetzen und einen Spiegel des christlichen Lebens geben.

Im Jahre 1550 wurde H. V. von Kaiser Karl V. als Hofmaler und Hofaugenarzt nach Wien berufen, eine Stellung, die später auch seinem gleichnamigen berühmten Sohne zu teil wurde. Dort starb er im Jahre 1556. Sein Wahlspruch lautete: Soli Deo gloria — Audentes Fortuna juvat.

Über die künstlerische Thätigkeit Heinrich V.s urteilt D. C. von Lützow in seiner „Geschichte des deutschen Kupferstiches und Holzschnittes" (Berlin 1891) folgendermaßen: „In der Person Heinrich Vogtherrs des Älteren greift die Augsburger Schule mit ihrem lebensfrohen Realismus noch einmal in die Straßburger Buchillustration ein. Seine Holzschnitte zu dem 1527 bei Grüninger erschienenen „Neuen Testament" sind ganz erfüllt von der bilderreichen Erzählungskunst der Burgkmairschen Schule. Weite Landschaften, von stark erhöhtem Standpunkte angeschaut, und stolze, im Renaissancegeschmack behandelte Architekturen bilden die Schauplätze der wie Passionsdramen sich entwickelnden Szenen".

Dr. **Friedrich Vogtherr.**

**Volck,** Wilhelm, Professor der Theologie in Dorpat, Greifswald und Rostock, gest. 1904. — Litteratur: Zum Gedächtnis an Prof. Dr. D. Wilh. Volck, Leipzig 1904.

Wilhelm Volck, wohl der entschiedenste aller Schüler Hofmanns, Hauptvertreter der sog. Erlanger (heilsgeschichtlichen) Schule, wurde geboren 18. November 1835 in Nürnberg. Sein Vater Andreas V., Inhaber einer Essigfabrik, ein Mann von ehrenfestem Charakter, ausgesprochen kirchlicher Gesinnung, streng gegen sich und die Seinigen, stand Wilh. Löhe nahe, den er zum Taufpaten seines Sohnes erwählte. Er war es auch, der seinen Sohn nach Beendigung seiner Gymnasialstudien auf dem Ägidiengymnasium in Nürnberg zum Studium der Theologie bestimmte, wiewohl dessen Neigungen mehr auf dem Gebiete der Philologie lagen. Auf der Universität Erlangen zog V. vor allem der Philologe Nägelsbach an mit seiner Auffassung der Antike als praeparatio evangelii; religiös trat er vor andern unter den Einfluß von Thomasius; für sein späteres Fachstudium bot ihm die wichtigsten Anregungen Franz Delitzsch, während Hofmann erst nach der eigentlichen Studienzeit auf V. entscheidenden Einfluß gewann. Nach Ablegung des 1. theologischen Examens in Ansbach 1857 war V. kurze Zeit Vikar bei seinem Taufpaten Löhe, bezog dann auf Grund eines königlichen und eines Nürnberger Stipendiums noch die Universität Leipzig, vor allem um unter Fleischers Anleitung orientalistische Studien zu betreiben. Eine Frucht derselben war die Dissertation: Calendarium Syriacum auctore Cazwinio. Lipsiae 1859, mit welcher V. 1859 in Erlangen zum Dr. phil. promovierte. Sie bietet den Abschnitt aus der Kosmographie des Kazwini, der über die Festtage der christlichen Syrer handelt, im arabischen Text mit lateinischer Übersetzung und Anmerkungen. Nachdem V. dann noch einige Zeit in Erlangen Adjunkt und Verweser an der Neustädter Kirche gewesen, habilitierte er sich 1860 in der theologischen Fakultät in Erlangen mit einer Schrift über Dt 32 (Mosis canticum cygneum denuo illustratum 1861). In dieselbe Zeit (1861) fällt seine Verlobung mit Malchen Schmid, Tochter des bekannten Kirchenhistorikers. Schon 1862 jedoch wurde V. als Dozent, d. i. außerordentlicher Professor, nach Dorpat berufen, ein Jahr später wurde er ordentlicher Professor, 1871 D. theol. h. c. von Erlangen. Verhältnismäßig arm an äußeren Er-

eignissen, aber reich gesegnet nach innen, war V.s 36jährige Wirksamkeit an der Universität Dorpat von großer Bedeutung für die livländische lutherische Kirche in theologischer wie kirchlicher Hinsicht, ja für das evangelische Deutschtum in Livland überhaupt. Durch seine akademische wie praktisch-kirchliche Thätigkeit, durch Predigten, Vorträge und Mitarbeit an den lutherischen Synoden der livländischen Landeskirche, durch Gründung eines deutschen Gymnasiums, durch den persönlichen Einfluß auf eine ganze Generation livländischer Pastoren hat V. Jahre hindurch segensreich im Sinne deutsch-evangelischen Christentums in Livland gewirkt; in der Periode der Russifizierung der Universität war es sein mannhaftes Eintreten für Erhaltung deutscher Art und seine charaktervolle Persönlichkeit, die vielen einen Halt boten gegenüber diesen Bestrebungen.

Neben seinen theologischen hatte V. auch Vorlesungen über semitische Philologie zu halten. Von der Fortsetzung seiner orientalistischen Studien, denen er zeitlebens mit besonderer Liebe anhing, zeugen die Ausgaben von Ibn Mâliks Lâmiyat al af'âl mit Badraddins Kommentar, 1864/66, und seine Mitarbeit an der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. In der kleinen Programmschrift: Vindiciae Danielicae, Dorp. 1866, suchte er die Priorität Daniels vor Sacharja zu beweisen (die Priorität von Da 7—9 vor Sacharja hat V. bis zuletzt festgehalten). Engen Anschluß an die Position v. Hofmanns zeigte V. in seiner Verteidigung des Chiliasmus, sowohl in etlichen Artikeln der Dorpater Zeitschrift (VII, 153 ff., IX, 142 ff.), als in der vor allem gegen Keil gerichteten Schrift: „Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber", Dorp. 1869. Während Keil die Heidenkirche geradezu an Israels Stelle treten läßt, will V. die Sonderstellung und Prärogative Israels als des erwählten Volkes auch für die neutestamentliche Zeit gewahrt wissen, nimmt eine einstige Bekehrung und Wiederherstellung Israels im hl. Lande, ferner eine Zeit der Reichsherrlichkeit der Gemeinde auf Erden nach der Parusie Christi und vor der Endvollendung an. Aus der nämlichen Zeit ist noch die Schrift: de summa carminis Jobi sententia, Dorp. 1869, zu nennen. Hierauf folgt die eingehende Untersuchung: Der Segen Moses, Dt Kap. 33, untersucht und ausgelegt, Erl. 1873. V. verteidigt hier aufs entschiedenste die mosaische Authentie und die Integrität des ganzen Abschnitts gegenüber der damaligen kritischen Bestreitung. Aus der nämlichen Zeit sei noch die Rede „über die Bedeutung der semitischen Philologie für die alttestamentliche Exegese", Dorp. 1874, erwähnt. Dem Gedächtnis seines Lehrers war gewidmet die Schrift: Zur Erinnerung an J. Chr. K. v. Hofmann, Erl. 1878. Nach längerer Unterbrechung folgen nunmehr eine Reihe verschiedenartiger Veröffentlichungen: Die Festrede über den Charakter der semitischen Völker und ihre Stellung in der Welt- und Kulturgeschichte, Dorp. 1884; de nonnullis locis V. Test. ad sacrificia spectantibus, Dorp. 1884; Inwieweit ist der Bibel Irrtumslosigkeit zuzuschreiben? Dorp. 1885; Die Bibel als Canon, 1885; Zur Lehre von der heiligen Schrift, Dorp. 1885; Die Predigt: die rechte Feier des Bibelfests, Dorp. 1886. Die Schrift über die Irrtumslosigkeit der Bibel rief, wiewohl sie einen äußerst gemäßigten pietätvollen Standpunkt vertritt, in der baltischen Kirche, wo die Philippischen Anschauungen noch vorherrschten, große Bewegung hervor. Den Angriffen gegen V. gegenüber erklärte sich jedoch die Fakultät mit ihm solidarisch. Wenn auch dieser Streit um die hl. Schrift damals nicht zu einem definitiven Abschluß kam, so war er doch für die Weiterbildung der Anschauungen der livländischen Kirche von großer Bedeutung. Mit den in diesem Zusammenhang behandelten Problemen beschäftigt sich auch V.s Beitrag zu Zöcklers Handbuch: Die Lehre vom Schriftganzen. Mit Öttli zusammen erklärte V. in Strack-Zöcklers kurzgefaßtem Kommentar die poetischen Hagiographen 1889; ebenso lieferte er durch mehrere Auflagen hindurch die Neubearbeitung des Geseniusschen Lexikons zum AT. Abermals mit dem Segen Moses beschäftigt sich sein Beitrag zur Festschrift für A. v. Öttingen, 1898 (Zur Erklärung des mosaischen Segens); daneben sind zu nennen: Was lernen wir aus der Geschichte der Auslegung der hl. Schrift? Jurj. 1894; sowie die Vorträge: Der Messias im AT, und: Der Tod und die Fortdauer nach dem Tode nach der Lehre des ATs. Seine intime Stellung zu Hofmann bezeugte V. vor allem durch die Herausgabe von Werken und Vorlesungen seines Lehrers: Biblische Hermeneutik; Zusammenfassende Untersuchung der neutestamentlichen Schriften; Biblische Geschichte; Biblische Theologie des NTs; endlich der theologischen Briefe der Professoren Delitzsch und v. Hofmann, 1890/94. Die Frage nach der Stellung und Bedeutung der hl. Schrift hat V. auch weiterhin noch mehrfach behandelt, so vor allem in seiner Schrift „Heilige Schrift und Kritik", Erlangen und Leipzig 1897, aus Aufsätzen der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" erwachsen, sowie in dem Vortrag: Christi und der Apostel Stellung zum AT, Leipzig 1900. Aus dem

Jahr 1897 ist noch zu nennen: Die Urgeschichte nach Gen 1—11, Barmen 1897. Im Jahr 1898 mußte V., der inzwischen Kais. russischer wirklicher Staatsrat geworden und auch sonst mannigfach ausgezeichnet worden war, nach den Universitätsbestimmungen aus dem Lehramt scheiden. Körperlich wie geistig noch völlig rüstig nahm er gerne das Angebot einer Honorarprofessur in Greifswald an, folgte jedoch schon bald einem Rufe an die Universität Rostock, wo er bis zu seinem Tode in voller Kraft und Frische wirken durfte. Von Schriften sind aus dieser letzten Zeit noch zu nennen: Alttestamentliche Heilsgeschichte, übersichtlich dargestellt 1902; Zum Kampf um Bibel und Babel, Rostock 1903; der Vortrag: Biblischer und moderner Pessimismus; nach seinem Tode erschien noch, von Hunzinger herausgegeben: Lebens- und Zeitfragen im Lichte der Bibel, Wismar 1906. Nicht unerwähnt darf bleiben V.s Mitarbeiterschaft an verschiedenen Zeitschriften, wie der „Baltischen Monatsschrift" und den „Mitteilungen aus der evangelischen Kirche Rußlands", ferner an der „Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung" der „Neuen kirchlichen Zeitschrift", an ZdmG und an der vorliegenden Realencyklopädie.

V.s Charakter und Persönlichkeit zog alle, die mit ihm in Berührung kamen, unwillkürlich an. Man fühlte sofort, daß man diesem Manne unbedingtes Vertrauen schenken dürfe. Wohlwollende Gesinnung gegen jedermann, aufopfernde Treue im Beruf, echte Liebe zu der anvertrauten studierenden Jugend, hohe Auffassung von den Pflichten des geistlichen Amts, selbstlose Hingabe an die Sache der evangelisch-lutherischen Kirche sicherten ihm von Anfang an die allgemeine Achtung bei Kollegen, Pastoren und Schülern. Seine warme Teilnahme am Ergehen anderer, reiche gesellige Talente, ein unverwüstlicher Humor mit leichtem satirischem Anflug verschafften ihm allseitige Beliebtheit bei Freunden und Bekannten. Streit zu beginnen und unversöhnlich auszufechten lag V.s Charakter fern; aber wo er um der Wahrheit willen mußte, bestand er unbeugsam auf der von ihm als richtig erkannten Sache und kannte keine Menschenfurcht.

In seiner theologischen Stellung blieb V. sich im wesentlichen die ganze Zeit seines Lebens gleich. Im engsten Anschluß an Hofmann vertrat er die heilsgeschichtliche Auffassung des ATs nach rechts wie nach links mit gleicher Entschiedenheit, nach rechts gegenüber einer falschen Inspirationstheorie, nach links gegenüber dem falschen Kriticismus. Seine Gebundenheit an die Schrift war eine innerliche; sie war so fest, daß er prinzipiell der historischen Kritik am AT völlig freie Hand lassen konnte. Er war fest überzeugt, daß unvoreingenommene Forschung letztlich doch den wesentlichen Inhalt der biblischen Überlieferung bestätige. In vielen Resultaten der Kritik erkannte er nur Hypothesen eines übertriebenen Skepticismus. Insonderheit verhielt er sich der Wellenhausenschen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte gegenüber durchaus ablehnend. In seinem Buche „Heilige Schrift und Kritik" hat er sich eingehend mit der Wellhausenschen Anschauung auseinandergesetzt. Bei aller Freiheit im einzelnen stand ihm der Gang der Heilsgeschichte im Ganzen nach der Schrift ebenso unverrückbar fest wie seinem Lehrer von Hofmann. Die auf S. 194—196 des genannten Buches sich findenden Thesen charakterisieren wohl am besten V.s Stellung zur hl. Schrift. Sie ist für ihn wie für v. Hofmann von Anfang bis zu Ende ein organisches Ganzes, zusammengehalten durch den einheitlichen Gang des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes, in seiner Wahrheit bezeugt durch die Wirkung auf die Geschichte der christlichen Kirche und das persönliche religiöse Leben des Gläubigen. Was speziell das AT anlangt, so „drückt Jesus Christus das Siegel der Wahrheit auf die Thatsachen, von welchen hier berichtet wird, indem er sich als die Erfüllung der auf ihn hinführenden, weissagenden Geschichte hinstellt". So ist ihm die Schrift, die übrigens stets unter dem Gesichtspunkt heiliger Schriftstellerei betrachtet werden will, das urkundliche Denkmal der Heilsgeschichte, d. h. der Geschichte, welche die in der alttestamentlichen Zeit sich anbahnende und in der neutestamentlichen zu ihrem Vollzug gelangte Erlösung und Herstellung der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit in Christo Jesu zu ihrem Inhalt hat. Durch die entschiedene Vertretung dieser Ideen hat V. in Dorpat wie in Rostock dazu beigetragen, das Verständnis für geschichtliche Betrachtung des ATs zu mehren und der Erkenntnis Verbreitung zu verschaffen, daß die Autorität der Bibel unabhängig ist von den Theorien über ihre litterarische Entstehung. Übrigens hat V. allezeit den Hauptnachdruck auf seine mündliche Wirksamkeit, speziell die Vorlesungen gelegt; durch sie hat er in der That auf weite Kreise Einfluß gewonnen und sich die Dankbarkeit vieler Schüler gesichert.

Noch Ende 1902 vermochte V. eine schwere Herzaffektion zu völliger Genesung zu überwinden. Als er jedoch Karfreitag 1904 die Kanzel des Universitätsgottesdienstes verließ, meinte er, er habe zum letztenmal gepredigt. In voller Thätigkeit stehend, wurde

er an Pfingsten desselben Jahres von schwerem Unwohlsein befallen. In den Stunden wachen Bewußtseins ordnete er mit völliger Ruhe seine Angelegenheiten. „Ich hätte gerne noch länger gewirkt", war eines seiner letzten Worte. Am 29. Mai entschlief er. In den „Worten der Erinnerung zum Gedächtnis an Prof. Dr. D. Wilhelm V." haben seine Freunde ihm ein schönes Denkmal gesetzt. **Köberle.**

**Vollkommenheit.** — Litteraturangaben s. in Lemme, Christl. Ethik I, Groß-Lichterfelde 1905, § 58.

Vollkommenheit bezeichnet auf den verschiedensten Gebieten die reine Darstellung oder Ausprägung der Idee in der Wirklichkeit, die Übereinstimmung der Erscheinung mit der diese bewertenden Idee; sie setzt also stets die erfahrungsmäßige Beobachtung von Mangelhaftigkeiten und Annäherungen an das durch die Urteilskraft aufgestellte Ziel voraus und schließt die Forderung der höchsten Annäherung an dieses in sich. Auf religiös-sittlichem Gebiet ist sie die Reinheit und Kräftigkeit der Gottesgemeinschaft und des Handelns, welche die volle Anerkennung des religiösen und sittlichen Bewußtseins findet. Darum ist subjektiv eingebildete Vollkommenheit von der echten, die es nur auf der höchsten Stufe der Religion giebt, zu unterscheiden. Paulus besaß als Pharisäer eine Vollkommenheit (Ga 1, 14; Phi 3, 6), deren Tadellosigkeit ihm bei Damaskus in Trümmer ging. So werden außerchristliche Ausprägungen der Vollkommenheit vom Christentum als minderwertig beurteilt. Eine ausgebildete Vollkommenheitslehre führt der Buddhismus; ja, als Mönchsreligion ist der Buddhismus als solcher ein Vollkommenheitsstand. Aber unter dem Gesichtspunkt, daß das buddhistische Ideal gänzlicher Stillestellung des Seelenlebens erst allmählich erreicht wird, stellt sich innerhalb des mönchischen Vollkommenheitsstandes wieder als besondere Vollkommenheitshöhe die Seelenruhe derjenigen heraus, die auf Erden schon das Nirvana erreichen, d. h. der Arhats; und in der Vollkommenheit der Arhats ist wieder die höchste die des Buddha, in dem die Seelenruhe zu absoluter Apathie gesteigert ist. (Vgl. Oldenberg, Buddha 1897.) Das buddhistische Mönchsideal ist in dem religiösen Synkretismus, der dem Eroberungszuge Alexanders des Großen folgte, nach Westen getragen und hat besonders in dem Mönchsorden der Essener auf palästinensischem Boden und in den Eremitenvereinigungen der Therapeuten auf ägyptischem Boden Gestalt genommen. In der griechischen Philosophie hat die Stoa das Ideal des tugendhaften Weisen ausgebildet, der die Freiheit von der Welt in selbstgewisser *ἀπάθεια* bewährt, und in Bezug auf dieses das *καθῆκον*, das sittlich Geziemende des Durchschnitts, das ethisch Normale, das nicht von geschlossener sittlicher Gesinnung getragen zu sein braucht, und das *κατόρθωμα*, das sittlich Geziemende, das schlechterdings sein soll, das Gute im eigentlichen und höchsten Sinne, unterschieden. Cicero hat jenes in das medium commune der gewöhnlichen Durchschnittsmoral, dieses in das perfectum rectum der Vortrefflichkeit des Weisen übertragen. Eine ausgeprägte Vollkommenheitslehre galt im Judentum vermöge der Messung des Gottgewollten am Gesetz. Je nach dem Maß der Gesetzeserfüllung hat der Rabbinismus Vollkommene, Mittelmäßige und Geringe unterschieden. Da die beiden letzteren nicht hinreichende Verdienste haben, um die Gottesgemeinschaft zu erlangen, bedürfen sie der Mittlerschaft der Vollkommenen. Diesen giebt Gott Anteil an seiner Macht und Herrlichkeit; nur durch ihr Verdienst wird die Welt erhalten (Berachoth 61$^b$). Werden im allgemeinen Vollommene und Gerechte gleichgesetzt, so sind doch vollkommene Gerechte diejenigen, welche das ganze Gesetz erfüllen (Schabbath 55$^a$). Vollkommenheit schließt nicht Sündlosigkeit in sich, doch erlegen sich Heilige, wenn sie sündigen, die schwerste Buße auf; sie sind die Auserwählten und für das ewige Leben Versiegelten, während die gewöhnlichen Gerechten noch fallen können. (Vgl. Webers Jüdische Theologie, 2. Aufl. Leipzig 1877, S. 291.) Ja, den Vätern ist sogar die stellvertretende Gerechtigkeit überschüssiger Leistungen zuerkannt, aus deren Schatz der Mangel an Gerechtigkeit Ergänzung finden kann.

Den Übergang der jüdischen Anschauungen in die alte Kirche durch Vermittelung des Judenchristentums beleuchtet die Zwölfapostellehre (6), welche im Unterschied von der Durchschnittsfrömmigkeit die Vollkommenheit dem Tragen des ganzen Jochs des Herrn zusprach. Wenn Hermas die Morallehre der altestl. Apokryphen und Pseudepigraphen unbesehen übernahm, so war vom 3. Jahrhundert Ablehnung derselben nicht mehr zu erwarten: in Cyprians Schrift De opere et eleemosynis tritt ihr Einfluß stark hervor. Indem Ambrosius Ciceros (de officiis) abgeblaßte stoische Moral de officiis clericorum christianisierte, übernahm er auch seine Unterscheidung des officium medium und perfectum: die Vollkommenheit hat er ohne theoretische Klarheit in Anlehnung an

Mt 5, 45 ff. 19, 21 gelegentlich eingeschärft. Das Anschauungsbild von der Vollkommenheit aber wurde dem werdenden Katholicismus geliefert durch das im 4. Jahrhundert sich ausbildende Mönchtum, wie es in Ostsyrien unter mandäischen Nachwirkungen (Afraat) und namentlich in Ägypten unter therapeutischen Nachwirkungen in Wechselwirkung mit Manichäismus und Neuplatonismus Gestalt gewann. Noch in der Zeit des Dionysius hieß der Mönch auch Therapeut (hier. eccl. 6). Wenn das Lebensideal desselben dem sittlichen Streben das höchste Ziel steckte, das menschlich erreichbar schien, so vollzog Athanasius die Syntheſe dieses Idealismus mit der Auffassung vom Wesen des Christentums (Erlösung = Vergottung durch den Gottmenschen) so, daß er die Vergottung in Virginität und Askeſe wirksam werden sah. Mochte diese Gedankenverbindung das Widersprechende, die Erlösung und die Selbsterlösung, miteinander kombinieren, so erschien doch seitdem dem Morgenlande das Mönchtum als die Vollkommenheitsform des Christentums. Ist für die morgenländische Kirche charakteristisch, daß verschiedene Heilswege nebeneinander herlaufen, die Heilsbeschaffung der kultisch-sakramentalen Hierarchie verbunden mit kirchlicher Praxis, die Heilsaneignung durch Erkenntnis (der das Handeln entsprechen soll) und der Weltverzicht mönchischer Askeſe, so ist es Thatsache, daß der tiefste Gehalt der Religiosität und der kräftigste Ernst der Moralität, den die morgenländisch-orthodoxe Kirche überhaupt erzeugt hat, auf dem Boden des Mönchtums erwachsen ist.

Die Energie des abendländischen Denkens gestattete ein solches Nebeneinander nicht. Und doch lag im Wesen des mönchischen Ideals die Begründung einer religiös-ethischen Aristokratie. Die Geltung desselben wird dadurch beleuchtet, daß Augustins Bekehrung mit unter dem Eindruck der Kraftleistung der ägyptischen Askeſe erfolgte: derselbe, der 9 Jahre lang dem Manichäismus angehört hatte in Bewunderung seiner electi, ohne sich zu ihrer Entsagung erheben zu können, fand in der Kraft der Gnade die Kraft zu echter Askeſe (in seinem Sinne) im Unterschied von jener unechten. So viel mönchisch-asketische Anschauungen sich nun auch bei Augustin finden, so ist er doch durch seine evangelische Glaubenserfahrung und seinen Schriftgebrauch daran verhindert, den Vollkommenheitsbegriff in sie aufgehen zu lassen. Die Hauptsache war und blieb ihm, daß die Vollkommenheit ohne die Gnade unrealisierbar ist, und (da ihm Sündlosigkeit auf Erden als unerreichbar galt) daß sie voll erst im Jenseits ist; ferner, da ihm das Wesen des Christentums in der caritas bestand, daß ihr Höhepunkt in ihrer Vollendung liegt. Augustins Anschauung tritt ins Licht durch den Satz de natura et gratia 70: Caritas inchoata inchoata justitia est, caritas provecta provecta justitia est, caritas magna magna justitia est, caritas perfecta perfecta justitia est, wozu der mönchische Zusatz tritt: quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita, und der enthusiastische: sed miror si non habet quo crescat, cum de mortali excesserit vita. Gelegentlich (Enarr. in Ps. 132) hat er die Vollkommenheit doch ausdrücklich in die Bruderschaft des gemeinsamen Lebens verlegt, welche die volle Erfüllung des Gesetzes Christi bedeuten sollte. In dem Maße, wie das Mönchtum an Ausbreitung und Geltung gewann, mußte die Theorie sich natürlich in Einklang mit der Praxis setzen. Die typische Vollkommenheitslehre des Mittelalters entwickelte Thomas Aqu. in der Summa (II, 2. qu. 184). Indem er anknüpfte an die schon aus der alten Kirche überlieferte Unterscheidung der incipientes, proficientes und perfecti, grenzte er die auf Erden erreichbare Vollkommenheit ab gegen die absolute Gottes und die der vollendeten Seligen: einerseits schließt jene vom menschlichen Affekt alles aus, was in Gegensatz zur caritas steht, nämlich Todsünde, und in dieser Hinsicht ist sie heilsnotwendig, andererseits schließt sie vom menschlichen Affekt auch alles aus, was hindert, daß sich der seelische Affekt ganz Gott zuwendet, und das ist die Vollkommenheit der caritas in den incipientes und proficientes. Darin wahrte Thomas den Zusammenhang mit Augustin, daß er das Wesen des Christentums in der caritas sah, wobei nie zu vergessen ist, daß auf katholischem Boden bei der caritas stets vorwiegend an die Liebe zu Gott gedacht wird. Nur dadurch ist es ja überhaupt möglich, im Mönchtum einen Vollkommenheitsstand zu finden. Thomas wußte aber noch, daß die asketischen Entsagungen und Übungen ursprünglich nur den Sinn von Zuchtmitteln zur sittlichen Höhe hatten. Er machte darum in der Vollkommenheit den Unterschied, daß sie in der caritas (Gottes- und Nächstenliebe) bestehe (in dem Sinne, daß nichts aus der caritas aus dem praeceptum hinausfällt) per se und essentialiter, und daß sie secundario und instrumentaliter in den consilia bestehe, indem die consilia sich auf die Entfernung von Hindernissen der caritas beziehen, wie er sie denn bestimmt als instrumenta promovendi ad perfectionem. Dem Laien ist also eine gewisse perfectio erreichbar, ja not-

wendig; die höhere ist aber die, zu der man durch ein spirituale augmentum gelangt. Diese Lehre ist bei der maßgebenden Stellung, die Leo XIII. Thomas eingeräumt hat, auktoritativ für die Gegenwart. Und doch zeigt sich im späteren Katholicismus die Neigung, die Vollkommenheit auf den status perfectionis zuzuspitzen, wie sich deutlich darin bekundet, daß die evangelischen Ratschläge consilia perfectionis heißen. Nach dem Tridentinum (sess. VI, 16) ist der Justifizierte im Stande, der divina lex, freilich pro hujus vitae statu, aber doch plene, satisfacere und sich so das ewige Leben zu verdienen; demgemäß sagt Bellarmin de justif. IV, 17: caritas nostra, quamvis comparata ad caritatem beatorum sit imperfecta, tamen absolute perfecta dici potest. In dieser Absolutheit ist der Abstand von Thomas augenfällig. Und ebenso augenfällig ist trotz des Anschlusses an Thomas die Behandlung des status perfectionis, der nicht befohlen, sondern angeraten ist, als einer gegenüber der Laienmoralität anderen und höheren Moralität (Judicium de libro Conc.). Armut, Enthaltsamkeit und Gehorsam sind ihm „die augenfälligsten und nützlichsten Mittel (instrumenta) zur Erwerbung der Vollkommenheit; denn um Gott vollkommen zu lieben, muß man sowohl sich ganz Gott übergeben als alle Hindernisse entfernen; beides erlangen wir durch diese Tugenden".

Indem die Reformation von der ethischen Grundanschauung aus, daß die Sittlichkeit in Nächstenliebe sich bethätige, also Gemeinschaftsbejahung sei, das weltverneinende Lebensideal berufsloser Askese ablehnte, bestritt sie die Verlegung einer angeblich höheren Vollkommenheit in Leistungen, welche das Berufsleben negieren. Conf. Aug. art. 27: Tam multae impiae opiniones haerent in votis: quod justificent, quod sint perfectio christiana, quod servent consilia et praecepta, quod habeant opera supererogationis. — „Jetzt geben sie vor, das Klosterleben sei ein solch Wesen, daß man Gottes Gnade und Frommkeit vor Gott damit verdiene, ja es sei ein Stand der Vollkommenheit: und setzens andern Ständen, so von Gott eingesetzt, weit vor". Im Gegensatz zu der die Christenheit in zwei Hälften teilenden Aufstellung eines besonderen status perfectionis verlegte die Reformation die Vollkommenheit in den Bereich des gemeinchristlichen Glaubenslebens. Conf. Aug. art. 27: Perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, petere a deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem; interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei, non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida. Die Tendenz dieser Aussage liegt in der Anschauung, wie sie Luther ausgesprochen hat, daß die Vollkommenheit nicht Besitz eines Standes, sondern allen Christen gemein sei: ihr Sinn ist also nicht der, Entwickelung und Stufenunterschiede im Glaubensleben auszuschließen, sondern die Vollkommenheit dem christlichen Glaubens- und Liebesleben zuzuweisen mit Ausschluß einer dasselbe überfliegenden selbstgewählten Heiligkeit. Art. 16: Damnant et illos qui evangelicam perfectionem non collocant in timore dei et fide, sed in deserendis civilibus officiis, quia evangelium tradit justitiam aeternam cordis. (Vgl. Apol. 17, 61.) Auch Melanchthon hat in der Vollkommenheit das Wachstum des religiös-sittlichen Lebens betont (Apol. 3, 232 und 27, 27). Aber die protestantischen Dogmatiker folgten dem Interesse, auch an der höchsten auf Erden erreichbaren sanctitas deren Unvollkommenheit einzuschärfen, an der Vollkommenheit der Erde also gegenüber dem Vollendungszustand das Anfangsweise zu betonen. Mit den Bestrebungen des Pietismus setzte die positive Tendenz auf Vollkommenheit ein. Infolge dessen wurden Männer wie A. H. Francke des Perfektionismus beschuldigt, obwohl sie die Lehre festhielten, daß die Vollkommenheit nicht fleckenlos sei. Buddeus (Instit. theol. dogm. IV, 5) hielt die überlieferte Unterscheidung der perfectio partium und perfectio graduum fest: jene kommt den wahrhaft Wiedergeborenen zu, insofern ihnen nichts fehlt, was den neuen Menschen konstituiert; diese kann ihnen vergleichsweise in relativer Weise zugeschrieben werden mit Rücksicht auf die vorhandenen Stufenunterschiede.

Schon seit der alten Kirche regte sich die Gleichsetzung der Vollkommenheit mit der Sündlosigkeit (1 Jo 1, 10). Gnostiker schrieben sie in Fortsetzung platonisch-stoischer Anschauungen dem Pneumatiker zu. Jovinian und seine Schüler Sarmatio und Barbatian haben die Sündlosigkeit der in der Taufe mit wahrem Glauben Wiedergeborenen gelehrt: wer nach der Taufe sündige, habe nur die Wassertaufe, nicht die Geistestaufe empfangen. (Hieron. contra Jov. 2. Ambr. ep. 83 ad Verc. Augustini opus imperf. contra Julianum 1, 98.) Im Reformationszeitalter erhoben Anabaptisten wie Denk u. a. den

Anſpruch auf ſündloſe Vollkommenheit (Conf. Aug. art. 12). Derſelbe war die ſtändige Begleiterſcheinung der ſeit Pietismus und Methodismus einſetzenden Heiligungsbeſtrebungen. (Vgl. Hadorn, Die Heiligung mit beſonderer Berückſichtigung der ſog. Heiligungsbewegung, Neukirchen 1902.) Es liegt aber in der Natur der Sache, daß dieſer Anſpruch, mit je mehr Selbſtüberhebung er praktiſch auftritt, deſto weniger ſich litterariſch herauswagt.

So berechtigt, ja notwendig die Stellung des Begriffs der Vollkommenheit in der chriſtlichen Ethik auf Grund beſtimmter Schriftausſagen (Mt 5, 48; Kol 3, 14) iſt, ſo unzuläſſig iſt die Gleichſetzung der Vollkommenheit mit der Sündloſigkeit. Die ſtets für dieſe verwandten Ausſagen des Johannes (1 Jo 3, 6. 9) vom Wiedergebornen, daß er nicht ſündigt, nicht Sünde thut, nicht ſündigen kann, ergeben die Forderung der Sündloſigkeit ſicher ſchon darum nicht, weil derſelbe Apoſtel die Behauptung eigener Sündloſigkeit 1, 10 für Lüge erklärt. Darum iſt auch die johanneiſche Ausſchließung des Sündigens aus der Gotteskindſchaft ſo zu verſtehen, daß der wiedergebornen Perſönlichkeit als ſolcher ſündige Aktivität fern liegt, daß ihr vermöge der Fortwirkung der σάρξ Sünde widerfahren kann und thatſächlich widerfährt, daß dieſe letztere dann aber nicht als mit Wiſſen und Willen geſchehende Lebensäußerung (als Sünde Thun) des Gotteskindes, ſondern ihm im Widerſpruch zu ſeinem eigenſten Lebenstriebe zuſtoßende Nachwirkung der irdiſchen Fleiſchesnatur zu beurteilen iſt. Die in ſeparatiſtiſchen Kreiſen gegenwärtig weitverbreitete Forderung ſündloſer Vollkommenheit leidet an dem empfindlichen Mangel, die Vollkommenheit einſeitig negativ an dem Nichthervortreten auffallender Verfehlungen zu meſſen und ihre poſitive Durchführung in der Bewährung der Liebe zu vernachläſſigen, beſonders aber an dem noch viel ſchlimmeren Mangel, die Selbſtbeurteilung gegen Verfehlungen zu verblenden, die als ſolche nicht anerkannt werden dürfen, wenn der Anſpruch auf Sündloſigkeit durchgeführt werden ſoll. Nach dieſer Seite hin hat der Perfektismus eine gewiſſe moraliſche Oberflächlichkeit zur regelmäßigen Begleiterſcheinung, wogegen das Umſchlagen in Libertinismus, das ihm oft vorgeworfen wird, doch nur in wenigen Fällen (wie bei Gnoſtikern, auch bei Wiedertäufern in Münſter) eingetreten iſt.

Daß die Vollkommenheit nicht ein allgemein chriſtliches Prädikat iſt, das den Glaubensſtand in ſeiner Breite kennzeichnet, ergiebt ſich aus dem Begriff als ſolchem wie aus dem bibliſchen Sprachgebrauch, nach dem im Chriſtenſtande der Unterſchied zwiſchen νήπιοι und τέλειοι dem zwiſchen σαρκικοί und πνευματικοί analog iſt (1 Ko 2, 6. 3, 1. 14, 20; Eph 4, 13. 14). Die oben berührten Ausſagen der Conf. Augustana und der Apologie über die perfectio christiana belegen die Verbreiterung ihrer Beziehung auf das Glaubensleben überhaupt nicht, da ſie nur der Tendenz der Lehre Luthers folgen, die Anſchauung auszuſchließen, daß die Vollkommenheit in Beruf und Geſellſchaft regierenden Werken ſelbſterwählter Heiligkeit zu ſuchen ſei: ſie muß, wenn ſie überhaupt chriſtlich ſittlichen Charakter und Wert haben ſoll, dem Zuſammenhang des Perſonlebens des Glaubens, der durch die Liebe thätig iſt (Ga 5, 6), angehören. Bezeichnet in dieſem die Vollkommenheit naturgemäß den Höhepunkt der Durchbildung der chriſtlichen Perſönlichkeit (Jak 1, 4; 3. 2; Kol 4, 12; Eph 4, 13), ſo iſt es widerſinnig in ſich, in aſketiſchen Mitteln der Selbſterziehung zu ſittlicher Geſinnung, die der Unfertigkeit angehören, alſo Proben der Unvollkommenheit ſind, eine beſondere Vollkommenheit ſehen zu wollen. Die katholiſche Doktrin kommt denn auch nicht über den innern Widerſpruch hinaus, in den mönchiſchen Leiſtungen der consilia evangelica einerſeits opera supererogationis zu ſehen, welche die gemeinchriſtliche Beobachtung des Sittengeſetzes, das ſich in Gottes- und Menſchenliebe zuſammenfaßt, überſchreiten, andererſeits in ihnen, wie das Thomas zeigte, nur instrumenta zur Herausarbeitung der Liebesgeſinnung zu ſehen.

Jeſus hat deutlich zwiſchen der Jüngerſchaft und ihrer ſittlichen Bewährung unterſchieden (Mt 7, 21 ff. 25, 34 ff.; Jo 15, 2 ff.) und hat das Glaubensleben dem Geſichtspunkt der Entwickelung unterſtellt (Lc 19, 12 ff.; Jo 8, 31 u. ſ. w.). Und auch in den apoſtoliſchen Lehrbegriffen iſt das Wachstum des Glaubenslebens dem natürlichen Wachstum vom Kind (Mt 18, 3) zum Mannesalter (Eph 4, 13. 14) verglichen (2 Ti 3, 17). Kol 1, 28; Eph 4, 13 iſt die Vollkommenheit in das gereifte Mannesalter der religiösſittlichen Entwickelung geſetzt, das der Vollkommenheit Chriſti analog iſt. Und wenn die Liebe noch 1 Ko 13 den Höhepunkt der chriſtlichen Ausreifung bezeichnet, der ſelbſt den vom heiligen Geiſt gewirkten Charismen, ja ſogar den höchſten Charismen weit überlegen iſt (12, 31), ſo hat Paulus Kol 3, 14 die chriſtliche Vollkommenheit eben in der Liebe geſehen, die allen ethiſchen Glaubensbewährungen (Kol 3, 12 f.) erſt ihren Wert und Halt verleiht. Es entſpricht das durchaus der Lehre Jeſu, der ſeine

Jünger zu einer der Vollkommenheit (Mt 5, 48) des an sich guten (19, 17) himmlischen Vaters analogen Vollkommenheit führen wollte, die in freier, selbstloser, in sich unabhängiger Liebe bestehe (5, 44 ff.). Das bekannte Wort an den reichen Jüngling Mt 19, 21 verlegt denn auch die Vollkommenheit nicht in eine die göttlichen Gebote überschreitende Weltverneinung, sondern in die die Selbstgerechtigkeit des alttestamentlichen Gesetzesstandpunkts hinter sich lassende selbstlose Liebesbewährung der neutestamentlichen Reichsgottesgesinnung: die träge Ruhe des die Gebote haltenden selbstzufriedenen Rentners sollte er durch die Jüngeraktivität der Nachfolge Jesu ersetzen. Das franziskanische Ideal des heiligen Bettels und der berufslosen Askese hat mit den Anschauungen der Evangelien über die Nachfolge Jesu nichts zu thun, die seinen Jüngern ein seiner selbstlosen Liebe gleichartige selbstaufopfernde Liebesbewährung zumuten (Jo 13, 12 ff. 34. 35.; 15, 12 ff.). Ebenso sah Johannes die Tendenz der in Christo offenbaren Gottesliebe da ausgewirkt (1 Jo 2, 5), wo in realer Gotteskindschaft die Bruderliebe (5, 1 ff.) nicht phraseologisch, sondern thatkräftig sich bekundet (3, 18 ff.). Und Jakobus fand die Vollkommenheit des Glaubens herausgestellt in Handlungen (ἔργα), in denen das vollkommene Gesetz der Freiheit (1, 25) oder das Königsgesetz (2, 8) der Nächstenliebe zum Vollzuge kommt (2, 22). Hiernach ist die Vollkommenheit „die höchste auf Erden erreichbare religiös begründete Ausbildung der aktiven Kraft der realen Freiheit" des Christen. Daß zu dieser, da Abwesenheit der Demut den Christenstand in sich vergiften würde, unerläßlich das nie aufhörende schmerzliche Gefühl der eigenen Unvollkommenheit gehört, hat Paulus in grundlegender, die Ausschreitungen des Perfektismus im voraus verurteilender Weise Phi 3, 12—15 ausgesprochen. Vollkommenheit im Vollsinn ist dem Vollendungszustand des Jenseits vorbehalten (1 Ko 13, 10).

Die Intellektualisierung des Begriffs (Hbr 5, 11—6, 2), die dem deuterokanonischen Charakter des Hebräerbriefs entspricht, verrät den Alexandrinismus dieses nachapostolischen Sendschreibens. **L. Lemme.**

**Voltaire** s. d. A. Deismus Bd IV S. 550,50.

**Vorbehalt, geistlicher.** — Litteratur: Alb. Phil. Frick, De reservato ecclesiastico ex mente pacis religiosae eiusque effectibus ac fatis ad pacem Westph., Helmstad. 1755, 4°; derſ., De reservato eccles. ex mente Pacis Westphalicae, Helmstad. 1757, 4°. Aeltere Litteratur ferner angegeben bei Pfeffinger, Vitriarius illustratus seu institutiones juris publici Romano-Germanici, lib. I, tit. XV, § 26, 1, 1415 sq.; Pütter, Litteratur des deutschen Staatsrechts 3, 76 und Klübers Fortsetzung 4, 130. S. ferner L. Ranke, Zur deutschen Gesch. vom Religionsfrieden bis zum dreißigjährigen Kriege, Leipzig 1869; desselben Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd V, Buch X, Kap. 5; Th. Tupetz, Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedikt (1629), Wien 1883, S. 12 ff. 77 ff.; Günther, Das Restitutions-Edikt von 1629 und die kath. Restauration Alt-Württembergs Stuttg. 1901; Gebauer, Kurbrandenburg und das Restitutionsedikt, 1899.

Vorbehalt, geistlicher (reservatum ecclesiasticum) ist der in Deutschland aus Anlaß der Religionsspaltung reichsgesetzlich festgestellte Grundsatz, daß jeder der drei Reichskonfessionen angehörige Geistliche mit dem Uebertritt von der einen zur anderen ohne weiteres durch den Konfessionswechsel Amt und Pfründe verliert, beides also seiner bisherigen Religionspartei vorbehalten bleibt.

Die Frage, wie es in dem gedachten Falle mit Amt und Pfründe gehalten werden sollte, konnte erst entstehen, als sich die Augsburger Konfessionsverwandten reichsgesetzliche Anerkennung erkämpft hatten. Bis zur Reformation war ein Konfessionswechsel undenkbar, der Abfall von der allein berechtigten katholischen Kirche bildete das kirchliche und staatliche Verbrechen der Ketzerei oder Apostasie und zog Verlust des Amtes und der Pfründe, sowie Degradation nach sich. Bei den Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden im Jahre 1555 (s. Bd II S. 250) wurde daher die Frage im Zusammenhang mit den Erörterungen darüber, ob der Friede auch den später der Augsburger Konfession beitretenden Ständen zu gute kommen solle, seitens der Katholiken aufgeworfen und von ihnen die Festsetzung der Bestimmung verlangt: „Doch sollen hierin (d. h. bei der Einschließung in die friedensmäßigen Berechtigungen) die Erzbischöffe, Bischöffe, Prälaten, Capitel, Orden und andere geistlichen Stands, so in der Administration seynd oder darin kommen würden, ausgenommen seyn, dergestalt, wo ein Herr Ertz-Bischoff, Bischoff, Prälat oder andere geistlichen Stands von der alten Religion abtreten würde, daß derselbe seines Stands und Amts alsbald ipso jure et facto entsetzt, auch den Capiteln und denen es von gemeinen Rechten, oder der Kirchen und Stifften Gewohnheit zugehört,

eine Person der alten Religion verwand zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, welche auch samt der geistlichen Capitel, und anderen Kirchen und Stifft Fundation, Election, Präsentation, Confirmation, alten Herkommen, Gerechtigkeit und Gütern, liegend und fahrend, unverhindert und friedlich gelassen werden soll" (Chr. Lehmann, De pace religionis acta publica et originalia, Buch I, Kap. X, in der Ausgabe Frankfurt a. M. 1707, Fol. 25). Dagegen erklärten sich die Augsburger Konfessionsverwandten gegen die Aufnahme eines solchen Zusatzes und bemerkten, ein solcher „wäre das höchste praeiudicium dieses teils Religion cum infamia, nicht allein Personen, vielmehr principali causae, dieses teils christlichen Glaubens und Konfession". Sie machten ihrerseits gleichzeitig den Vorschlag, dem Frieden folgenden Artikel einzuverleiben: „Es sollen auch die hohe Reichs-, Ertz- und andere Stiffte, wenn darin die Religion wird verändert, zu keiner weltlichen Herrschafft und Erbschafft gewand, sondern . . . nach eines jeden Erzbischoffs, Bischoffs, oder Prälaten Absterben oder Resignation, bey ihren Electionen, Administrationen und Gütern gelassen, und von diesem Artikel in Vergleichung der spaltigen Religion ferner gehandelt und beschlossen werden, doch den weltlichen Ständen an ihrer Hoheit und Herkommen unvorgreifflich" (Lehmann a. a. O. Kap. XIII, Fol. 28) und übergaben dem König Ferdinand ein in diesem Sinne abgefaßtes Bedenken (a. a. O. Kap. XV). Der letztere verwarf indessen mittelst Resolution vom 30. August 1555 (a. a. O. Kap. XVI) den Antrag der Evangelischen, indem er es für billig erachtete, „daß zu Erhaltung der Geistlichen lang hergebrachten Ober- und Gerechtigkeiten, umb Verhütung allerlei Unfriedens und Weiterung . . . der obberührte Antrag, wie er begehrt worden, in diesem gemeinen Frieden verleibt werde". Trotz der Fortsetzung der Verhandlungen (a. a. O. Kap. XVII) wurde eine Vereinbarung nicht erzielt. Schließlich gaben die Evangelischen wenigstens insoweit nach, als sie erklärten, sich den nachstehenden Zusatz gefallen lassen zu wollen: „Und nachdem bei Vergleichung dieses Friedens Streit vorgefallen, wo der Geistlichen einer oder mehr von der alten Religion abtretten würde, wie es denn der von ihnen biß daselbst hin besessenen und innegehabten Ertz-Bischthümern . . . und Beneficien halben gehalten werden soll, welches sich aber beider Religion Stände mit einander nicht vergleichen können, demnach haben wir auff der Geistlichen Bitt in Kraft . . . Kayſ. Majestät Uns gegebenen Vollmacht und Heimstellung erklärt und gesetzt . . . Ob ein Erzbischoff . . . oder ein anderer Geistlichen Standes von Unserer alten Religion abtreten wird, das derselbige seines Ertz-Bischthums . . . auch Frucht und Einkommens, so er daran gehabt, jedoch seinen Ehren und Würden ohne Nachtheil abtreten, auch den Capiteln und denen es . . . zugehört, eine andere Person zu wehlen und zu ordnen zugelassen sein, welche auch samt der Geistlichen Capitel . . . bey der Kirche und Stifft Fundationen . . . gelassen werden sollen, jedoch künfftiger . . . Vergleichung der Religion unvorgreifflich" (a. a. O. Kap. XXII). Wenn sich auch der König Ferdinand dieser Fassung im allgemeinen anschloß, so ließ er doch den Artikel in einer seinem Sinne nach zu Gunsten der Katholiken veränderten Gestalt in den Augsburger Religionsfrieden einrücken. In dem letzteren lautet nämlich der fragliche Artikel (18) dahin: „Wo ein Ertzbischoff, Bischoff, Prälat oder ein anderer Geistlichen Standes von unser alten Religion abtretten würde, daß derselbig seyn Ertzbistumb, Bistumbe, Prälatur und andere Beneficia, auch damit alle Frucht und Einkommen, so er davon gebabt, alsbald ohn einige Veränderung und Verzug, jedoch seinen Ehren ohnnachtheilig verlassen, auch den Capituln und denen es von gemeinen Rechten oder der Kirchen und Stiffte Gewonheiten zugehört, ein Person der alten Religion verwandt zu wehlen und zu ordnen zugelassen seyn, welche auch samt der Geistlichen Capituln und andere Kirchen, bey der Kirchen und Stifft Fundationen, Electionen, Präsentationen, Confirmationen, altem Herkommen, Gerechtigkeiten und Gütern liegend und stehend, unverhindert und friedlich gelassen werden sollen, jedoch künfftiger, Christlicher, freundlicher und endlicher Vergleichung der Religion unvorgreifflich".

Beigelegt und verglichen war damit der Streit nicht, um so weniger als es nicht allein religiöse Motive waren, welche der Aussöhnung der feindlichen Parteien entgegenstanden. Die Erzbistümer, Bistümer, Prälaturen und Abteien waren in den Händen der jüngeren Prinzen der katholischen Häuser und dienten zur Versorgung derselben, die Kanonikate wurden dagegen fast regelmäßig mit den jüngeren Söhnen aus den Geschlechtern der Reichsgrafen und Reichsritter besetzt. Blieben die Protestanten von allen diesen Würden ausgeschlossen, so war dies für sie ein Verlust an Land, Leuten und auch an reichen Einkünften. Die Katholiken wollten es selbstverständlich ihrerseits überhaupt verhindern, daß diese Machtmittel an die Protestanten gelangen konnten, und für sie kam

weiter der Umstand in Betracht, daß mit der Zulassung der Evangelischen zu den erwähnten Würden und geistlichen Fürstentümern sich das Stimmverhältnis in den drei Kollegien des Reichstages ändern und die evangelische Partei die Majorität auf demselben erlangen konnte.

Schon gleich nach Erlaß des Religionsfriedens protestierten die Evangelischen — wie schon während des Reichstages von Melanchthon in einem Bedenken von Freistellung der Religion geraten war (CR t. VIII, 477 sq.) — gegen den Artikel und erklärten, denselben nicht beachten zu wollen. Auch unterließen sie es nicht, auf jedem folgenden Reichstage gegen den „hochbeschwerlichen Artikel, Reformation der Stifft und Prälatur belangend" Einspruch zu erheben und dessen Beseitigung zu fordern (wie es in der 1566 Kaiser Maximilian II. zu Augsburg übergebenen Beschwerdeschrift, Lehmann a. a. O., Buch 2, Kap. IV, Fol. 101 heißt) „in Betrachtung, daß wir diese ewige Schand und Mackel auf unserer wahren Religion nicht liegen lassen könnten, auch dafür achten, daß vielen guthertzigen Ständen der anderen Religion solcher Artikel in ihrem Gewissen selbst beschwerlich sey, und dann Ew. Kayſ. Maj. vor Gottes Angesicht schuldig seynd, der allein seligmachenden Wahrheit Gottes ihren Gang zu lassen, und durch solch hochbeschwerlich Verbot keinem Stand oder seinen Unterthanen den Weg zur Seligkeit zu versperren und abzustricken". Ferner verlangten sie immer wieder die Anerkennung der „protestantischen Administratoren" in den geistlichen Stiftern, sowie die Zulassung derselben zu den Sitzungen des Reichstages. Wurde nun den letzteren auch das eine oder andermal ausnahmsweise und unter Verwahrung die Session bewilligt, so waren doch im großen und ganzen alle diese Proteste vergeblich, fast immer kehrte die Antwort wieder, daß, da die Stände der alten Religion in die Freistellung nicht willigen wollten, die Sache im Namen Gottes eingestellt und verschoben werde. Thatsächlich beobachteten allerdings die Protestanten den geistlichen Vorbehalt nicht. Wo sie, wie im Norden, die Macht hatten, und die Bevölkerung evangelisch geworden war, da schützte das Reservat die Hochstifter und die geistlichen Institute nicht vor der Reformation, und daher befand sich ein Teil derselben, namentlich Bremen, Lübeck, Minden, Magdeburg, Halberstadt, regelmäßig in den Händen von lutherischen Administratoren aus den Häusern Holstein, Braunschweig, Brandenburg und Sachsen. Da sich ferner der geistliche Vorbehalt nur auf die Reichs- nicht die landsässigen Stifter bezog, so konnte der Landesherr in diesen gerade kraft des Religionsfriedens, sowie Bischof und Kapitel sich zur evangelischen Religion bekannten, wie z. B. in den brandenburgischen Stiftern Havelberg, Brandenburg und Lebus, die Reformation einführen, und dasselbe geschah auch in anderen Stiftern, wie in Merseburg, Naumburg, Meißen, Camin und Schwerin, wo sich wegen einzelner fürstlicher Rechte im Sinne der damaligen Zeit eine Exemtion der Stifter vom Reiche behaupten ließ (s. Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, § 502, 5. Ausg., 4, 138). Selbst in einzelnen rheinischen Stiftern konnte der Versuch gemacht werden, die Bestimmung des Religionsfriedens über den Vorbehalt zu ignorieren. In Straßburg wurden im Beginn des 17. Jahrhunderts (1604) Vereinbarungen getroffen, welche den gemischten Religionszustand des Stiftes aufrecht hielten (Eichhorn a. a. O. § 511 n. f. 4, 193; neuere Litteratur bei Friedberg, Lehrbuch des KR. S. 101, Anm. 7); in Köln unternahm es der Erzbischof Gebhard II. Truchseß (1577—1584) von neuem, an den früheren Versuch Hermanns V. anknüpfend, die Reformation einzuführen, scheiterte aber wie dieser gleichfalls an dem Widerstand der Katholiken und mußte aus seinem Erzbistum (1583) weichen, welches von da ab etwa 200 Jahre lang eine Art Sekundogenitur des Hauses Bayern blieb (s. Bd VI S. 397). Weiteren Fortschritten traten vor allem die Jesuiten entgegen (Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Bd I, Frankfurt a. M. 1847, S. 67 ff.; über ihre Auffassung vgl. die dem Kanzler Ernsts von Köln, Franz Burgkard beigelegte Schrift: De autonomia, d. i. von Freistellung mehrlei Religion und Glauben, München 1586, 1593, 4°, deren eigentlicher Verfasser der kaiserliche Rat und Reichshofratssekretär Andreas Erstenberger ist), und unter ihrem Einfluß verlangten die katholischen Stände auf dem Regensburger Reichstage von 1613 die energische Durchführung der Vorschrift des Religionsfriedens über den geistlichen Vorbehalt („Ew. Kayſ. Maj. werden zu Erhaltung ihrer uhralten Religion, Ertz- und Stiffter, auch gleichmässiger Handhabung des Geistlichen Vorbehalts, ohne welchen der Geistliche Stand und die katholische Religion im Reich gäntzlich ruinirt ist, Ihren Kayserlichen Ernst sehen und spüren lassen", Lehmann a. a. O. Buch II, Kap. XCIII, Fol. 289).

Nach dem Ausbruche des 30jährigen Krieges suchte jede Partei die Freistellung der Religion in ihrem Sinne auszubeuten. Die Katholiken betrieben die Herstellung der römi-

ſchen Kirche auf das eifrigſte und legten den Religionsfrieden in ſchroffer, ihren Intereſſen dienenden Weiſe aus. Als die kaiſerlichen Waffen im Kriege das Übergewicht erlangt hatten, erließ Kaiſer Ferdinand II. am 6. März 1629 das ſog. Reſtitutionsedikt (vgl. auch den Artikel „Weſtfäliſcher Friede"). Seinen Kern bildete die Entſcheidung über die geiſtlichen Güter, welcher die Form eines Urteils gegeben war, und dieſe ging dahin, daß die proteſtantiſchen Stände nicht das Recht gehabt, nach dem Paſſauer Vergleiche (von 1552) geiſtliche Stiftungen, welche unter ihrer Hoheit gelegen wären, einzuziehen und daß ſie ſich im Widerſpruche mit dem geiſtlichen Vorbehalte im Beſitze von Erzbistümern und Bistümern behauptet hätten; daß alſo die Evangeliſchen im Unrecht wären, wenn ſie die Rückgabe der unrechtmäßig beſeſſenen geiſtlichen Güter verweigerten, die Katholiken dagegen ſich im Rechte befänden, wenn ſie den geiſtlichen Vorbehalt für giltig erklärten und die Einſetzung katholiſcher Erzbiſchöfe Biſchöfe und Prälaten in den reichsunmittelbaren Stiftern und Klöſtern beanſpruchten. In der Schlußbeſtimmung teilte der Kaiſer mit, daß er, da die Verletzung des Religionsfriedens in den meiſten Fällen notoriſch ſei und daher ohne weiteres Rechtsverfahren gleich zur Exekution geſchritten werden könne, eigene Kommiſſionen zur Vollziehung des Ediktes in die einzelnen Kreiſe ſenden werde (Londorp, Der Köngl. Kaiſerl. Majeſtät und des heil. römiſchen Reichs Acta publica III, 1047; Khevenhillers Annales Ferdinandei III, 438). Trotz der Proteſtationen der Evangeliſchen wurde mit der Ausführung des Ediktes begonnen und eine erhebliche Anzahl von Reſtitutionen vorgenommen. Der vollen Durchführung der Maßregel ſetzte aber die Wendung des Waffenglückes im Kriege ein Ziel. Die definitive Erledigung des Ediktes blieb daher dem ſpäteren Friedenswerk vorbehalten (ſ. d. A. Weſtfäliſcher Friede). Der weſtfäliſche Frieden (Instr. pacis Osnabrug. art. V, § 14) ſetzte dann als Normaltag für den Beſitzſtand der reichsunmittelbaren Erzbistümer, Bistümer, Prälaturen und anderen geiſtlichen Stiftungen den 1. Januar 1624 feſt, und beſtimmte in Betreff des geiſtlichen Vorbehaltes (a. a. O. § 15): „Si igitur catholicus archiepiscopus, episcopus, praelatus aut Augustanae confessioni addictus in archiepiscopum, episcopum, praelatum electus vel postulatus, solus aut una cum capitularibus seu singulis seu universis, aut etiam alii ecclesiastici religionem in posterum mutaverint, excidant illi statim suo iure, honore tamen famaque illibatis, fructusque et reditus citra morem et exceptionem cedant, capituloque aut cui id de iure competit, integrum sit, aliam personam religioni ei, ad quam beneficium istud vigore huius transactionis pertinet, addictam eligere aut postulare; relictis tamen archiepiscopo, episcopo, praelato etc. decedenti fructibus et reditibus interea perceptis et consumptis". Damit war der Vorbehalt zwar aufrechterhalten, aber nunmehr auch zu Gunſten der Evangeliſchen reichsgeſetzlich ausgeſprochen.

Seitdem die geiſtlichen Fürſtentümer in Deutſchland beſeitigt worden ſind, hat die Beſtimmung zwar ihre politiſche Tragweite eingebüßt, aber immerhin iſt ſie in Deutſchland in Geltung geblieben und iſt noch inſofern von praktiſcher Bedeutung, als nach ihr bei einem Konfeſſionswechſel der Geiſtliche ohne weiteres (ipso jure) Amt und Pfründe verliert. **P. Hinſchius † (E. Friedberg).**

**Vorſehung.** — S. die Artikel über Gott, Concursus, Engel, Gebet, Leiden, Wunder. — Litteratur: Xenophon, *Ἀπομνημονεύματα*, beſ. IV, 3; I, 4; Cicero, De natura deorum, Buch II; De Finibus, Buch III; Seneca, De Providentia; Chryſoſtomus, *περὶ εἱμαρμένης καὶ προνοίας*, ad Stagir. LL, III; Theodoret von Cyrus, *περὶ προνοίας*, MSG 83, 555—774; Lactantius, De opificio Dei, MSL 7, 9—78; Salvianus, De gubernatione Dei, MSL 53, 25—158; Auguſtin, De civitate Dei, MSL 41; Thomas Aquinas, Summa theologica, Pars I, Qu. 103—117. — Zur Auffaſſung der Reformatoren: beſonders Luthers Katechismen, Erklärung des 1. Artikels des Apoſtolikum; Zwingli, De Providentia, 1529; Calvin, Institutio I, 16—18. — Boſſuet, Discours sur l'histoire universelle, 1681, beſ. Teil III, cap. 1 und 8; Leibniz, Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, 1710; Sander, Ueber das Große u. Schöne in der Natur 1748, Von der Güte und Weisheit Gottes in der Natur 1792, Ueber die Vorſehung 1801 (4. Aufl.); Jeruſalem, Nachgelaſſene Schriften, I. Teil 1792; Joseph de Maistre, Les soirées de St. Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, 1821. — Selbſtverſtändlich enthalten alle Werke über Religionsphiloſophie und Dogmatik einen beſonderen Abſchnitt über die göttliche Vorſehung. — Aus der neueren Litteratur ſeien noch erwähnt: Lipſius, Die göttliche Weltregierung (Vortrag), 1878; Kreibig, Die Rätſel der göttlichen Vorſehung, 1886; W. Schmidt, Die göttliche Vorſehung und das Selbſtleben der Welt, 1887; W. Beyſchlag, Zur Verſtändigung über den chriſtlichen Vorſehungsglauben, 1888; E. Haupt,

Der chriſtl. Vorſehungsglaube, Beweis d. Glaubens, 1888; Lipſius, ThJB 1888, S. 360—366; 1889, 408 ff.; E. Maillet, La création et la providence devant la science moderne, 1897; O. Kirn, Vorſehungsglaube, und Naturwiſſenſchaft, 1903; Otto, Naturaliſtiſche und religiöſe Weltanſchauung, 1904; W. Schmidt, Der Kampf d. Weltanſchauungen, 1904; Titius, Religion und Naturwiſſenſchaft, 1904; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon², Bd 12 (wo die neuere katholiſche Litteratur angegeben iſt).

**Vorſehung**, auch Fürſehung, Fürſorge, Vorſorge, *πρόνοια*, *ἐπιμέλεια*, *διοίκησις*, *διακυβέρνησις*, providentia, gubernatio, cura Dei, bezeichnet im allgemeinen das Walten der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes, im engeren Sinne die Hinlenkung der Welt zu dem ihr von Gott beſtimmten Ziel. — Die in der chriſtlichen Kirche geltende Lehre von der göttlichen Vorſehung entſtammt aus dem Zuſammenwirken zweier Faktoren, des in den Urkunden der alt- und neuteſtamentlichen Religion bezeugten Glaubens und der philoſophiſchen Spekulation des griechiſch-römiſchen Altertums. Es gilt demnach zunächſt den Vorſehungsgedanken der antik klaſſiſchen Syſteme ſummariſch zu zeichnen, hierauf den Vorſehungsglauben der israelitiſch-jüdiſchen und der chriſtlichen Religion in ſeiner Eigenart zu ſchildern, endlich den dogmenhiſtoriſchen Prozeß der Lehre in ſeinen wichtigſten Wendepunkten zu ſchildern. Eine Überſicht der kritiſchen und ſyſtematiſchen Ergebniſſe wird den Ertrag der bibliſch-theologiſchen und dogmengeſchichtlichen Entwickelung feſtſtellen und zuſammenfaſſen.

I. **Der Vorſehungsgedanke in der Philoſophie des griechiſch-römiſchen Altertums.** — S. die Werke von Ritter und Preller (Quellenſammlung), Zeller, Strümpell, Windelband, Gomperz; Hugo Grotius, Philosophorum sententiae de fato et de eo quod in nostra est potestate collectae partim et de graeco versae, 1648; Creuzer, Progr. in quo philosophorum veterum loci de providentia divina ac de fato explicantur, 1806; Alex. Aphrod., Ammonii, Plotini, Bardesanis et Plethonis de fato quae supersunt, ed. Orelli, 1828; Schneider, Chriſtliche Klänge aus den griechiſchen und römiſchen Klaſſikern, 1865, beſ. 231—244; E. Spieß, Logos spermatikos, Parallelſtellen zum NT aus den Schriften der alten Griechen, 1871, passim; L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 1881, I, 63 ff.; E. Maillet, La création et la providence devant la science moderne, 1897 (195—235: La providence dans la religion et la philosophie grecques). — Die in der griechiſchen Volksmythologie ſich regenden Ahnungen und Gedanken laſſen häufig einen Zug tiefer Frömmigkeit erkennen, welche die Vorgänge der Welt und des Menſchenlebens unter den Schutz und die Leitung der Götter ſtellt und ſomit einer theologiſchen Natur- und Geſchichtsbetrachtung den Weg bereitet (Nägelsbach, Homeriſche Theologie, 28 ff.; Nachhomeriſche Theologie, 45 ff.). Zu letzterer hat ſich aber doch erſt mit wachſender Klarheit der denkende Geiſt in der helleniſchen Philoſophie erhoben. Bei **Heraklit von Epheſus** tritt, noch eingehüllt in phantaſtiſche Formen, der Gedanke einer weltregierenden Vernunft auf: nicht ein bewußter Wille, ſondern eine aus der Harmonie der Gegenſätze ſich ergebende Ordnung der Dinge, welche ſich durch einen nie raſtenden Umwandlungsprozeß, durch den ewigen Kreislauf des Stoffwechſels im Univerſum bethätigt; daher des Menſchen höchſtes Gut die aus dem Vertrauen auf die göttliche Weltordnung entſpringende Zufriedenheit (*εὐαρέστησις*). — Dieſe Ordnung im Weltall, die Heraklit in der Geſetzmäßigkeit der Verwandlung und Rückverwandlung geſchaut hatte, bezog **Anaxagoras** auf die Harmonie der Geſtirne, welche die ihnen gewieſene Bahn ohne Störung in unwandelbarer Stetigkeit befolgen. Von der geordneten Bewegung der zahlloſen Weltkörper, von der harmoniſchen Bewältigung und dem gleichmäßigen Umſchwung ungeheurer Maſſen, die ſich zu einem ſchönen Ganzen (*κόσμος*) zuſammenfügen, ſchloß er auf eine zweckmäßig anordnende und die Bewegungen beherrſchende Vernunft (*νοῦς*), die zugleich Denkſtoff und Kraftſtoff, als reinſtes, leichteſtes, mit der Welt ſich nicht miſchendes Element, immerhin als raumerfüllende Subſtanz, nicht als geiſtige Perſönlichkeit zu denken iſt. — Indeſſen blieb der von dem antiken Griechentum zum erſtenmal gemachte Verſuch einer **theologiſchen Naturerklärung** zunächſt auf die **anorganiſche** Welt beſchränkt. Mit **Diogenes von Apollonia** wurde die Teleologie zur beherrſchenden Auffaſſung auch für die **organiſche** Welt erhoben: der über umfaſſende phyſiologiſche Kenntniſſe verfügende Denker ſuchte an dem Bau und den Funktionen des menſchlichen Leibes im Einzelnen ein zweckmäßig geſtaltendes Prinzip nachzuweiſen. — Einen weiteren Schritt vollzog **Sokrates**. Während die vorſokratiſchen Naturphiloſophen dem teleologiſchen Gedanken ausſchließlich eine kosmologiſche Wendung gegeben hatten, wies Sokrates auf die für den Menſchen erſprießlichen Naturzuſammenhänge hin und machte, wenn wir der Darſtellung Xenophons (beſ. Memorabilien IV, 3) Glauben ſchenken dürfen, den Nutzen des Menſchen zum Maßſtab der Weltbetrachtung. Die Überzeugung, daß in der Welt und in den Schickſalen unſeres

Lebens alles nach den beſten Zwecken, mit höchſter Weisheit und nach einheitlichem Plane geordnet ſei, ruhte auf der Grundlage eines praktiſchen Monotheismus, den Sokrates niemals in einen prinzipiellen Gegenſatz zum Glauben ſeines Volkes ſtellte, durch den er aber wenigſtens mittelbar die herrſchende Vorſtellung der Göttervielheit für das religiöſe und ſittliche Bewußtſein ſeiner Zeitgenoſſen unſchädlich und gleichgiltig machte. Übrigens berührte ſich dieſer ſokratiſche Glaube mit den religiöſen Anſchauungen der griechiſchen Dichter, namentlich eines Sophokles, der die unverbrüchliche Gerechtigkeit und Weisheit der göttlichen Vorſehung durch Gehorſam, Beſcheidenheit und Vertrauen anerkannt und geehrt wiſſen wollte. — Der ſubjektiv bedingte, in ſittlicher Bildung ſich auswirkende Monotheismus des Sokrates wurde von Plato zu einer teleologiſchen Metaphyſik weiter geſtaltet, die in der Ideenlehre eine objektive Grundlage erhielt: unter den Ideen, die als Urbilder und Zweckurſachen der Erſcheinungen zu faſſen ſind, gilt als die oberſte Idee, welcher ſich alle übrigen als Mittel unterordnen, die Idee des Guten, die mit der Weltvernunft (*νοῦς*), mit der Gottheit identiſch iſt. Iſt auch hierbei weniger an eine geiſtige Perſönlichkeit als an den abſoluten ſittlichen Weltzweck zu denken, brachte andrerſeits Plato ſeine teleologiſche Naturbetrachtung vorwiegend in mythiſcher Form zur Darſtellung, ſo erhob er ſich doch zu dem Glauben an eine Großes und Kleines, zumal in Betreff des Menſchen, umfaſſende Vorſehung: dem Gottgeliebten, dem Gerechten, wird alles, was ihm von den Göttern widerfährt, zum Beſten dienen: *τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται, πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα*; Rep. X, 612E, cf. II, 379. — Die von Plato in mythiſcher Bildlichkeit entworfene Teleologie führte Ariſtoteles begrifflich durch: von der Stetigkeit der Bewegung in der Welt ſchloß er auf ein erſtes Bewegendes (*πρῶτον κινοῦν*), das ſelbſt ohne Bewegung, Leiden oder Veränderung ſeine *ἐνέργεια* oder Form, von allem Seienden das höchſte und beſte, die Gottheit ſelber iſt, die nichts anders als Gegenſtand vorausſetzt, ſondern ſich ſelbſt immer als gleichen Inhalt hat (*ἐστι δὲ νοήσις νοήσεως νόησις*). Dadurch, daß Ariſtoteles Gott als ein von der Welt verſchiedenes, ſelbſtbewußtes Weſen auffaßte, hat er den Monotheismus wiſſenſchaftlich begründet und begrifflich formuliert, — eine philoſophiſche Errungenſchaft, die aber um einen teuern Preis bezahlt wurde. Durch und durch abſtrakt gedacht, behauptet der Gott Ariſtoteles' ein völlig äußerliches, dualiſtiſches Verhältnis zur Welt. Obgleich er als erſtbewegende Kraft das Geſamtweſen der Natur in ſeinem Daſein und ſeiner Entwickelung bedingt, bleibt er doch in einſamer Selbſtbetrachtung jenſeits der Welt, namentlich tritt er mit dem Menſchengemüt in keine lebendige Beziehung: der warme Vorſehungsglaube, der in den ſchlichten Geſprächen eines Sokrates und in der poetiſchen Gedankenwelt eines Plato einen naiven oder großartigen Ausdruck gefunden, hat in dem ariſtoteliſchen Syſtem, dem jeder religiöſe Hauch fehlt, keine Stelle. — Dagegen ſpielte in dem vielgeſtaltigen Gebilde der ſtoiſchen Philoſophie der Vorſehungsgedanke eine hervorragende Rolle. Im Gegenſatz zu der ſtreng antiteleologiſchen Richtung Epikurs, welcher, um den ruhigen Selbſtgenuß des Weiſen nicht zu ſtören, die Götter aus der Welt bannte und ſie zu einem thatenloſen Egoismus verurteilte, faßte die Stoa die Gottheit als das Lebensprinzip, das ſich in der Fülle der Erſcheinungen entfaltet, als die Urkraft, die alles Daſein und Werden bedingt, als die zweckvoll ſchaffende und leitende Vernunft (*λόγος*), folglich ihrem Weſen nach allwaltende Vorſehung (*πρόνοια*). Da indeſſen Gott und Welt ein und dasſelbe ſind und nur für die denkende Betrachtung auseinander fallen, ſo geſtaltet ſich das alles beſtimmende Geſetz der Vorſehung zur alles bezwingenden Macht, zur unverbrüchlichen Notwendigkeit (*ἀνάγκη*), zum unentfliehbaren Geſchick (*εἱμαρμένη*, fatum): nach dieſer unverbrüchlichen Ordnung wird jede einzelne Erſcheinung in der unabänderlichen Reihenfolge der Urſachen und Wirkungen hervorgebracht. Dieſe Gleichung von Vorſehung und Schickſal kommt in Senecas Abhandlung De Providentia, deſſen wichtigſte Ausführungen übrigens dem Problem der Theodicee gewidmet ſind, zu prägnantem Ausdruck (Kap. 1: praeesse universis providentiam, et interesse nobis Deum ... Kap. 5: Fata nos ducunt, et quantum cuique restet, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit ... Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas.) Dem Freunde und Gewiſſensberater des Lucilius kommt es vor allem darauf an, aus jenen Grundſätzen die praktiſchen Folgerungen zu ziehen (Kap. 5: Ideo fortibus omne ferendum est; quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt ... Quid est boni viri? praebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi. Vgl. Epist. ad Lucil. 76. 107. Es iſt bekannt, mit welchem Pathos ein Seneca, ein Epiktet, ein Mark Aurel die Unterordnung des Einzelnen unter das göttliche Weltgeſetz forderten und feierten, und

in welchem Umfang die auf dieser religiösen Basis gegründete Lebensauffassung sich zu einer über die trennenden Schranken des Volkstums und der Gesellschaft erhebenden wahrhaft kosmopolitischen Philosophie der Erlösung gestaltete. Immerhin blieb im Rahmen der stoischen Schulen die nähere Geltendmachung des Vorsehungsglaubens, namentlich die Anwendung der Teleologie mit Mängeln behaftet, die einen unleugbaren Rückschritt hinter der großartigen Konzeption eines Aristoteles bedingten. Während dieser überall die immanente Zweckmäßigkeit der Formgestaltungen betont hatte, verloren sich oft genug die Stoiker in philisterhafte Betrachtungen über den Nutzen, den die Naturerscheinungen für die Bedürfnisse der vernunftbegabten Wesen, „der Götter und Menschen" abwerfen (Cicero, De natura deorum II, 22, 57—64, 162; De Finibus III, 20, 67; De officiis I, 7, 22; De legibus I, 8, 25. Vgl. Lactanz, de ira Dei, Kap. 14: vera est sententia Stoicorum, qui aiunt nostra causa mundum esse constructum: omnia enim, quibus constat mundus, ad utilitatem hominis accommodata sunt. Bescheidener Seneca, de ira II, 27: „non nos causa mundo sumus, hiemem aestatemque referendi; suas ista leges habent, quibus divina exercentur. Nimis nos suscipimus, si digni nobis videmur, propter quos tanta moveantur. Nihil ergo horum in nostram injuriam fit; immo contra, nihil non ad salutem). — Das Gefühl der der Welt unmittelbar innewohnenden Gotteskraft, das die Stoiker beseelte, ging dem Neuplatonismus verloren, welcher die Transcendenz der Gottheit in einer noch über Plato hinausgehenden Abstraktion überspannte, und daher das Bedürfnis empfand, den zwischen dem Urwesen und den Menschen klaffenden Abgrund durch Mittler auszufüllen, unter denen die in Allegorien aufgelöste Götterwelt des Polytheismus ihre Unterkunft fand, und welche andererseits dem christlichen Vorsehungsglauben dienstbare Geister zur Vollstreckung der göttlichen Aufträge lieferte. Die griechischen, vornehmlich die stoischen Einflüsse münden in die apokryphische Litteratur des ATs, die eine eigentümliche Synthese hellenischer Gedanken und israelitischer Überzeugungen darstellt.

II. Der Vorsehungsglaube in der israelitischen und jüdischen Religion. — Litteratur: Die Werke über israelitische und jüdische Theologie und Religionsgeschichte s. bes. H. Schultz[5], 1896, Piepenbring (franz.) 1886, Oehler[3] 1891, Riehm 1889, Smend 1893, Dillmann 1895, K. Marti 1897, Stade 1905; Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte, Heft II, 1897; Schürer, Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi,[3] Bd II 1898; Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903; F. Weber, System d. altsynagogalen palästinensischen Theologie[2], 1886. — Der Vorsehungsglaube der alttestamentlichen Religion hat eine lange Entwickelung durchgemacht, deren Gang zu schildern eine der lohnendsten Aufgaben der Religionsgeschichte ist. Bis tief in die Königszeit hinab begegnen uns Anschauungen, die das Volk mit seinen Stammgenossen gemein hatte und welche eine niedere Stufe der Gotteserkenntnis darstellen. Aus diesen elementaren und rohen, durch den Naturboden der altsemitischen Völkergruppen bedingten Anfängen erwuchs ein Gottesglaube, den eine religiöse Geschichtsbetrachtung nur als das Ergebnis einer durch die natürlichen Faktoren des Volkstums hindurchwirkenden Offenbarung Gottes zu werten vermag. Die Träger dieser Offenbarung, die Propheten, Moses an ihrer Spitze, haben zunächst durch That und Wort, von Amos ab auch durch schriftstellerische Wirksamkeit, im Kampfe mit heidnischen Einflüssen von außen und mit mancherlei Schwierigkeiten und Hindernissen von innen, den ethischen Monotheismus Israels zur Geltung und schließlich zur unbestrittenen Anerkennung gebracht. Ein wesentliches Element dieses durch den Geist der Propheten beseelten Monotheismus bildet der Vorsehungsglaube, der in den uns erhaltenen litterarischen Denkmalen auf einen oft ergreifenden, einen weitgehenden religiösen Konsensus kundgebenden Ausdruck gelangte. Auf derselben Linie bewegen sich die Aussagen der Weisheitslitteratur und der klassischen Urkunde des alttestamentlichen Vorsehungsglaubens, des Psalters; von den Erzeugnissen der prophetischen Inspiration unterscheiden sie sich höchstens dadurch, daß die zeitgeschichtlich bedingte und national gefärbte Hülle hinter dem allgemein menschlichen Inhalt der Gedanken zurücktreten. Es läßt sich daher die Summe der israelitischen Religionsgeschichte unschwer ziehen und eine in ihren wesentlichen Zügen einheitliche alttestamentliche Vorsehungslehre entwerfen.

Wie Gott Himmel und Erde durch sein Wort ins Dasein gerufen hat, so ist auch die Fortdauer und die Fortentwickelung der Naturordnung durch seinen Willen bedingt. Als sein unmittelbares Thun werden z. B. die atmosphärischen Veränderungen angesehen: er zieht das Wasser in Wolken auf und läßt es in Tropfen niederträufeln (Hi 36, 27f.; 38, 25ff.); Eis entsteht von seinem Atem (Hi 37, 10), und sein Wort schmelzt es wieder

(Pſ 147, 18); der Donner iſt ſein Brüllen (Hi 37, 2 ff., Pſ 29, 3 ff.), und Blitze ſprühen aus ſeinem Munde (Pſ 29, 7). Nächſter Zweck dieſer Naturwirkſamkeit Gottes iſt die Erhaltung des Lebendigen: er tränkt die Erde mit Regengüſſen, damit Nahrung ſproſſe für Menſchen und Vieh (Pſ 65, 10 ff.; 104, 13 ff.). So geſtaltet ſich die ſchaffende und erhaltende Thätigkeit Gottes zur Fürſorge für das in ſeiner Hand ruhende Menſchenleben: Gott iſt es, der den Menſchen aus Mutterleibe zieht, und von Kindheit auf behütet (Pſ 22, 10 ff.); er hat dem menſchlichen Leben ſein unüberſchreitbares Ziel geſetzt (Hi 14, 5); die dem Menſchen zugezählten Tage (Pſ 139, 6) ſind in ſein Buch eingeſchrieben, aus welchem die Namen der Gottloſen ausgelöſcht werden (Pſ 69, 29; Ex 32, 32). Iſt Gottes Auge auch auf das ganze Menſchengeſchlecht gerichtet, ſo ruht es doch im allerbeſonderſten Sinne auf dem Volke Iſraels und auf jedem Frommen in demſelben. Iſrael iſt das Volk, das Jahve ſich zum Eigentum auserwählt, das er aus Ägypten geführt, und ſeither geſchützt und getragen hat (vgl. das Deuteronomium; Ho 9, 10 ff.; 11, 1 ff.; Pſ 105.). Zum Schutze ſeines Volkes und jedes Einzelnen im Volke gebietet Gott den Naturmächten, hält Peſt und ſonſtigen Unfall von ihm ab (Pſ 91), teilt das Meer vor dem Zuge ſeines Volkes her, beſchert ihm wunderbare Nahrung (Ex 13—15, 16; Nu 11; Pſ 105. 106. 107). Ebenſo lenkt er auch die Gemüter der Menſchen nach ſeinem Willen; er giebt ihnen Entſchließungen ein, wie ſie zu ſeinen Plänen taugen; er erweckt Helden und Propheten. Umgekehrt iſt er es auch, der die Herzen verhärtet und in ſtrafender Abſicht böſe Gedanken eingiebt (Ex 7, 3; 2 Sa 24, 1); aber das übel Gemeinte vermag er ſowohl in ſeiner Ausübung zu vereiteln (Pſ 2) als auch zum Guten zu wenden (Gen 50, 20). Hierbei muß alles Natürliche zum Mittel für die letzten großen ſittlichen Zwecke des Gottesreiches auf Erden dienen. Fruchtbarkeit und Dürre ſind Segnungen und Zuchtmittel in Jahves Hand, die Heuſchreckenzüge ſind ſeine Heerſcharen (Jo 2, 11; Dt 18, 13—17; 28, 12—23).

Seinen Höhepunkt erreicht der altteſtamentliche Vorſehungsglaube in der Vorſtellung vom Wunder. Da indeſſen auch im gewohnten Laufe der Dinge nicht die Notwendigkeit eines Naturzuſammenhanges, ſondern das freie und abſichtliche Thun Gottes angeſchaut wird, ſo tritt der Unterſchied des Ordentlichen und Außerordentlichen oder Wunderbaren nur als eine relativer hervor. Gott, der bei jedem Regen des Himmels Krüge ausgießt, ließ zu Noahs Zeit deſſen Fenſter nur etwas länger offen (Hi 38, 37; Gen 7, 11; 8, 2); in dem Feuerregen über Sodom zeigte ſich die Macht und Planmäßigkeit nur beſonders ſtark und deutlich, mit der Jahve in jedem Gewitter ſeine Blitze verſendet (Gen 19, 24; Pſ 18, 14; 77, 19; 97, 4; 135, 7; Jer 10, 3; 51, 16; Hi 37, 3; 38, 25). — Dieſes unmittelbar göttliche Thun kam dem Hebräer ebenſowohl in dem Übel, das der Weltlauf mit ſich bringt, als in dem Erfreulichen, das er bietet, zur Anſchauung. Aus des Höchſten Munde kommt das Übel und das Gute (Klagel. 3, 38); er bereitet Glück und ſchafft Unglück (Jeſ 45, 7); kein Unfall iſt in einer Stadt, deſſen Urheber nicht Jahve wäre (Am 3, 6). Er iſt es, der das Herz Pharaos und der Ägypter, Sihons und der Kananiter verhärtet (Ex 4, 21; 14, 17; Dt 2, 30; Joſ 11, 20), der Zwietracht ſtiftet zwiſchen Abimelech und den Sichemiten (Jud 9, 23), der die Söhne Helis zum Ungehorſam gegen den väterlichen Willen bewegt (1 Sa 2, 29), der dem König Saul einen böſen Geiſt ſendet (1 Sa 16, 14; 18, 10; 19, 9), der David gegen die Iſraeliten reizt und ihm eingiebt, die Volkszählung vorzunehmen (2 Sa 24; 1 Sa 26, 9). — Das Übel verhängt Gott vorzüglich als Strafe, nicht bloß über heidniſche Völker, über Sodomiter, Ägypter, Babylonier u. a., ſondern auch über das erwählte Volk ſelbſt, das Landplagen, wie Peſt, Heuſchrecken, Dürre, Mißwachs, ferner Kriegsunfälle, Niederlagen, Knechtſchaft und Exil als Züchtigungen für ſeinen oder ſeiner Könige Ungehorſam gegen das göttliche Geſetz anzuſehen hat (Ex 20, 5; Le 26; Nu 11, 33; 2 Sa 24; Ez 18; Joel 1). — Aus dieſer Anſchauung, die ſich in dem Geſetze der ſittlichen Vergeltung einen feſten Ausdruck gab, mußten je länger deſto mehr Anfechtungen erwachſen, ſofern dieſe Vorſehungslehre durch die Erfahrung Lügen geſtraft wurde und damit das Glück oder Unglück mit der ſittlichen Beſchaffenheit des Einzelnen in Widerſpruch trat oder zu treten ſchien. Den hieraus ſich ergebenden Zweifeln und Fragen konnte das religiöſe Bewußtſein Iſraels nicht ausweichen. Die erſten Verſuche, die Konflikte des Vorſehungsglaubens mit den täglichen Lebenserfahrungen zu löſen, liegen in einigen Pſalmen vor. Pſalm 37 ſchlägt einfach die religiöſen Zweifel nieder: das Glück der Frevler ſei unbeſtändig, ihrem Schickſal ſei das der Frommen vorzuziehen, dieſe werden ſchließlich doch triumphieren, jene untergehn. Ähnliche Gedanken ſpricht Pſalm 49 aus, der die unterdrückten Frommen mit dem Wohlſtand der Gottloſen zu verſöhnen ſucht: die reichen Gottloſen fallen dem Tode zur Beute, die

Frommen dürfen Rettung erhoffen. Psalm 73 tröstet sich gleichfalls mit der Versicherung, das Unglück der Gerechten sei nur vorübergehend und müsse in bleibendem Glücke enden; neben diesem durch die Erfahrung immer wieder erschütterten Postulat erhebt sich aber der Dichter zu dem beseligenden Bewußtsein, daß die Gemeinschaft mit Gott ein alles weltliche Glück weit übertreffendes und alles äußerliche Unglück reichlich aufwiegendes Gut sei (V. 23—26). — Stellt uns auch diese Aussage, zu welcher sich der Glaube trotz alles Dunkels hindurchkämpft, auf die Höhe des Alten Bundes, so bietet sie doch keine wirkliche Lösung der Welträtsel. Die Elemente zu solcher Lösung lieferte die Gen 50, 20 beurteilte Geschichte Josephs (das Leiden als Mittel für die Verwirklichung göttlicher Heilszwecke) und das dem Theodiceeproblem gewidmete Buch Hiob. Während die Reden Jahves (38, 1ff.; vgl. 40, 4ff.; 42, 3ff.) alle quälenden Fragen durch den Hinweis auf die unbegreifliche Allmacht Gottes zum Schweigen bringen, fassen die Elihureden (Kap. 32—37) das unverschuldete Leiden des Frommen als Prüfung und Bewährung, die zugleich Läuterung und Züchtigung in sich schließt. Zu einer andern Stimmung, zu einer wesentlich pessimistischen Resignation gelangt der Prediger, der zwar den Glauben an die göttliche Weltordnung festhält, aber nicht im stande ist, die religiöse Lebensbetrachtung mit dem täglichen Lauf der Dinge in Einklang zu bringen: ist doch auf Erden alles eitel, mühevoll und dabei doch zwecklos. „So muß der Prediger als ein endgiltiger Verzicht darauf bezeichnet werden, mit den Mitteln der alttestamentlichen Religion, d. h. vor allem ohne den Glauben an einen jenseitigen Ausgleich, die Rätsel des Daseins zu lösen" (Kautzsch).

Die bis in die neutestamentliche Zeit hineinragende oder nachwirkende Entwickelung charakterisiert der Import griechischer, und zwar vorwiegend stoischer Gedanken in das religiös-sittliche Bewußtsein des jüdischen Volks. Die Ausdrücke *διατηρεῖν* für die Erhaltung und *πρόνοια* für die Vorsehung übernahmen aus der Stoa apokryphische Schriftsteller Sap. 11, 25; 14, 3; 17, 2; 3 Mak 4, 21; 5, 30; 4 Mak 9, 24; 13, 18; 17, 22. Denselben Titel *περὶ προνοίας* (Euseb. H. E. II, 18, 6; Praep. evang. VII, 20 fin; VIII, 13 fin.) führt eine Schrift Philos, die uns nur armenisch erhalten und von Aucher mit lateinischer Übersetzung herausgegeben worden ist [Schürer, op. cit. III, 531—32. Eine eingehende Untersuchung der Quellen und des theologischen Standpunktes des Werkes giebt Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie, 1892 (vgl. dazu Bruns, ThLZ 1892, 616 bis 620)]. Nach dem Buche der Sap. Salom. ist Gottes ewiger Geist in allem und hält alles zusammen (1, 7; 12, 1); durch seinen Willen besteht alles (11, 25); die ganze Verwaltung (*διοίκησις* 8, 1; 12, 18; 15, 1) und Lenkung (*διακυβέρνησις* 14, 3; vgl. 3 Mak 6, 2: *τὴν πᾶσαν διακυβερνῶν κτίσιν*) der Dinge liegt in seiner Hand; er ordnet alles wohl (8, 1: *διοικεῖ πάντα χρηστῶς*, vgl. 2 Mak 15, 2; 3 Mak 2, 21). Weil er gerecht ist, ordnet er alles mit Gerechtigkeit, und hält es seiner Macht nicht gemäß, jemand zu verdammen, der die Strafe nicht verdient (Sap. 12, 15). Seine die ganze Schöpfung umfassende Barmherzigkeit zeigt sich in der Verzögerung und Milderung der über die Sünde verhängten Strafen (11, 23—26; 12, 2); allerdings haben letztere nur für das Volk Gottes die Gestalt väterlicher Züchtigungen (11, 10), doch gilt ganz allgemein der Satz: „Du schonest alles, was dein ist, Herr, der Lebensfreund" (*δεσπότης φιλόψυχος*, 11, 26). Neben diesem Gedanken der von Gott geübten Milde vertritt Sap. auch die Idee einer vollen Souveränität des absolut frei und widerstandslos wirkenden Gottes (11, 22; 12, 8—22; 15, 7; vgl. die zuweilen bis aufs Wort übereinstimmenden Äußerungen des Paulus Rö 9, 19—21. Hierüber Grafe, Theol. Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet, 1892, S. 264f.). — Von dem Siraciden wird die menschliche Freiheit nachdrücklichst hervorgehoben: Niemand darf sagen, daß ihn Gott zur Sünde veranlaßt habe; vielmehr hat Gott den Menschen seiner eigenen freien Entscheidung überlassen (*ἀφῆκεν αὐτὸν ἐν χειρὶ διαβουλίας αὐτοῦ*), er hat ihm Leben und Tod vorgelegt, daß er greifen kann wonach er will (15, 11—17); anderswo leitet der Siracide das Böse wie das Übel aus dem durch die ganze Schöpfung gehenden Gesetze des Gegensatzes ab (*πάντα δισσά, ἓν κατέναντι ἑνός*, 42, 24—25); wiederum erklärt er: „Die Werke des Herrn sind alle gut und schaffen zu seiner Zeit allen Nutzen; und man darf nicht sagen: Dies ist schlechter, als jenes" (39, 33—44). — Was das im Buche Koheleth ungelöste Problem der Theodicee betrifft, so geschah die Fortbewegung im Judentum in erster Linie durch das Mächtigwerden des Unsterblichkeitsglaubens (2 Mak 7, 9. 11. 14. 20. 23. 29. 36—38). —

Die sehr umstrittenen Stellen, in denen Josephus den Pharisäern und Sadducäern

verſchiedene Anſchauungen über die göttliche Vorſehung und die menſchliche Willensfreiheit zuſchreibt (B. J. II, 8, 14; Ant. XVIII, 1, 3; XIII, 5, 9), hat Schürer zweifellos auf ihren richtigen Sinn zurückgeführt: die genannten Ausſagen tragen zwar ein ſtark griechiſches Gepräge, laſſen aber hinter dieſer fremden philoſophiſchen Färbung echt altteſtamentliche und jüdiſche Anſchauungen erkennen. Streift man die griechiſche Form ab, ſo ergiebt ſich als Lehre der Phariſäer, daß alles, was geſchieht, durch Gottes Vorſehung geworden iſt, daher auch bei den menſchlichen Handlungen, ſowohl den guten als den böſen, ein Mitwirken Gottes anzunehmen ſei. Der ſchwächſte Punkt in dem Bericht des Joſephus iſt gewiß der Schematismus, nach welchem die Eſſener ein unbedingtes Fatum lehren, die Sadducäer das Fatum gänzlich leugnen, die Phariſäer einen Mittelweg zwiſchen beiden einſchlagen. Aber ſelbſt daran kann etwas Wahres ſein. Es mag ſein, daß in der Anſchauung der Eſſener der göttliche Faktor, in derjenigen der Sadducäer der menſchliche Faktor im Vordergrunde ſtand. Jedenfalls haben die Phariſäer beide Gedankenreihen mit gleicher Entſchiedenheit feſtgehalten: die göttliche Allmacht und Vorſehung, und die menſchliche Freiheit und Verantwortlichkeit (Schürer, op. cit. II, 392 bis 394, 510). Wir haben beſtimmte Zeugniſſe dafür, daß das rabbiniſche Judentum das Problem der göttlichen Vorſehung und menſchlichen Freiheit zum Gegenſtand ſeines Nachdenkens gemacht hat. (Litteraturnachweiſe bei Schürer, op. cit. II, 394, Anm. 38). Vgl. überhaupt zum Lehrſtück von der Erhaltung und Regierung der Welt F. Weber, op. cit.

III. Der neuteſtamentliche Vorſehungsglaube. — Litteratur: Die Werke über neuteſtamentliche Theologie von Baur 1864, B. Weiß 1868 (1895⁶), O. Pfleiderer 1887, Beyſchlag 1891—1892 (1896²), Holtzmann 1897 — engliſch: Alexander 1888, Weidner 1892, Adeney 1894 — franz.: E. Reuss 1852 (1864³), Blanc-Milsand 1884, Chavannes 1889, J. Bovon 1893—1894, Fulliquet 1893. — Selbſtverſtändlich kommen auch die Veröffentlichungen über einzelne neuteſtamentliche Lehrbegriffe in Betracht; endlich die dogmatiſchen Bearbeitungen des bibliſch-theologiſchen Materials, namentlich in Hofmanns Schriftbeweis 1852—1855 (1857—1859²) und in den dogmatiſchen Werken von Strauß 1840—1841, Kahnis 1874—1875², Biedermann 1869 (1884—1885²), Dorner 1879—1881, Lipſius 1876 (1893³). — In lebendiger Kontinuität mit der altteſtamentlichen Religion, aber zugleich als perſönlichſtes Erlebnis und als originale Offenbarung verkündigt Jeſus Gott als den durch unbeſchränkte Güte beſeelten allmächtigen und heiligen Willen, als König, Richter und ſittlichen Geſetzgeber, als gnädigen, die ganze Menſchenwelt mit ſeiner Liebe tragenden Vater. In dieſer religiöſen Gewißheit wurzelt Jeſu Vorſehungsglaube. Das Verhältnis ſeines Gottes zur Welt iſt ihm ein durchaus lebensvolles: der Vater iſt ihm in Wahrheit der „Herr Himmels und der Erde“ (Mt 11, 25). Derſelbe führt den ganzen gegenwärtigen Natur und Geſchichte umfaſſenden Weltzuſtand dem idealen Vollendungsziele, dem Gottesreich, entgegen. Auf den *αἰὼν οὗτος* (Lc 16, 8), den gegenwärtigen, unvollkommenen und böſen Weltzuſtand, wird eine neue vollkommene, unvergängliche Weltordnung folgen, eine *παλιγγενεσία* Himmels und der Erde, die den Gegenſatz beider aufheben wird in ein vollendetes Gottesreich (Mt 19, 28; Lc 20, 34—36). Die auf die Herſtellung des Reichs hinzielende Schöpfung faßt Jeſus als unmittelbares Objekt göttlichen Thuns und Waltens, in deſſen Bereich alle Vorgänge, auch die geringfügigſten einen göttlichen Willensausdruck im Sinne der Heilsgedanken des Vaters bedeuten (Mt 10, 29 = Lc 12, 6); demnach bezieht er alles, was von der Natur überhaupt gelten ſoll, auf die perſönliche Kreatur und weiter auf die zu Genoſſen des Gottesreiches heranwachſenden Menſchen: eine Präformation des dogmatiſchen Schemas providentia generalis, specialis, specialissima (Holtzmann, op. cit. I, 164). Für das Leben und Hinſterben der Sperlinge gilt der Ausdruck „nicht ohne euern Vater“ (Mt 10, 29); dagegen poſitiv: bei euch ſind auch die Haare auf dem Haupte alle gezählt (Mt 10, 30). Das in der Ausſage „ihr ſeid ja mehr wert als viele Sperlinge“ (Mt 10, 31 = Lc 12, 7) enthaltene Citat bringt den Wert perſönlichen Lebens relativ zum Ausdruck, wie ihn das Wort Mc 8, 36—37 = Mt 16, 26 = Lc 9, 25 abſolut hinſtellt. Der Gott, der die Vögel des Himmels nährt und die Blumen des Feldes kleidet (Mt 6, 25—30), giebt ſich zwar in ſeiner Naturordnung in gleicher Weiſe allen Menſchen dar, läßt ſeine Sonne aufgehn über Böſe und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte (Mt 5, 45); den Gliedern ſeines Reiches erſchließt ſich aber ſeine Vaterherrlichkeit in beſonderem Maße: ſie lehrt er zu Gott als ihrem Vater beten (Mt 6, 9); auch das geringſte in ihrem Leben hält er unter ſeiner Obhut (Mt 10, 29. 30); ihrem zuverſichtlichen Gebet verleiht er gewiſſe Erhörung, wenn es nur recht andauernd iſt und nicht ermüdet (Mt 7, 7—11 = Lc 11, 9—13; Mc 11, 23—24 = Lc 17, 6; Lc 11, 5—8 = 18, 1—7); er kennt und ſtillt ihre

Bedürfnisse und überhebt sie dadurch des heidnischen Sorgens (Mt 6, 31—33). Auch darum brauchen sie sich nicht zu bemühen, was sie reden sollen im kritischen Moment des Lebens, weil Gottes Geist ihre Vertretung vor Gott übernehmen wird (Mt 10, 19—20 = Lc 12, 11—12). Auch die Versuchungen, denen sie ausgesetzt sind, hängen schließlich von seinem souveränen Willen ab: er kann „hineinführen" und nicht hineinführen (Mt 6, 13), er kann sie auch „abkürzen", daß sie seinen auserwählten nicht übermächtig werden (Mt 24, 22). Selbst die Weltübel und der Welt Haß dürfen für sie kein Verzagen begründen; denn wenngleich die Menschen den Leib töten können und es eventuell auch unbehindert thun werden, so ist dennoch nur die über zeitliches und ewiges Leben letztentscheidende Macht zu fürchten (Mt 10, 28). Um dieser Macht willen darf die „kleine Herde" aller weiteren Furcht entsagen, denn es ist ihres Vaters Wohlgefallen, ihr das Reich zu geben (Lc 12, 32). Daß dieses Reich sich auch gegen alle widergöttlichen Weltmächte siegreich durchsetzen wird, ist Jesu bis ans Ende festgehaltener und bekannter Glaube. In dieser Zuversicht läßt er sich auch nicht irre machen durch die überlieferte Vorstellung, daß der Satan als Haupt eines machtvollen, die Menschen beeinflussenden Dämonenreiches wirksam ist (Mc 3, 23—26). Mit seinem Geisterblick schaut er es als schon vollendete Thatsache, daß der Satan aus seiner Machtstellung völlig und definitiv gestürzt ist, so daß keine Gewalt dieser Feinde irgend denen etwas anhaben kann, deren Namen im Himmel eingeschrieben sind, d. h. die Gott zu Bürgern seines himmlischen Reiches machen will (Lc 10, 18—28; vgl. Joel 12, 30), (Wendt, System der christlichen Lehre, T. I [1906], 127). In der Überwindung aller Erscheinungen des natürlichen Elends ebenso wie der sittlichen Verkehrung bekundet sich das Kommen des Gottesreiches (Mt 12, 28; 11, 2—6). Dieselbe Macht soll sich auch auf diejenigen übertragen, die als seine Gesandten die frohe Botschaft verkündigen (Mt 10, 8). Dem Vater im Himmel, bei dem kein Ding unmöglich ist (Mc 10, 27 = Mt 19, 26 = Lc 18, 27; Mc 14, 36), muß demnach alles dienstbar sein, — eine Aussage, in welcher eine praktische Theodicee beschlossen war, die unbeschadet aller Erkenntnis der unter die Herrschaft des Bösen gefangenen Welt, den kräftigsten Optimismus des Glaubens zu vollem hellem Ausdruck brachte (Holtzmann, op. cit. I, 166. 129; H. Monnier, La mission historique de Jésus 1906, 156—159). In demselben ist es auch begründet, daß Jesus, der den Zusammenhang von Übel und Sünde keineswegs leugnet (Mt 9, 2), dem Rückschluß von dem Grade des Übels auf den Grad der Schuld ausdrücklich wehrt und die Drohung mit gleicher Strafe nur als Impuls für die Erfüllung der göttlichen Forderung benutzt, Lc 13, 1—5 (Weiß, op. cit. § 32, K. 4). Alle in den Reden Jesu enthaltenen Aussprüche über die Vorsehung sind charakteristische Zeugnisse dafür, wie lebendig er Gott in der Welt waltend dachte. Er schaute dieselbe immer sub specie aeternitatis, d. h. im Lichte seiner Erkenntnis des Vaterwesens Gottes und des ewigen Lebens im Reiche Gottes (Wendt, op. cit. 126). Einen Bestandteil dieser religiösen Weltbetrachtung bilden auch seine Wunder; dieselben sind Werke, die Gott durch ihn vollbringt und für die er Gott gepriesen haben will (Mc 5, 19). Obgleich er selbst des göttlichen Wunderschutzes erforderlichen Falles gewiß ist (Mt 26, 53), darf er ihn nicht willkürlich herausfordern (Mt 4, 5—7); ja er erbittet die Wunder von seinem himmlischen Vater (Mc 7, 34) und preist ihn für den ihm geschenkten Segen (Mt 14, 19). — Die aus dem unmittelbaren Gottesbewußtsein Jesu stammenden religiösen Aussagen verdichteten sich im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter zu theologischen Sätzen, die mit den überkommenen Zeugnissen mancherlei aus andern Quellen herrührende Elemente verbanden. Dies gilt vor allem von Paulus. Die Stelle Rö 8, 28—39 bringt den religiösen Kern der paulinischen Vorsehungslehre zu ihrem treusten und ergreifendsten Ausdruck. Für den Gläubigen stellt sein jetziger Zustand als versöhntes Gotteskind ein Glied in der festgefügten Kette göttlicher Gnadenthaten dar, welche bis in die Ewigkeit des Heilsratschlusses der Erwählung zurückgeht und bis in die Ewigkeit des herrlichen Zieles der Christusgemeinschaft hinausreicht; eben darum, weil sie an dem freien Willensakt göttlicher Erwählung hängt, kann sie durch keine Macht der Welt und Zeit abgebrochen und vereitelt werden (Pfleiderer, Urchristentum 1887, 289). So gestaltet sich der Gedanke der Allwirksamkeit göttlicher Vorsehung im religiösen Bewußtsein des Gläubigen zu der von jedem Schuldgefühl befreienden, alle Weltübel überwindenden Gewißheit unwandelbarer Liebe und väterlicher Fürsorge Gottes. In der Plerophorie dieses Heilsglaubens hat Paulus kein Bedürfnis und findet keine Veranlassung auf die Probleme einzugehen, die den theoretischen Betrachtungen allerlei Schwierigkeiten bereiten, für die Frömmigkeit aber gar nicht vorhanden sind. So erscheinen dem Apostel in der Dar-

ſtellung und Begründung des Heilsſtandes und des neuen aus dem Geiſte ſtammenden Lebens, die Wirkung Gottes und die ſittliche Freiheit und Verantwortlichkeit des Gläubigen beide als ſelbſtverſtändlich. Einerſeits gilt uneingeſchränkt das Wort Rö 9, 18 Gott erbarmt ſich, welches er will, und verſtößt, welchen er will (vgl. 9, 11). In dem ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Rö 11, 36) lautet das zweite und das dritte Glied ſo unbedingt wie das erſte. Die Völker und Zeiten werden von Gott verſchloſſen unter den Ungehorſam, damit er ſich aller erbarme (Rö 11, 32). Der göttlichen Berufung wird das Gläubigwerden zugeſchrieben (Rö 8, 29; 9, 26) und der Treue Gottes die Bewahrung und Vollendung der Gläubigen (1 Th 5, 23; 1 Ko 1, 8. 9). Sowohl das Kommen der Verſuchung als das Ende derſelben hat Gott in ſeiner Macht (1 Ko 10, 13). Auch die äußeren Verhältniſſe ſeines Lebens, ſelbſt die Ausführung oder Vereitelung eines Reiſeplanes, macht Paulus von dem Willen Gottes abhängig (Rö 1, 10; 1 Ko 4, 19). Andrerſeits wendet ſich der Apoſtel als Prediger und Seelſorger an den Willen des Menſchen. Er ruft das Erbarmen Gottes an, um ſeinen Ermahnungen Eingang zu verſchaffen (Rö 12, 1); er fordert die Gemeinden auf, in einer ihrem Chriſtenſtand entſprechenden Weiſe zu leben und bietet damit, als das zugkräftigſte Motiv, die Dankbarkeit gegen Gott auf (1 Th 2, 12; Phi 1, 27; Kol 1, 10); er leitet die geiſtige Nachbildung der urbildlichen Liebesthat Chriſti aus demſelben Motiv der Dankbarkeit ab (2 Ko 5, 14—15). Ohne irgend ein Begehren nach reflexionsmäßiger Vermittelung zu verraten, kann er mit der ſittlichen Ermahnung an der Seligkeit zu arbeiten unmittelbar den religiöſen Gedanken der Allwirkſamkeit Gottes (1 Ko 12, 6: ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) verbinden Phi 2, 12—13. Die erhöhte Lebendigkeit, mit welcher ſolches Handeln erfolgt, gilt als Wirken Gottes im Menſchen. Auch ſonſt erſcheint das Thun des Guten auf ſeiten des Gläubigen als ein Thun Gottes in ihm. Nie ſtellt ſich die Sache ſo, daß nach dem ſynergiſtiſchen Schema zu der einen Erfolg bedingenden Kraft des Geſchöpfes die göttliche Kraft addiert wird. (Holtzmann, op. cit. II, 168—170.) — Was für den Heilsſtand und das innere Leben des Einzelnen gilt, das trifft auch für das ganze Menſchengeſchlecht zu. In den Briefen an die Galater und an die Römer giebt Paulus in der bruchſtücklichen Form, welche die Natur und die Beſtimmung ſolcher Briefe allein zuließ, Skizzen einer religiöſen Philoſophie der Geſchichte. Welche weltumfaſſenden Zerrüttungen auch die Sünde Adams angerichtet hat, der ewige Liebesratſchluß Gottes, die Welt zu ſeinem Reich zu geſtalten und die Menſchen in dieſem ſeiner Herrlichkeit teilhaftig zu machen, wird dadurch nicht aufgehoben (1 Ko 2, 7; Rö 8, 29). Dem letzten Ziele, das Gottes allmächtiger Gnadenwille feſtgeſetzt, ſtrebt die geſamte Kreatur, ſowohl die Menſchenwelt, Juden und Heiden, den Plan göttlicher Erziehung ausführend, als auch die dem Geſetze der Vergänglichkeit unterworfene Natur zu (Rö 8, 18—23; 1 Ko 15, 24—28). — Die großartigſte Konzeption der weltregierenden Verfahrungsweiſen Gottes zur Verwirklichung ſeines Heils bringt Paulus Rö 9—11 in einer Ausführung zum Ausdruck, die Beyſchlag mit Recht als „pauliniſche Theodicee" (1868. 1895², vgl. Neuteſtamentliche Theologie II² [1896], S. 112ff.) bezeichnet. Den Anlaß zur Abhandlung bildet nicht eine dogmatiſche, ſondern eine aus der geſchichtlichen Lage ſich ergebende konkrete Frage: wie iſt es zu begreifen, daß Israel, das auserwählte Gottesvolk des ATs, jetzt in der eingetretenen neuteſtamentlichen Zeit dem Evangelium fremd bleibt, während die Heidenwelt als Trägerin desſelben erſcheint? Hierauf antwortet der Apoſtel zunächſt: Gott iſt in ſeiner Reichsgeſchichte immer ſo verfahren, daß er nach freier Wahl den einen zum Träger ſeiner Offenbarung beſtimmte, den andern, der gleiche oder höhere Anſprüche darauf zu haben ſchien, dagegen zurückſetzte, — ſo den Ismael gegen den Iſaak, den Eſau gegen den Jacob; und wenn er in der Gegenwart die Heiden zu Trägern ſeiner Reichsſache macht und die Juden dagegen verſtockt, ſo verfährt er mit demſelben Rechte freier Gnadenwahl, mit der er zu Moſis Zeit Israel dazu erwählt und das pharaoniſche Ägypten verſtockt hat. Dieſe verhängnisvolle Befangenheit gegen das Evangelium iſt aber lediglich ein zeitweiliges, geſchichtliches Verhängnis: Gott hat die Juden nicht ſtraucheln laſſen, damit ſie zu Falle kommen, ſondern damit das Heil zu den Heiden gelange: wenn deren Fülle eingegangen iſt, dann wird auch Israels Gnadenſtunde kommen und „ganz Israel errettet werden" (Rö 11, 11—31; vgl. 2 Ko 3, 14—16). Die Betrachtung der unendlichen Höhe dieſer Wege der weltregierenden Vorſehung Gottes zwingt dem Apoſtel ein Bekenntnis anbetender Bewunderung ab (Rö 11, 33—36; vgl. 1 Ko 1, 19—31; 2, 6—16). Im Glanze dieſer Herrlichkeit wird der Gläubige inne, daß auch alle feindlichen Mächte der Durchführung des göttlichen Heilsplanes dienen müſſen: an der Geſchichte der Menſchheit bewährt ſich dasſelbe Geſetz der Weisheit und Liebe, das der

einzelne Gläubige in ſeinem eigenen Leben wahrnimmt, jenes *πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* (Rö 8, 28), das die kompendiariſche Zuſammenfaſſung des pauliniſchen Vorſehungsglaubens darſtellt, und welches auch ſein verſöhnendes und verklärendes Licht auf alles Leid der Erde und alle Übel der Welt verbreitet: erweiſen ſich doch dieſelben zugleich als eine Schule weltüberwindender Hoffnung, als ein Förderungsmittel zur endgiltigen Herrlichkeit, als eine Einführung in die Gemeinſchaft des Leidens und des Todes Chriſti, die zur Gemeinſchaft ſeines Lebens und ſeiner Herrlichkeit ausſchlagen wird (Rö 5, 3—4; 8, 18; 2 Ko 4, 17—18; Phi 1, 29; 3, 10—11. 20—21; Ko 3, 1—4). — Iſt in der nachpauliniſchen Litteratur die Beziehung des Vorſehungsgedankens auf den Verſöhnungsglauben auch nicht mit derſelben Deutlichkeit wahrnehmbar als bei dem Apoſtel (vgl. indeſſen Eph 1, 10; 3, 9—12), ſo beruht er doch durchgehend auf der Vorausſetzung der väterlichen Güte und Liebe Gottes. 1 Pt 5, 7 fordert die Gläubigen auf, alle ihre Sorgen auf den Herrn zu werfen, der für ſie Sorge trägt. Hbr 13, 5—6 mahnt zur Genügſamkeit, unter Hinweis auf den bereits im alten Bunde (Gen 28, 15; Dt 31, 6; Pſ 118, 6) zugeſicherten Beiſtand der göttlichen Vorſehung. Ja 4, 13—14 warnt vor dem ſicheren übermütigen Selbſtvertrauen, mit welchem der eintägige Menſch ſeine Pläne faßt, ſtatt ſein Sinnen und Handeln in die Abhängigkeit Gottes zu ſtellen. — Höchſt charakteriſtiſch iſt eine Ausſage der Areopagrede des Apoſtels Paulus in der Apoſtelgeſchichte; dieſelbe läßt eine Einwirkung ſtoiſcher Gedanken beſtimmt erkennen: der die Bewegungen der Völkergeſchichte ordnende und leitende Gott giebt allem Weſen Leben und Atem, und iſt namentlich den Menſchen als der Grund ihres Daſeins und Lebens beſtändig nahe (AG 17, 26—28; vgl. auch 14, 15—17). — Auf Grund des Vorſehungsglaubens gewinnt der Chriſt auch die richtige Stellung zu den Weltübeln, den Leiden und Verfolgungen, welche er erfährt: ſie erſcheinen ihm als väterliche, heilbringende Züchtigung und Erziehung, *παιδεία* (Hbr 12, 5—11), als Bewährung des Glaubens und der Geduld (Ja 1, 2—4. 12), ja, wo ſie im Namen Chriſti und für ſeine Sache erduldet werden, als Verherrlichung Gottes (1 Pt 4, 12—16). — Die heilsgeſchichtliche Betrachtung der göttlichen Vorſehung ſchließt die kosmiſche Wertſchätzung derſelben nicht aus. Die das All zuſammenhaltende Thätigkeit, welche im Buch der Weisheit dem göttlichen Geiſte zugeſchrieben war, wird Kol 1, 17; Hbr 1, 3, dem Sohne, Jo 1, 3 dem Logos beigelegt. In dieſelbe Richtung weiſt der der philoniſchen Anſchauung genau entſprechende, die jüdiſche Vorſtellung vom Ruhen Gottes und infolge deſſen das Sabbathgebot aufhebende Spruch *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται* Jo 5, 17. Auch ſonſt trägt der johanniſche Gottes- und Vorſehungsgedanke alexandriniſches Gepräge: ſo wird ein poſitives Verhältnis zur Welt erſt hergeſtellt durch Aufnahme des Logosbegriffs in den Gottesbegriff 5, 26; 6, 57; 1, 4 (Holtzmann, op. cit. II, 391—392). In demſelben Maße entfernt ſich der Verfaſſer von der genuin altteſtamentlichen Poſition. Ebenſo wird der jüdiſche, allerdings 5, 14 auch noch vorausgeſetzte Grundſatz vom Übel als Strafe der Sünde, in der der Theodicee neue Bahnen öffnenden Stelle Jo 9, 3 (vgl. 11, 4 und bereits Am 13, 4) durchbrochen.

IV. Die Geſchichte der Vorſehungslehre in der chriſtlichen Kirche. — Litteratur: Die dogmengeſchichtlichen Werke von Baur (Lehrbuch 1847, 1867³; Vorleſungen 3 Bde 1865 ff.), Hagenbach 1850 (1867⁵), Thomaſius 1874—1876 (1886—1889²), F. Nitzſch 1870, Harnack, 3 Bde 1888 ff. (1894³ ff.), Loofs 1889 (1907⁴), Seeberg 1895—1898; Klee (Kath.) 1837 ff.; Schwane (Kath.) 1862 ff., dazu die Monographien über die Theologie der Kirchenväter, Kirchenlehrer, Reformatoren; die Werke über die Geſchichte der Theologie; auch die Verarbeitung des dogmenhiſtoriſchen Materials in den bereits erwähnten Schriften von Strauß, Kahnis, Dorner, Biedermann, — vgl. auch den Art. Vorſehung im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Bd 12. — Die Theologie der Apologeten, die das Chriſtentum als einzig ſichere und heilſame, weil geoffenbarte Philoſophie faſſen, giebt ihren eigentümlichen, aus der Kombination bibliſcher und helleniſch philoſophiſcher Gedanken erwachſenen Inhalt ganz beſonders in der Vorſehungslehre zu erkennen. Dieſelbe tritt in bewußten Gegenſatz gegen den heidniſchen Polytheismus, den Dualismus der Gnoſtiker und Manichäer, den Fatalismus der Epikuräer und Stoiker. Der Eine Gott iſt der Schöpfer der Welt, der Vater, der Regent des Weltlaufs und der Kirche, der die Chriſten zu ſeinem Volk erkoren, der in ihren Herzen Wohnung macht und ihr Leben leitet. Dieſen Gott preiſen die Apologeten mit den Worten der griechiſchen Weltweiſen (Athenagoras, Legat. 5. 6; vgl. Theophilus von Antiochien, Ad Autol. 5; Irenäus, Adv. haer. 3, 25); auch darin tritt die Verwandtſchaft ihrer Vorſehungslehre mit der antiken Philoſophie hervor, daß ſie vorwiegend kosmologiſch intereſſiert iſt. Dahin zielt auch die Verbindung der bibliſchen Gedanken mit der ſtoiſchen Lehre von dem in der Welt waltenden göttlichen

Logos. Als einzig vernünftige und durch das Chriſtentum verbürgte, bildet die monotheiſtiſche Welterklärung ein weſentliches Glied in der Kette der rationalen, deshalb göttlichen *δόγματα*. In demſelben Sinne erklären ſich die Vertreter der nachfolgenden alexandriniſchen Theologie. Nach Clemens Alexandrinus iſt die Leugnung der Vorſehung nicht nur eine Verleugnung der chriſtlichen Glaubenslehre (Strom. 1, 11, 52), ſondern ſie ſchließt auch die Leugnung des Daſeins Gottes ſelbſt ein und verdient daher nicht ſo ſehr Widerlegung als Strafe (ib. 4, 15, 122); ja es iſt ſtrafwürdig, überhaupt Beweiſe für eine ſo evidente Wahrheit zu fordern (ib. 5, 1, 6). Um die Löſung des Problems der Theodicee bemüht ſich Clemens, wie auch ſein großer Schüler Origenes und die ſpäteren griechiſchen Väter. Ihre im Einzelnen mannigfaltigen Verſuche begegnen ſich darin, daß ſie einerſeits die menſchliche Freiheit und Verantwortlichkeit ſtark hervorheben, und andrerſeits jede Schuld Gottes an dem Böſen dadurch ausſcheiden, daß ſie erklären, das Böſe habe kein Sein und Weſen, ſei nichts Poſitives, ſondern eine reine Negation im platoniſchen Sinn (Origenes, in Johann. tom. II, c. 7; de princ. II, 9. 2; I, 5. 3; Athan., contra gentes, c. 6 und 7; Baſilius, in Hexaem. hom. 2, 4; Gregor v. Nyſſa, Orat. catech. c. 6). „Mit der Erlöſung durch Chriſtus und mit der Kirche wurde der Vorſehungsglaube nicht in eine feſte Verbindung geſetzt; denn er galt eben als Vorausſetzung derſelben und als ein Stück der natürlichen Theologie" (Harnack, Dogmengeſch. II, 124). Trotzdem wäre es einſeitig und unbillig zu behaupten, daß das Intereſſe der Vorſehungslehre der griechiſchen Völker ein ausſchließlich theoretiſches war. In ihren paränetiſchen, asketiſchen und moraliſchen Schriften betonen ſie vielmehr den Glauben an die Vorſehung als ein wirkſames Motiv lebendigen Gottvertrauens inmitten aller Verfolgungen, frommer Ergebenheit in allen Leiden und Widerwärtigkeiten des Erdenlebens (Cyrill von Jeruſalem, Catech. 8, 4; beſ. Chryſoſtomus, Homil. de statuis; id., *περὶ εἱμαρμένης καὶ προνοίας* ad Stagir. LL 3; id, de diabolo tentatore hom. 3; id, liber ad eos, qui scandalizati sunt ob adversitates, quae contigerunt; ſeine letzten Worte bekanntlich: *δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν;* vgl. auch Theodoret von Cyrus, Schüler des Chryſoſtomus, *περὶ προνοίας* [zehn Reden]). — Die Zugehörigkeit der Vorſehungslehre zur natürlichen Theologie heben auch die abendländiſchen Schriftſteller nachdrücklich hervor. So nennen Tertullian und Minucius Felix die Ausrufe der Heiden quod Deus dederit, Deus videt, Deo commendo, Deus mihi reddet, ein Zeugnis der Seele für den Gott der Chriſten und ſeine allwaltende Vorſehung (Tertullian, De testimonio animae, auch Apol. 17; Minucius Felix, Octav. 18). Die Schrift des an Cicero geſchulten, eine Syntheſe philoſophiſcher Bildung und chriſtlicher Gedanken anſtrebenden Lactantius, de opificio dei, feiert die ſchöne und zweckmäßige Geſtaltung des Menſchen nach Leib und Seele, und liefert dadurch einen namhaften Beitrag zur Bearbeitung der Vorſehungslehre. Die gelegentliche, oft citierte Äußerung des Hieronymus, welcher es ungereimt findet, daß die göttliche Weltregierung auf das Kleinſte ſich erſtrecke (Comment. in Abacuc 1, 14: Absurdum est ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices quotve moriantur), iſt dogmenhiſtoriſch nicht weiter beachtet worden. Maßgebend dagegen und höchſt folgenreich wurde Auguſtins Stellung zur Frage. Durch die Zuſammenfaſſung bibliſcher, ſpeziell pauliniſcher, und neuplatoniſcher Gedanken gelangt er zu einer determiniſtiſch orientierten Vorſehungslehre, die einerſeits gegen die Epicuräer und Manichäer, andrerſeits gegen die Pelagianer das einheitliche göttliche Walten in der natürlichen Schöpfung wie in der übernatürlichen Ordnung der Gnade zu wahren ſucht. Der Begriff des Zufalls iſt ein Erzeugnis der Oberflächlichkeit oder der Unwiſſenheit der Menſchen; in Wahrheit ſind alle in der Schöpfung wirkenden Kräfte der göttlichen Vorſehung unbedingt unterthan (In Ps. 148; De Gen. c. Manich.). Auf das Einzelne wie auf das Ganze erſtreckt ſich Gottes Vorſehung, die gerade in dem Unſcheinbarſten die höchſte Bewunderung verdient (De Gen. ad litt. 3, 14; Serm. 119). Wie der Begriff des Zufalls, ſo iſt auch der des Schickſals unzuläſſig (De civ. Dei 1, 5). Von hier aus iſt auch die Definition des Wunders als eines nicht gegen die in Gottes Willen begründete Naturordnung, wohl aber im Widerſpruch mit unſrer beſchränkten Naturkenntnis ſtattfindenden Vorgangs (Contra Faustum 26, 3; F. Nitzſch, Auguſtins Lehre vom Wunder 1865) zu erklären. Die Nachwirkung neuplatoniſcher Gedanken im Zuſammenhang der chriſtlichen Weltanſchauung iſt beſonders in Auguſtins Theodicee wahrnehmbar: das Böſe iſt bloße Negation oder Privation des Guten (Enchir. ad Laurent. c. 11; de civ. Dei 11, 9. 22; 12, 7; Conf. 7, 12, 18). Im Organismus des Univerſums iſt auch das, was für ſich unvollkommen erſcheint, wohl berechtigt und dient dazu, die

Vollkommenheit des Ganzen zu erhöhen (De civ. Dei 11, 23. 11; de natura boni, c. 15; epist. 5. 28; Enchiridion ad Laurent. c. 10ff.). Dies schließt die Deutung des Übels als Strafe nicht aus (In Joann. hom. 55; de civ. Dei 9, 3), aber auch dem Guten sind auf alle Fälle Heimsuchungen heilsam vel ad perficiendam vel ad confirmandam vel ad probandam virtutem (Contra Faustum 22). Das sittlich Böse will Gott niemals positiv; er würde es aber auch nicht einmal zulassen, wenn er es nicht zum Guten zu lenken wüßte: so hat nach Gottes Ratschluß der Ehrgeiz der Römer dem Reiche Christi die Wege bereitet (de civ. Dei 7, 30). So dient jede Bethätigung der menschlichen Freiheit dem Plane der Vorsehung (ib. 5, 9). Die Bösen können, wenn sie auch noch so sehr gegen Gottes Willen handeln, die Absichten des höchsten Weltregierers nicht vereiteln (De praedest. sanctorum 16, 33). Diese Gedanken sind in der apologetischen Schrift de civitate Dei (412—426) zu einem genialen System christlicher Geschichtsphilosophie erweitert worden. — Gleichfalls der Übergangszeit von der römischen Herrschaft zum Eindringen der Barbaren gehört Salvians Schrift de gubernatione Dei libri VIII, ein Denkmal großzügiger theologischer Geschichtsbetrachtung, welche als letztes Geheimnis der damals die Gemüter erschütternden Weltkatastrophen das Urteil ausspricht: die Weltgeschichte als Gottes Weltgericht. — Mit augustinischem Material operieren alle mittelalterlichen Kirchenlehrer, indem auch diejenigen, die sich in wesentlichen Punkten von ihm entfernen, sich auf seine Autorität berufen. Am engsten schließt sich dem großen Kirchenvater Thomas von Aquino an, der das Lehrstück von der Vorsehung unter dem Titel De conservatione et gubernatione rerum im ersten Teil der Summa behandelt: bes. Qu. 103—117. Vor ihm hatten Anselm und Abälard namentlich zum Problem der Theodicee Stellung genommen. Beide lehrten, Gott habe die möglichst beste Welt geschaffen, wie er überhaupt alles so gut mache, als es nur sein kann (Anselm, Dial. de ver. c. 7: omne quod est, recti est — Abälard, dem Timäus Platos zustimmend, Introd. ad Theol. III, 5: Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere, quam fecerit.). Im Gegensatz zu diesem Optimismus verwirft Hugo von St. Victor die Behauptung als gotteslästerlich, daß Gott nichts anderes und nichts besseres machen könne, weil dadurch der unendlichen Macht Gottes Maß und Ziel gesetzt werde (Liebner, Hugo v. S. Victor, S. 367—368). Eine außerordentliche Erweiterung hat die Vorsehungslehre bei Thomas Aquinas erfahren. Obgleich die religiösen Motive und Faktoren der Lehre deutlich erkennbar sind, trägt dieselbe doch ein entschieden kosmologisches Gepräge und gestaltet sich zu einer großartig angelegten vernünftigen Welterklärung des Christentums. Schöpfung und Erhaltung sind identisch in Hinsicht der Thätigkeit Gottes, verschieden in Hinsicht der sekundären Ursachen, durch welche die Thätigkeit Gottes in der Erhaltung vermittelt wird. Das Normale ist, daß die Kausalität Gottes in den causis secundis wirkt; ein Überspringen der letzteren seitens des allmächtigen Willens Gottes begründet ein Wunder. In der gubernatio ist zu unterscheiden die ratio gubernationis und die executio; in erster Beziehung handelt Gott immediate, in der zweiten mediantibus causis. So bewegt Gott Verstand und Willen des Menschen, aber sic movendo non cogit voluntatem, quia dat et ejus propriam inclinationem. Der stark deterministische Zug, welcher die Gesamtanschauung des Thomas beherrscht, wird in der Praxis durch den kirchlichen Semipelagianismus gemildert, der eine relative Anerkennung des Freiheitsbegriffes verlangt. Treffend bemerkt Loofs, es sei für die Dogmengeschichte von großer Bedeutung geworden, daß Thomas seinen philosophischen Determinismus mit der augustinisch-prädestinatianischen Tradition kombinierte: Prädestination und Reprobation sind ihm lediglich Spezialformen der göttlichen Providenz, d. h. der Bedingtheit alles Geschehens durch Gott, der principium et finis rerum ist. Auch in der Theodicee, die im 13. Jahrhundert gegenüber den dualistischen Sekten wieder kräftig bearbeitet wurde, schließt sich Thomas enge an Augustin an. Er hat den Gedanken nicht gescheut, daß Gott quasi per accidens die corruptiones rerum bewirkt; denn die perfectio rerum universitatis requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, set etiam corruptibilia; daraus folge aber, daß die perfectio universi Wesen verlangt, welche vom Guten abfallen können, ex eo sequitur ea interdum deficere, P. I, Qu. 48, art. 2 (Harnack, Dogmengesch. III, 450—451). — Der Gegensatz des Duns Scotus gegen den Determinismus des Thomas von Aquino ist nur ein relativer; seine Stärke liegt vor allem in der Kritik (vgl. namentlich die Kritik der Lehre Augustins und Anselms vom malum; Werner, Duns Scotus, S. 402ff.). — Die in der mittelalterlichen Entwickelung immer mehr hervortretende Ausscheidung augustinischer Gedanken rief auch im Bereich der Lehre von der göttlichen Vorsehung Reaktionen hervor, die Er-

wähnung verdienen. So machte Thomas von Bradwardina (gest. 1349) die deterministischen Gedanken des Thomismus mit Eifer gegenüber der jüngeren Scholastik geltend. Besonders war es Wiclef, der in seinem Trialogus einen entschieden deterministischen Standpunkt vertrat. Omnia quae eveniunt, de necessitate eveniunt. — Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum (4, 13; 2, 14). — Indessen, wie sehr die spekulative und dialektische Gedankenarbeit der patristischen und scholastischen Theologie sich dem Lehrstück von der göttlichen Vorsehung zugewendet hatte, eine kirchliche Lehrentscheidung ist im Schoße des Katholicismus über dieses Dogma erst in neuerer Zeit getroffen worden. Das Tridentinum hat sich über die Frage weder in seinen Dekreten noch in seinen Canones ausgesprochen. Dagegen enthält der römische Katechismus einige Äußerungen, die dem Zweck und dem Charakter des Werkes entsprechend nicht in die theologischen Kontroversen eingreifen, den Vorsehungsglauben aber auf einen populären faßlichen Ausdruck bringen. In der Erklärung des 1. Artikels des Apostolicum betont der Katechismus, daß nicht nur das Dasein aller Dinge allein durch die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes bewirkt werden konnte, sondern daß auch nach Vollendung des Schöpfungswerkes die göttliche Vorsehung alle geschaffenen Dinge beständig begleitet und sie mit derselben Kraft erhält, womit sie ins Dasein gerufen sind; daß diese Vorsehung sowohl alles erhält und regiert, als auch Ursache aller Bewegung und Wirksamkeit der Geschöpfe ist (I, 1, 5, § 47, Ed. Danz). Bei der Deutung des Herrengebets bringt der Catech. rom. den Begriff mit dem Vaternamen Gottes in Verbindung: die Vaterschaft Gottes erhelle ex locis creationis, gubernationis et redemptionis (De oratione dominica, c. I, § 730; Ed. Danz, vgl. c. V, § 747; c. VI, § 750). — Einen zwar nicht durch Originalität der Gedanken, aber durch hinreißende Rhetorik ausgezeichneten Entwurf katholischer Geschichtsphilosophie giebt Bossuet in seinem Discours sur l'histoire universelle (1681). — Im Gegensatz nicht sowohl gegen die Deisten des 18. Jahrhunderts als gegen den neueren Naturalismus und Materialismus gab, nach dem bereits durch Pius IX. im Syllabus versuchten Ansatz (Verurteilung der prop. II: neganda est omnis Dei actio in homines et mundum), das Vaticanum eine Erklärung ab, welche deshalb von grundlegender Wichtigkeit ist, weil sie die erste offizielle durch die katholische Kirche aufgestellte dogmatische Definition der göttlichen Vorsehung enthält. Nach Verurteilung der verschiedenen Formen des Atheismus wurden dem ursprünglichen Schema der Konstitution De Fide, c. I: de deo omnium rerum creatore, folgende Sätze beigefügt und auch in den Text der Dekrete aufgenommen: Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt. Durch letzteren Satz sollte nach der Erklärung des Referenten (Bischofs Gasser von Brixen) der zweifelhaften und unbestimmten Ausdrucksweise gewisser katholischer Theologen (unter andern Günthers) die Spitze abgebrochen, und die dogmatisch feststehende Lehre von dem göttlichen Vorherwissen aller Dinge, auch der zukünftigen freien Handlungen (futura libera) klar hervorgehoben werden. Coll. Lac. 7, 105, emendatio 8[a]; vgl. 85. 99. 109. 1671 (Wetzer und Welte, Kirchenlexikon[2] 12 [1899], 1109).

Die in der katholischen Kirche überlieferte Vorsehungslehre wurde durch die Reformation nicht einer mit wohl erwogener Absicht geplanten und durchgeführten dogmatischen Umbildung oder Revision unterworfen. Auf diesem Gebiete waren sich die Väter der evangelischen Kirche keineswegs bewußt, zur Tradition eine gegensätzliche Stellung einzunehmen. Und doch bedeutet die Reformation eine wichtige Epoche, ja einen entscheidenden Wendepunkt in der Entwickelungsgeschichte des christlichen Vorsehungsglaubens. Nicht aus theoretischen Bedürfnissen und Interessen, sondern vom praktischen Gesichtspunkt des wieder klar formulierten Ideals evangelischer Frömmigkeit aus erfuhr jener Glaube eine Wandelung, die in dem grundlegenden Zeugnisse Luthers und in den klassischen Urkunden der von ihm ausgegangenen Kirchenerneuerung mit besonderer Gewalt und Deutlichkeit hervortritt, aber ebenfalls, wenn auch nicht immer in derselben Form und in gleichem Zusammenhang, auf reformiertem Boden wahrzunehmen ist. Diese tief eingreifende Umwandlung liegt in dem Grundsatz enthalten, daß die einfachsten sittlichen Pflichten die obersten Religionspflichten des Christen sind, daß der wahre Gottesdienst sich innerhalb der natürlichen Lebensordnungen durch die Liebe zum Nächsten zu bethätigen hat, daß die Gemeinschaft mit Gott nicht jenseits der menschlichen Bestimmung zu erstreben ist, sondern auf Grund der göttlichen Gnade und in der Kraft des göttlichen Geistes im Getriebe der

Welt ihre Verwirklichung findet. Demnach liegt der Schwerpunkt des chriſtlichen Vorſehungsglaubens nicht in einer Theorie der Welterklärung, in einem philoſophiſchen oder dogmatiſchen Verſuch, die in Gott begründete Ordnung der geſchaffenen Dinge zu deuten, ſondern in der praktiſch zu erlebenden Gewißheit der väterlichen Fürſorge und Leitung des in Chriſtus uns offenbaren und auf unſer Heil gerichteten Gottes. Dieſe Erkenntnis aber iſt nicht Sache der Vernunft, ſondern des Glaubens, denn Gott in herzlicher Zuverſicht und kindlichem Vertrauen als ſeinen allmächtigen Schöpfer und Erhalter, als ſeinen lieben himmliſchen Vater anerkennen und erfaſſen, in keiner Not an ihm zweifeln, zu ihm ſich alles Guten verſehen, das vermag nur derjenige, der Chriſtum als das Pfand der göttlichen Gnade ergriffen und in ihm Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gefunden hat. Der ſo geartete, auf den göttlichen Heilswillen in Chriſtus ſich gründende Vorſehungsglaube erſcheint Luther geradezu als die kompendiariſche Zuſammenfaſſung des ganzen Chriſtentums. „Solcher Glaub, der es wagt auf Gott, wie von ihm geſagt wird, es ſei im Leben oder Sterben, der macht allein einen Chriſtenmenſchen und verlangt von Gott alles was er will" (Kurze Form . . . EA 22, 15). Dieſer Glaube erzeugt auch ein Theodicee, indem er dem Problem des Übels eine praktiſche Löſung giebt, welche die Geheimniſſe und Rätſel nicht beſeitigt, den Chriſten aber durch die Gewißheit einer Not und Tod, Sünde und Schmerz überwindenden Liebe zur Herrſchaft über die Welt erhebt (De libertate christiana, Op. lat., Erl. 4, 231; Luthers Briefe, de Wette 4, 53; Cat. major II, 17—23). In denſelben Bahnen wandelt Melanchthon, ſobald er ſich nur darum bemüht, den evangeliſchen Heilsglauben auszuſprechen (Loci 1521, ed. Kolde, S. 176); hat er doch auch ganz im Sinne Luthers den Vorſehungsglauben in der Augsburgiſchen Konfeſſion als Probe der erlebten Verſöhnung gewertet: Jam qui scit se per Christum habere propitium Patrem, is vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine Deo, sicut gentes . . . Sine fide (humana natura) non invocat Deum, a Deo nihil exspectat, non tolerat crucem, sed quaerit humana praesidia, confidit humanis praesidiis (Art. XX, 24. 37). Ebenſo bezeugt die Apologie zu wiederholten Malen, daß dieſer Glaube als res supra naturam nicht im Vermögen des ſündigen Menſchen liegt (II, 8. 18. 34. 35; III, 14. 46. 182; VIII, 73), vielmehr nur vom verſöhnten, gläubigen Chriſten geübt werden kann (II, 45; III, 4. 20). — Die Bedeutung, welche der Rechtfertigungsglaube für die lutheriſche Frömmigkeit hat, nimmt im Schoße der reformierten Kirche der Prädeſtinationsglaube in Anſpruch. Beiderſeits bildet das religiöſe Intereſſe der Heilsgewißheit die Seele des neuen Glaubenslebens. Beſteht demnach zwiſchen der Erwählungslehre und dem Lehrſtück von der Providentia auf reformiertem Boden ein unleugbarer Zuſammenhang, ſo liegt gerade darin ein Beweis und eine Gewähr für den eminent praktiſchen Charakter des reformierten Vorſehungsglaubens. Bei Zwingli, dem Humaniſten unter den Vätern der reformierten Kirche, verdeckt zuweilen die philoſophiſche Formulierung der Gedanken die praktiſch religiöſen Motive der Vorſehungslehre, ſie ſind aber auch unter der ſpekulativen Hülle noch deutlich erkennbar. Seine Abhandlung über die Vorſehung, eine ſeiner gereifteſten Schriften (Op. lat. ed. Schuler-Schultheß IV, 2, 79 sq.), führt Ideen aus, die er in einer Predigt vor Philipp von Heſſen in Marburg (1529) ausgeſprochen hatte. Gott iſt das Sein ſchlechthin und das Gute ſchlechthin, alles Sein und alles Gute; hieraus folgt, daß außer ihm nichts exiſtiert; alles, was iſt, iſt in ihm und aus ihm; Gott iſt das Weſen von allem; Er iſt die einzige im vollen Sinne ſo zu nennende Urſache von allem, die endlichen Urſachen dagegen ſind bloß Mittelurſachen, nur die unſelbſtſtändigen Organe des unendlichen Geiſtes: ja die Natur iſt Gott ſelbſt (a. a. O. p. 90, 87. Vgl. In Luc. VI, a. 619). Es kann mithin nichts geben, was von Gott unabhängig wäre, was nicht durch die Vorſehung beſtimmt wäre. Iſt doch die Vorſehung perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio (a. a. O. 84). Wenn die Vorſehung unabänderlich und allwirkſam iſt, ſo wird der freie Wille des Menſchen in die göttliche Thätigkeit aufgehoben. Wie ſollte demnach der Gläubige dazu kommen, ſich für frei zu halten? Glauben heißt auf ſein eigenes Verdienſt verzichten; der Glaube, von Gott geſchenkt, lehrt uns, daß Gott alles wirkt und wir nichts. Wir ſind alſo nur Werkzeuge in der Hand Gottes; alles, was wir thun, iſt in letzter Beziehung ſein Werk, und von einer Freiheit, die etwas anders, als Abhängigkeit von Gott wäre, kann nicht die Rede ſein. Dieſer, in ſeiner Formulierung durch den Stoicismus und den Neuplatonismus der Renaiſſance (Picus von Mirandula) beherrſchte Determinismus, entſprang zwar in letzter Inſtanz einem religiöſen Intereſſe, dem Bedürfnis, die Glaubens- und Heilsgewißheit auf Gottes unwandelbaren Willen zu gründen; er mußte aber ſchließlich

Gott ſelber zum Urheber des Übels und des Böſen machen. Zwingli ſchrickt vor dieſer Konſequenz nicht zurück, deren Anſtoß er durch die Erklärung zu beſeitigen meint, der ſittliche Maßſtab ſei nur auf den unter dem Geſetz ſtehenden Menſchen, nicht auf den über das Geſetz erhabenen Gott anwendbar. Zwinglis Vorſehungsgedanke gewinnt erſt in dem Erwählungsglauben ſeine konkrete Beziehung und ſeine heilsgeſchichtliche ſpezifiſch chriſtliche Beſtimmtheit. — Ein Gleiches läßt ſich, wenn auch nicht ganz unbedingt, von Calvin ſagen. Allerdings erfahren in der Institutio die beiden Lehrſtücke, das von der Providentia und das von der aeterna Dei electio, eine geſonderte Behandlung. Jenes wird in den drei Schlußkapiteln des erſten Buches dargeſtellt (c. 16: Deum sua virtute mundum a se conditum fovere ac tueri, et singulas eius partes sua providentia regere; c. 17: Quorsum et in quem scopum referenda sit haec doctrina, ut nobis constet eius utilitas; c. 18: Deum ita impiorum opera uti, et animos flectere ad exsequenda sua iudicia, ut purus ipse ab omni labe maneat); das Erwählungsdogma wird im dritten Buche, im Zuſammenhange der ſpezifiſch chriſtlichen Heilslehre, als Vorausſetzung und Grundlage derſelben entwickelt (Cap. 21—24). Es behauptet indeſſen bereits im erſten Buch der Gedanke des paternus Dei favor eine dominierende Stelle (I, 16, 1), und der Gegenſatz zwiſchen dem carnis sensus und der fides, welche allein die specialis Dei cura wahrzunehmen vermag (ib., vgl. I, 17, 6: Berufung auf das christianum pectus, die pietatis regula, die pia sanctaque meditatio) bewegt ſich ganz in den Spuren der durch Luthers Geiſt beherrſchten evangeliſchen Frömmigkeit (vgl. III, 8, 1). Dasſelbe gilt von der Theodicee Calvins, die ihren ſchönſten Ausdruck in den 1554 gehaltenen Predigten über das Buch Hiob (CR Bd 33—35) gefunden und ſich in dem an Rö 8, 36 ſich anſchließenden Satz zuſammenfaſſen läßt, „Puisque Dieu nous aime, nous ne serons jamais confus: et tant s'en faut que nos afflictions empechent nostre salut, qu'elles nous seront tournees en aide, et Dieu besongnera en telle sorte que nostre salut sera avancé par ce moyen-la" (CR 33, 87). In demſelben Sinn ſpricht ſich die gleichfalls mit Calvin in urſächlichem Zuſammenhang ſtehende franzöſiſche Konfeſſion aus: „Dieu a des moyens admirables de se servir tellement des diables et des méchants, qu'il sait convertir en bien le mal qu'ils font et duquel ils sont coupables ... Dieu qui a toutes choses suiettes à soy, vieille sur nous d'un soin paternel, tellement qu'il ne tombera point un cheveu de nostre teste sans son vouloir (Art. 8). Dieſer durch den genuin evangeliſchen Glaubensbegriff vertiefte, aus der Verſöhnung durch Chriſtus abgeleitete Vorſehungsgedanke gelangt auch in der erſten Frage des Heidelberger Katechismus zu deutlichem und beredtem Ausdruck: „Was iſt dein einziger Troſt im Leben und im Sterben? Daß ich mit Leib und Seele, beides im Leben und im Sterben, nicht mein, ſondern meines getreuen Heilandes Jeſu Chriſti eigen bin, der mit ſeinem teuern Blute für alle meine Sünden vollkommen bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöſt hat und alſo bewahrt, daß ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupte fallen kann, ja mir auch alles zu meiner Seligkeit dienen muß". Die ſpeziell der göttlichen Vorſehung gewidmeten Fragen (27—28) ziehen das religiöſe Ergebnis der Glaubenserkenntnis dahin, „daß wir in aller Widerwärtigkeit geduldig, in Glückſeligkeit dankbar und auch zukünftig guter Zuverſicht zu unſerm getreuen Gott und Vater ſein ſollen, daß uns keine Kreatur von ſeiner Liebe ſcheiden wird, dieweil alle Kreaturen alſo in ſeiner Hand ſind, daß ſie ſich ohne ſeinen Willen auch nicht regen und bewegen können". (Vgl. auch Confessio Belgica, art. 14; allgemeinere, gegen die ſpezifiſch chriſtliche Begründung mehr neutrale Faſſung Conf. helvetica posterior, art. 6). — Leider vermochte es die evangeliſche Kirche nicht, ſich auf der durch die Reformation erreichten Höhe zu behaupten. Die Scholaſtik der proteſtantiſchen Orthodoxie wußte das religiöſe Intereſſe des reformatoriſchen Vorſehungsglaubens nur in geringem Maße zu wahren und auszuſprechen. Indem ſie dieſen Glauben einfach zur natürlichen Theologie ſchlug und ihn von der Erfahrung der Verſöhnung loslöſte, entleerte ſie ihn ſeines ſpezifiſch chriſtlichen Inhaltes und erſchütterte ſeine im Evangelium ruhende Begründung (Ritſchl, R. u. V. ²I, 181 ff. 348 ff.; Geſchichte des Pietismus I, 86; II, 7). Damit war auch die Auflöſung der in der Heilsoffenbarung wurzelnden praktiſchen Glaubensgedanken in theoretiſche Spekulationen über das Verhältnis Gottes zur Welt gegeben, und die kosmologiſche Lehrweiſe der großen mittelalterlichen Scholaſtiker erneuert. Frageſtellung, Terminologie, Löſungsverſuche weiſen eine innere Verwandtſchaft beider Gedankenwelten auf. Nach dieſer Schultheologie gehört die Vorſehungslehre zu den articuli fidei mixti, d. h. zu den Wahrheiten, die bereits der Vernunft zugänglich ſind, aber erſt aus der

hl. Schrift in ihrem vollen Umfang und ihrem letzten Grunde erkannt werden können. Als innergöttliches Thun umfaßt die providentia drei Momente: 1. die *πρόγνωσις*, praevisio, den Akt des göttlichen Verſtandes, vermöge deſſen er vorauserkennt, was den Geſchöpfen zuträglich iſt; 2. die *πρόθεσις*, propositum s. decretum, der Akt des göttlichen Willens, vermöge deſſen er das als zuträglich Erkannte ins Werk zu ſetzen beabſichtigt; 3. die *διοίκησις*, decreti illius executio, die Erhaltung und Regierung der Geſchöpfe ſelbſt. Letztere bildet bereits den Übergang zur Vorſehung als Handeln gegenüber der Welt, die in ihrem Vollzug ein opus ad extra der Trinität iſt: des Vaters (Jo 5, 17), des Sohnes (Jo 5, 17; Kol 1, 17; Hbr 1, 3), des hl. Geiſtes (Pſ 104, 30). Nach der vollendeten Geſtaltung der Lehre ſeit Quenſtedt, erweiſt ſich die Vorſehung Gottes näher darin, daß Gott 1. das in der Welt Geſchaffene erhält (conservatio), daß er 2. bei allem, was geſchieht, mitwirkt (cooperatio, concursus), und 3. alles in der Welt lenkt und leitet (gubernatio). 1. Die conservatio iſt die Erhaltung ſowohl der einfachen Grundſubſtanzen (im Gegenſatz zur annihilatio) als des Weltzuſammenhangs (im Gegenſatz zur destructio). Da nämlich die geſchaffenen Weſen nicht in ſich ſelbſt die Kraft ihres Fortbeſtehens haben, würde die Welt in das Nichts zurückſinken, wenn dieſelbe Gottesmacht, die alle Dinge geſchaffen hat, ſie nicht auch allezeit erhielte. Deshalb die erhaltende Thätigkeit Gottes auch als creatio continuata gefaßt wird. 2. Iſt die erhaltende Gegenwart Gottes eine aktive, ſo erſtreckt ſie ſich auch auf alle in der Welt vorgehenden Veränderungen und Handlungen. Mit der Thätigkeit der endlichen Kraft wirkt die abſolute Macht Gottes zum gemeinſamen Erfolg. So gewiß aber Gott in allem was geſchieht gegenwärtig und wirkſam iſt, ſo iſt doch die Art ſeines Wirkens eine höchſt verſchiedene, je nach der Beſchaffenheit der mitwirkenden Urſachen (causae secundae). So wird z. B. Gott bei dem Vollzug der böſen Handlungen nicht in eine innerlich unmögliche Verbindung mit dem Böſen geſetzt, denn er wirkt nur mit der Handlung als Handlung, nicht mit der böſen Handlung als böſer; bei dem phyſiſchen Akt iſt Gott wirkſam mitbeteiligt, aber nicht bei der ſittlichen (oder vielmehr unſittlichen) Beſchaffenheit der Handlung: Deus concurrit ad effectum, non ad defectum, — ad materiale, non ad formale. — 3. Das ſeinen ewigen Reichszwecken entſprechende regierende Wirken Gottes bethätigt ſich in vierfacher Weiſe. Zunächſt als Zulaſſung, permissio (von Luther 1525 und Melanchthon als frigidum glossema, von Calvin als Gotteslästerung verworfen), ein Geſchehenlaſſen der freien Handlungen, denen Gott keinen Zwang anthun will, ſpeziell des Böſen, das er oft bis zum Tage des Gerichts und der Strafe duldet: Gott überläßt das erwählte Volk den Begierden ſeines Herzens (Pſ 81, 13) und liefert die Heidenwelt der ſündigen Macht aus (Rö 1 24, 28). Dann bewirkt Gott vermöge der Hinderung (impeditio), daß gewiſſe Handlungen nicht zu ſtande kommen, und beugt dadurch auch den eventuellen Folgen derſelben vor: er hindert Abimelech ſich an Sara zu verſündigen (Gen 20, 6), Laban, Jacob ein Leides zu thun (Gen 31, 24), Bileam, dem Volke Iſrael zu fluchen (Num 22, 12 ff.), den aſſyriſchen König Sanherib, Jeruſalem einzunehmen (2 Kg 19, 35). Oder auch Gott giebt dem Thun der Menſchen eine andere Richtung (directio), als ihre Abſicht war: läßt er doch Gutes aus Böſem hervorgehen, wie die Geſchichte Joſephs lehrt (Gen 50, 20), oder, wie bei Saul und David, menſchliches Thun einen unbeabſichtigten Erfolg finden (1 Sa 9, 17; 10, 21; 16, 7 ff.). Oder endlich er ſetzt der Leiſtungsfähigkeit, den Handlungen und den Widerfahrniſſen der Kreaturen beſtimmte Grenzen, innerhalb deren ſie ſich halten müſſen: ſo werden den Nationen, die Gott als Zuchtrute gegen Iſrael gebraucht, unüberſteigbare Schranken geſetzt (determinatio) (Jeſ 10, 12 ff.). — Die Vorſehung bezieht ſich auf alles, auch auf das Geringſte (Pſ 147, 9; Mt 6, 26 f.; 10, 29; Lc 12, 6), aber nicht auf alles in der gleichen Weiſe: die Kreatur überhaupt iſt Gegenſtand der providentia generalis oder universalis; die providentia specialis geht die Menſchen an, jeden Einzelnen, die Böſen ſowohl wie die Guten; die frommen und gläubigen Menſchen, um derenwillen die Welt von Gott noch erhalten wird, bilden das Objekt der providentia specialissima. Gewöhnlich vollzieht ſich die göttliche Vorſehung durch natürliche Mittelurſachen, ſie bringt aber auch außerordentliche Mittel, höhere Wunderkräfte in Anwendung: darauf beruht die Unterſcheidung der providentia ordinaria und extraordinaria. — Dieſes komplizierte Gebilde ſcholaſtiſcher Theologie, in welchem religiöſe Glaubensgedanken mit philoſophiſchen Intereſſen und Problemen zu einem oft disparaten Ganzen zuſammengequält werden, blieb längere Zeit das Gemeingut der dogmatiſchen Schulen beider Konfeſſionen; denn die Differenzpunkte, welche die lutheriſche und reformierte Lehrweiſe charakteriſieren, ſind im Vergleich zur Gemeinſamkeit

der Geſamtauffaſſung, zur weſentlichen Identität der Methode, von untergeordneter Bedeutung. Um die hellen und vollen Klänge des evangeliſch-reformatoriſchen Vorſehungsglaubens in jenem Zeitalter dogmatiſcher Verholzung wieder zu finden, muß man ſich von dem Gebiete der Schultheologie entfernen und ſich den unmittelbaren Erzeugniſſen chriſtlichen Geiſtes zuwenden, in welchen eine lebendige Frömmigkeit die Feſſeln der überlieferten Schultheologie ſprengte und ſich auf die tiefſten Wurzeln ihrer Kraft beſann. Im Kirchenlied und in der Erbauungslitteratur gelangte der ſpezifiſch chriſtliche Vorſehungsglaube zu vollem und reinem Ausdruck, der Höhenlage des echt reformatoriſchen Chriſtentums entſprechend. Der Dichter der klaſſiſchen Lieder „Befiehl du deine Wege", „Warum ſollt' ich mich denn grämen", „Iſt Gott für mich, ſo trete", erblickte in der Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtus den wirkſamen Erkenntnisgrund der Vorſehung Gottes und erſchloß in der Verſöhnung den Quell des religiöſen Freiheitsgefühls, in welchem das Gemüt die Seligkeit des Gotteskindes und die Herrſchaft über die Welt erlebt. Dadurch haben Paul Gerhardt und ſeine Genoſſen, P. Flemming („In allen meinen Thaten"), G. Neumark („Wer nur den lieben Gott läßt walten") ſich als die echten Jünger Luthers erwieſen (ſ. die geiſtvolle Parallele der Vorſehungslieder Gerhardts und Gellerts, bei Ritſchl, Rechtfertigung und Verſöhnung III³ [1888], 176—179). — Im Zeitalter des Pietismus knüpft ſich an die Stiftung des Waiſenhauſes in Halle ein Streit, deſſen Führung und Ergebnis auf den in den Kreiſen der Pietiſten, wie auch im Lager der Orthodoxie herrſchenden Glauben ein belehrendes Licht verbreitet. Über die erſten zehn Jahre ſeit dem Bau des Hauſes berichtet Francke ſelbſt in „Segensvolle Fußſtapfen des noch lebenden und waltenden, liebreichen und getreuen Gottes, zur Beſchämung des Unglaubens und Stärkung des Glaubens, entdecket durch eine wahrhafte und verſtändliche Nachricht von dem Waiſenhauſe und übrigen Anſtalten zu Glaucha vor Halle", wozu noch ſieben Fortſetzungen der Nachrichten kommen (1701—1709). Die Schrift verzeichnet alle zur Errichtung der Anſtalten geſandten Gaben, preiſt die wunderbaren Gebetserhörungen und Erlöſungen, und feiert das ganze Werk als ein Denkmal der providentia specialissima. Die gegen dieſe Kundgebung gerichtete Polemik V. E. Löſchers (1707) will zwar dem in dieſer Stiftung bewährten Gottvertrauen ſeine Anerkennung nicht vorenthalten, ſucht aber durch den Nachweis der gewöhnlichen Mittel, die dazu aufgeboten werden, die ganze Sache aus dem Gebiete der beſondern göttlichen Fürſorge zu eximieren und in den Bereich des rein natürlichen Geſchehens zu verlegen. Die den Löſcherſchen Ausführungen zu Grunde liegende Vorausſetzung geht dahin, „daß die menſchliche Vermittelung die Verknüpfung durch Gottes Segen und Leitung ausſchließt, daß alſo etwas in dem Maß aus dem Umfang der göttlichen Providenz heraustritt, als es mit menſchlichen Mitteln zu ſtande gebracht wird . . . Löſchers Kritik iſt der beſte Beweis dafür, daß in dem Gefüge der luth. Dogmatik die religiöſe Weltanſchauung ausgetrocknet war" (Ritſchl, Geſch. d. Pietismus II, 278). — Die Hochhaltung des Vorſehungsglaubens iſt auch eine weſentliche Signatur des Rationalismus (Ritſchl, R. u. V. III³, 179), der dadurch nicht nur ſeinen poſitiven Zuſammenhang mit der evangeliſchen Frömmigkeit, ſondern auch, wenigſtens in einer namhaften Zahl ſeiner Vertreter, ſeine angeſtammte Verwandtſchaft mit dem Halleſchen Pietismus kundgiebt. Allerdings iſt die Färbung dieſes Gedankens in beiden Richtungen verſchieden. Wo der Rationalismus nur eine beſondere Erſcheinung des Geiſtes der Aufklärung, das heißt eine Emanzipation der allgemeinen Kulturintereſſen aus dem Bann des kirchlichen Supranaturalismus darſtellt, geſtaltet ſich die Lehre von der Providenz zu einem weſentlichen Stück der ſog. natürlichen Theologie, die mit der urſprünglichen geſchichtsloſen Vernunftreligion zuſammenfällt, wie ſie in England durch die Deiſten konſtruiert, in Frankreich durch Voltaire als abſtrakte Verſtandsdoktrin vorgetragen, durch Rouſſeau als perſönliche Überzeugung mit hinreißendem Pathos gepredigt wurde (Profession de foi du vicaire savoyard). Auch Leſſings bekannter Aufſatz über die „Erziehung des Menſchengeſchlechts" trägt ein vorwiegend intellektualiſtiſches Gepräge: handelt es ſich doch weniger um eine weltregierende Thätigkeit Gottes, als um theoretiſche Unterweiſung eines Lehrers, der ſeinen Schülern, um ihnen nachzuhelfen, Dinge im voraus mitteilt, auf welche ſie mit der Zeit auch von ſelbſt geraten wären. Den chriſtlichen Kern des Vorſehungsglaubens des Rationalismus, der ſich in der Führung des Lebens oft genug praktiſch bewährte, darf die geſchmackloſe Form nicht verdecken, die dieſer Glaube meiſtens annahm, ſowohl die weichliche Sentimentalität als auch die kleinbürgerliche Nützlichkeitskrämerei, die in der Breittretung des ſog. phyſikotheologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes ſich nicht genug thun konnte. Was insbeſondere das Problem der Theodicee betrifft, ſo hatte bereits Leibniz dem Optimis-

mus der im Zeitalter der Aufklärung herrſchenden Popularphiloſophie die Bahn gebrochen in ſeinem Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amſterdam 1710: die Thatſächlichkeit der Übel in der Welt bildet keine Inſtanz gegen ihren Urſprung aus allgütiger und allmächtiger Schöpferthätigkeit. Das phyſiſche Uebel iſt in der ſittlichen Weltordnung eine notwendige Folge des moraliſchen Uebels: es iſt die natürliche Strafe der Sünde. Das moraliſche Übel aber hat ſeinen Grund in der Endlichkeit und Beſchränktheit der Geſchöpfe: dieſe iſt das metaphyſiſche Übel. Da nun Endlichkeit zum Begriffe des Geſchöpfes gehört und Beſchränktheit das Weſen aller Kreatur iſt, wäre eine aus lauter vollkommenen Weſen beſtehende Welt eine contradictio in adjecto: eine Welt ohne Übel iſt demnach undenkbar. Andererſeits unterliegt die Welt der Kategorie des Zufalls und der Kontingenz; ſie exiſtiert nicht mit metaphyſiſcher Notwendigkeit, ſondern durch eine Auswahl unter vielen Möglichkeiten. Die Güte und Weisheit, mit welcher Gott dieſe Wahl vollzieht, bürgt dafür, daß unſere Welt die beſte unter den möglichen Welten iſt. — Dieſer durch das Erdbeben von Liſſabon 1755 gewaltig erſchütterte Optimismus (Lütgert, Die Erſchütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Liſſabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vorſehungsglaubens der Aufklärung, 1901) erfuhr durch Voltaires Candide (1759) eine Abfertigung, in welcher ironiſche Frivolität und ſcharfſinnige Reflexion zur Begründung einer ſkeptiſch peſſimiſtiſchen Weltanſchauung einen unheimlichen Bund ſchließen. — Den denkbar tiefſten Kontraſt mit dieſer höhniſchen Stimmung bildet der edle Ernſt, mit welchem Kant dem phyſikotheologiſchen Beweis ſeine Anerkennung zollt, wenn er ihm auch ebenſowenig ſtrikte Beweiskraft zutraut wie dem kosmologiſchen und dem ontologiſchen. — Die Stellung der neueren Theologen und Philoſophen zum Vorſehungsgedanken iſt ſelbſtverſtändlich durch ihren allgemeinen, deiſtiſchen, pantheiſtiſchen oder theiſtiſchen Standpunkt bedingt. Eine beſondere Erwähnung verdient Schleiermachers Verſuch, der im weſentlichen ſeine in der Einleitung des „chriſtlichen Glaubens“ ausgeſprochene Anſicht über das allgemeine Verhältnis zwiſchen Gott und Welt, wie es im ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausgedrückt iſt, mit eingehender und umfaſſender Begründung vorträgt „Das fromme Selbſtbewußtſein, vermöge deſſen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott ſtellen, fällt ganz zuſammen mit der Einſicht, daß eben dieſes alles durch den Naturzuſammenhang bedingt und beſtimmt iſt. Aus dem Intereſſe der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entſtehen, eine Thatſache ſo aufzufaſſen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtſein durch den Naturzuſammenhang aufgehoben werde. Erregungen des Selbſtbewußtſeins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, ſind vollkommen ebenſo in die ſchlechthinige Abhängigkeit von Gott zu ſtellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrücken. Ob das, was unſer Selbſtbewußtſein erregt, mithin auf uns einwirkt, auf irgend einen Teil des ſog. Naturmechanismus zurückzuführen iſt, oder auf die Thätigkeit freier Urſachen: das eine iſt vollkommen ebenſo wie das andere von Gott geordnet“ (Der chriſtliche Glaube², § 46—49). Die Folgerungen aus dieſen Prämiſſen hat Schleiermacher in ſeinem Wunderbegriff und ſeiner Auffaſſung vom Übel gezogen (a. a. O. § 13. 14. 47. 81. 82). Den Standpunkt der Hegelſchen Spekulation vertritt Strauß, welcher die Weltregierung als „die den kosmiſchen Kräften und deren Verhältniſſen ſelbſt immanente Vernunft“ bezeichnet, und das Gebet auflöſt in „Kontemplation“, kraft deren der Menſch „aus der Hitze und Unruhe“ der Tagesarbeit ſich „in die kühlende Tiefe des Einen Grundes aller Dinge verſenkt“ (Die chriſtliche Glaubenslehre II, 384. 390). — Eine philoſophiſche Grundlage für die Lehre von der göttlichen Vorſehung ſtellten die Bemühungen um die Darlegung der metaphyſiſchen Bedeutung der Perſönlichkeit im Kampfe gegen den Pantheismus her: in dieſer Richtung wirkten J. H. Fichte, Chr. Weiß, Ulrici. Den ſchroffſten Gegenſatz und die energiſchſte Reaktion gegen den durch Spinoza oder Hegel bedingten Pantheismus repräſentiert auf dem Boden der evangeliſchen Theologie Ritſchl, der in direktem Anſchluß an die reformatoriſchen Grundgedanken den Vorſehungsglauben unmittelbar mit dem Glauben an die durch Chriſtus vollbrachte Verſöhnung verbindet und denſelben als die Funktion faßt, die ſich in der religiöſen Herrſchaft über die Welt, in den Tugenden der Geduld und der Demut und in dem vertrauensvollen Gebete bethätigt (Rechtfertigung und Verſöhnung III, § 63—66; Unterricht in der chriſtlichen Religion⁴ 1890, § 17. 18). — Ueber den Stand der Frage auf philoſophiſchem Gebiete orientieren die Einleitungen in die Philoſophie von W. Wundt, O. Külpe, J. Volkelt, F. Paulſen, wie auch die betreffenden Beiträge in der von P. Hinneberg herausgegebenen Kultur der Gegenwart (Teil I, Abteilung 5: Allgemeine Geſchichte der Philoſophie. Abteilung 6: Syſtem der Philoſophie).

V. Kritisches und systematisches Ergebnis. — Jeder Versuch, die christliche Lehre von der göttlichen Vorsehung einheitlich darzustellen und überzeugend zu begründen, muß sich darum bemühen, den aus dem Evangelium geschöpften wesentlichen Glaubensinhalt in seinem religiösen Kern zu erfassen und auf seinen reinen und vollen Ausdruck zu bringen. Das Zeugnis von der dem an Christus Glaubenden gewissen Wirklichkeit gilt es von allen Fragen loszulösen und frei zu stellen, die über den Glauben hinausgehen und die nur insofern ein dogmatisches Interesse haben, als ihre falsche Beantwortung geeignet ist, das christliche Heilsbewußtsein zu trüben und die christliche Frömmigkeit zu gefährden. Zu dieser Fragestellung nötigt uns sowohl die in den Urkunden Alten und Neuen Testamentes verkündigte Heilsoffenbarung als auch die treibenden Grundmotive und das lebendige Interesse des reformatorischen Heilsglaubens. Es ergiebt sich in der That aus dem obigen biblisch-theologischen Entwurf (Num. II—III), daß über die Fassung und Beantwortung des Problems der göttlichen Vorsehung in der hl. Schrift ein durchgehender religiöser Konsensus herrscht, nach welchem die ganze Frage nicht in den Bereich der theoretisch-wissenschaftlichen Gottes- und Welterklärung fällt, sondern vor das Forum der subjektiven, praktischen, teleologisch orientierten religiösen Glaubensbetrachtung gehört. Andererseits liegt das neue, originelle, fruchtbare und wahrhaft fördernde und weiterbildende Moment der reformatorischen Auffassung (Num IV) darin, daß sie zwar nicht allseitig und vollständig, wohl aber prinzipiell mit dem Intellektualismus der mittelalterlichen Scholastik gebrochen und den persönlichen, sittlich-religiösen Charakter des christlichen Vorsehungsglaubens aus der Verquickung mit kosmologischen und metaphysischen Problemen errettet und zurückerobert hat. Der Rückfall der protestantisch-orthodoxen Schultheologie in die vorreformatorische Betrachtungs- und Behandlungsweise darf deshalb für die Gestaltung der evangelischen Vorsehungslehre nicht maßgebend sein; vielmehr ist es die Aufgabe der Glaubenslehre, den in der hl. Schrift gegebenen Andeutungen zu folgen und auf der durch unsre Reformatoren, vor allem durch Luther, gewiesenen Bahn fortzuschreiten. Nach diesem Kanon hat sich, bei der Formulierung ihrer Ergebnisse, die kritische und die systematische Arbeit zu richten. Die hier ausgesprochene Erkenntnis ist, nach Schleiermachers fruchtbarer, jedoch nicht widerspruchloser Anregung, auch unter dem kräftigen, oft aber einseitigen Vorgang Ritschls, von einer so beträchtlichen Anzahl neuerer Theologen vertreten, daß man, bei aller dogmatischen Abweichung im Einzelnen, doch von einer sehr entschiedenen Übereinstimmung ev.-prot. Theologie zu reden berechtigt ist (Ritschl, Lipsius[3], H. Schultz, Herrmann, Kaftan, Tröltsch, Harnack, F. Nitzsch, Reischle, Bornemann, Loofs, Häring, Wendt, Haupt, Kirn, Kähler, Seeberg, im weiten Umfang auch A. v. Öttingen und Pfleiderer).

Die Schultheologie der protestantischen Epigonen schwankt unsicher zwischen der teleologischen oder gläubigen und der kausalen oder natürlichen Weltbetrachtung; sie übersieht es, daß diese nur die unabtrennbar zusammengehörigen Seiten einer und derselben Weltansicht darstellen. Wohl fehlt ihr die Gewißheit nicht, daß die übergreifende göttliche Teleologie sich auch des mechanischen Naturzusammenhangs als eines Mittels zur Durchführung eines einheitlichen Heilszweckes bedient; allein es gelingt ihr nicht, diese Glaubensgewißheit bestimmt und klar in der Weise zu formulieren, daß sie vor ungebührlicher Grenzüberschreitung beider Gebiete geschützt bliebe. An der unklaren Verquickung beider Betrachtungsweisen hängen alle Fehler und Verirrungen, in welche die orthodoxe Scholastik, bei aller anerkennenswerten Vertretung der wesentlich christlichen Interessen gegen Deismus und Pantheismus, doch immer wieder geriet. Dieses folgenschwere Versehn zeigt sich bereits in der allgemeinen Definition der göttlichen Vorsehung. Die drei Akte, in welche unsere Alten die providentia zerlegen, sind keineswegs gleichartig: die Begriffe der conservatio und des concursus besagen die kausale Abhängigkeit des Weltgeschehens von Gott aus; die gubernatio dagegen ist eine teleologische Kategorie, welche die Hinleitung aller Wesen und Handlungen auf Gottes Ziele feststellt. Abgesehen von diesem *πρῶτον ψεῦδος* in der grundlegenden Definition, erweckt die dem formalen Zergliederungstrieb der Scholastik entstammende Verhältnisbestimmung die ernstesten Bedenken. Wie können die Substanzen erhalten werden, ohne daß ihnen zugleich die Kraft zum Wirken mitgeteilt wird? Besteht denn die Wirklichkeit der Substanz nicht eben in ihrer Wirksamkeit? In anderen Worten, die Unterscheidung von conservatio und concursus ist unbegründet. Damit fällt aber auch die Unterscheidung von conservatio und gubernatio: werden doch die Kreaturen nur in der Weise erhalten, daß sie zugleich fortentwickelt, d. h. gelenkt und regiert werden. — Die schärfste Kritik hat indessen der Begriff des concursus erfahren. Sollte damit gesagt sein, daß alles Geschehen zugleich natürlich bedingt und dennoch schlechthin abhängig von Gott zu setzen ist, so würde der

Ausdruck eine unabweisbare Wahrheit ſtatuieren. Die Formel will aber etwas anderes und noch angeblich mehr ausſagen. Sie begnügt ſich nicht, das *das* feſtzuſtellen, ſie beanſprucht auch, das *wie* zu erklären; ſie bleibt nicht bei dem Glaubensurteil ſtehn, daß der religiöſe Menſch auch im Natürlichen ſeinen Gott erfährt; ſie maßt ſich an, zu beſtimmen, wie ſich der göttliche Faktor zum menſchlichen verhält, und bleibt bei dieſer Definition in einem unerträglichen Synergismus ſtecken. — Nicht geringere Schwierigkeiten bereitet die in jene vier Hauptmomente (permissio, impeditio, directio, determinatio) zerlegte gubernatio. Selbſt wenn man zugeben wollte, daß der menſchliche Geiſt befugt und fähig iſt, die innergöttliche Wirkungsweiſe objektiv zu beſchreiben, müßte jene Vierteilung als eine durchaus unglückliche bezeichnet werden. Iſt nicht jede determinatio ihrem Weſen nach eine relative impeditio? Wirkt nicht dieſe wiederum beſchränkend und beſtimmend? Fordert nicht der Sonderbegriff der permissio, namentlich der Verſuch, das Verhältnis des göttlichen Willens zu den böſen Handlungen der Menſchen zu beſtimmen, die wohlberechtigtſte Kritik heraus? Ruht doch dieſer Verſuch auf der Vorausſetzung, daß wir im ſtande ſind, göttliches und kreatürliches Wirken gegeneinander abzugrenzen und ſchließlich dieſe zwei inkommenſurabeln Größen auf denſelben Nenner zu bringen. Und doch verſagt hier zweifellos jede theoretiſche kauſale Erklärung. Der Glaube muß den teleologiſchen Geſichtspunkt feſthalten und bei der Ausſage ſtehen bleiben, daß Gott auch das Böſe zu einem Moment ſeiner Liebeszwecke macht und zur Durchführung ſeines Heilszwecks umbiegt und verklärt. Bei dieſer allein richtigen Frageſtellung iſt jeder Unterſchied zwiſchen zulaſſendem und beſtimmendem Willen Gottes unvollziehbar, denn die Verwertung des Übels und der Sünde zum Bau des Gottesreiches iſt etwas von Gott nicht Zugelaſſenes, ſondern Gewolltes und Beſtimmtes. In derſelben Richtung iſt die Löſung des Problems der Theodicee zu ſuchen. — Wie die ſcholaſtiſche Faſſung der in ihren verſchiedenen Elementen analyſierten providentia einer aus den Intereſſen des Heilsglaubens erwachſenen Kritik nicht Stand hält, ſo muß zuletzt auch die traditionelle Erklärung der Vermittelungsweiſe und der Grade der Vorſehung zurückgewieſen werden. Zwar halten unſere Alten mit vollem Recht an der Annahme feſt, daß die Vorſehung nicht nur auf den Weltgang im Großen, ſondern auch auf das Kleine und Geringfügige ſich erſtreckt: das Allgemeine beſtehe ja aus lauter Einzelnem, eine Leitung des Ganzen ſei alſo undenkbar, wenn das Einzelne dem Zufall überlaſſen bleibe. Dagegen iſt die Unterſcheidung einer providentia ordinaria und extraordinaria eine höchſt unglückliche. Wäre damit gemeint, daß der Wunderglaube (prov. extr.) nichts anderes iſt als der auf beſtimmte Umſtände des Lebens und der Geſchichte angewandte lebendige Vorſehungsglaube, ſo dürfte man dieſen Gedanken freudig begrüßen. Die Schultheologie verſteht aber jene Unterſcheidung im Sinne eines theoretiſchen Grundſatzes über die objektive göttliche Seins- und Wirkungsweiſe; ſie vergißt, daß das Wunder ſtets eine Ausſage der religiös-teleologiſchen Weltbetrachtung iſt und demnach nicht wie eine empiriſche, d. h. auf kauſalem Wege konſtatierbare Thatſache behandelt werden darf. Hat es der religiöſe Glaube immer, auch bei dem Allernatürlichſten, unmittelbar mit Gott zu thun, ſo kann er den Unterſchied von Thatſachen, die dem gewöhnlichen Weltlauf angehören und von ſolchen, die dem Reiche Gottes dienen, niemals anerkennen; vielmehr ſtellt er alles, auch die Bethätigungen der Naturgeſetze und der menſchlichen Freiheit, unter die Herrſchaft des Willens Gottes. — Aus demſelben Grunde iſt jede Statuierung von Gradunterſchieden in der Thätigkeit der göttlichen Vorſehung zu verurteilen: die berühmte Abſtufung der providentia generalis, specialis, specialissima unterliegt den bedenklichſten Schwierigkeiten und Mißverſtändniſſen. Soll ſie beſagen, daß Gott ſich nur in geringerem Maße um die Vorgänge in der Natur oder in der außerchriſtlichen Menſchheit kümmere, ſo ſpricht dagegen die in den Worten Jeſu (Mt 5, 45; 6, 30; 10, 29) ſich äußernde Frömmigkeit, welche niemand und nichts in der Welt von dem ſpeziellen Walten Gottes ausſchließen kann und will. Es muß deshalb dieſe Unterſcheidung darauf zurückgeführt werden, daß nicht alles in gleich direkter und unmittelbarer Beziehung zum Gottesreiche ſteht. Nicht das Maß der göttlichen Kauſalität, nicht die Intenſität des göttlichen Wirkens, wohl aber die Bedeutung und das Schwergewicht für das Gottesreich iſt verſchieden. Der Menſch hat zum Heilsziel der göttlichen Weltleitung ein engeres Verhältnis als die unperſönliche Kreatur; auch erfreuen ſich die Chriſten nicht eines höheren Maßes der Fürſorge Gottes, ſondern ſie haben nur den Vorzug, daß ſie dieſe Fürſorge erkennen und auf ſie als die feſte Bürgſchaft ihrer einſtigen Beſeligung und Vollendung zu vertrauen vermögen (Haupt, Beweis des Glaubens, 1888, 219—221; Kirn, Grundriß der evangeliſchen Dogmatik 1907², 62).

Haben wir uns durch dieſe an der überlieferten Lehre geübte Kritik den Weg zur richtigen Stellung und Löſung der Frage frei gemacht, ſo mögen einige, auf die bibliſch-theologiſche Grundlage und die reformatoriſche Poſition zurückweiſende Andeutungen zur Feſtſtellung des ſyſtematiſchen Ergebniſſes genügen. — Zahlreich und vielgeſtaltig ſind die Verſuche, den Vorſehungsgedanken aus der empiriſchen Weltbetrachtung abzuleiten und die im menſchlichen Bewußtſein ſich regende Ahnung einer zweckſetzenden Vernunft zum ſog. phyſikotheologiſchen Gottesbeweis philoſophiſch weiterzubilden. Indeſſen wird Lotzes Bemerkung zu Recht beſtehen, welcher aus der Geſchichte feſtſtellen will, daß eine rein empiriſche Betrachtung der Welt, ſofern ſie neben zweckmäßigen, auch zweckwidrige und zweckloſe Erſcheinungen wahrnimmt, viel eher zum Polytheismus oder zum Dualismus führen muß als zum ethiſchen Monotheismus. Wie dem auch ſei, nicht auf dieſen Boden begiebt ſich der chriſtliche Glaube; er verzichtet vielmehr prinzipiell darauf, die Überzeugung von der göttlichen Vorſehung mit den Mitteln der Weltbetrachtung zu ſtützen. Er knüpft zunächſt an die Thatſachen des ſittlichen Bewußtſeins an, die in den Bereich der Teleologie fallen. Allerdings nicht in dem Sinne, daß das Chriſtentum den Vorſehungsglauben auf ethiſchem Wege durch die Vergeltungslehre oder den Gedanken der Würdigkeit begründen würde. Dieſe in verſchiedener Form und Abſtufung auf dem Boden der altteſtamentlich-jüdiſchen Religion und des klaſſiſchen Altertums vertretene Erklärung entſpricht nicht der Höhenlage der durch Chriſtus vermittelten Gottesoffenbarung. Dieſe Offenbarung lehrt uns, das durch Jeſus Chriſtus verkündigte und in ſeiner Perſon prophetiſch verwirklichte Reich Gottes als höchſten Weltzweck erkennen, welchem alle irdiſche Erſcheinung und alles menſchliche Leben und Handeln als Mittel und Werkzeug dienen muß. Dieſe praktiſche Anerkennung des Gottesreichs geſtaltet ſich für den Sünder zum Vertrauen auf die Schuld tilgende, ſittliches und natürliches Elend heilende, weltüberwindende Gnade Gottes. Auf Grund der dem Glauben gewiſſen Thatſache, daß Gott ſeines eigenen Sohnes nicht verſchont, ſondern ihn für uns alle dahingegeben hat (Rö 8, 32), kann der Chriſt den Mut finden, an die väterliche Fürſorge Gottes für ſich in ſeinem ganzen Leben zu glauben. Der chriſtliche Vorſehungsglaube iſt demnach Frucht und Probe der erlebten Verſöhnung und Gotteskindſchaft, er fällt zuſammen mit der Gewißheit *ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* (Rö 8, 28). Dieſe Gewißheit hat der Chriſt, im Widerſpruch gegen alle Mächte der Welt, die ihr täglich Hohn ſprechen und ſie zu vernichten drohen, zu behaupten und durchzuſetzen, nicht als theoretiſche Erklärung eines durch die Wiſſenſchaft dargebotenen Problems, ſondern als praktiſche Löſung einer durch das Leben geſtellten Aufgabe. In der Kraft des durch das Evangelium geweckten und aus demſelben ſtets zu bewährenden Glaubens lebt der Chriſt der Überzeugung, daß alle Vorgänge und Dinge, das Einzelne wie das Ganze, Leid und Trübſal, ja Übel und Sünde, fähig und beſtimmt ſind, ein Moment im Bau des überweltlichen Gottesreiches zu werden. In welchem Sinne der chriſtliche Heilsglaube alles unmittelbar auf den höchſten Gotteszweck zurückführt und dieſer Erfahrung eine perſönliche Wendung und Beziehung giebt, hat Luther wunderſchön in ſeiner Erklärung des erſten und dritten Artikels des Apoſtolikums gezeigt. Die Bethätigung dieſes Glaubens in der Welt, die dem Chriſten eine Welt Gottes geworden iſt, vollzieht ſich religiös in der dankbaren Anerkennung der in allem Geſchehen wirkſamen göttlichen Liebe und in der demütigen Übung des der göttlichen Erhörung gewiſſen Gebets, ethiſch in der treuen und liebevollen Erfüllung der aus der praktiſchen Stellung inmitten des Welt- und Menſchenlebens ſich ergebenden Pflichten.

In dieſen Sätzen ſind Inhalt und Grund des Vorſehungsglaubens, wie derſelbe dem einfachſten Chriſten im Erleben und Erfahren der Erlöſung zugänglich iſt, auf ihren unmittelbaren und reinen Ausdruck gebracht. Als praktiſche, durch das Evangelium geweckte und in demſelben begründete Überzeugung iſt der chriſtliche Vorſehungsglaube einer theoretiſche Demonſtration weder fähig noch bedürftig; er ſtellt aber den Theologen, der ſich als denkender Chriſt des Glaubensinhalts auch durch wiſſenſchaftliche Reflexion zu bemächtigen ſucht, vor eine Reihe von Einzelproblemen, denen er nicht aus dem Wege gehen darf. Die Beantwortung der hierher gehörenden Fragen kann nur durch Bemühen um Herſtellung einer chriſtlichen Natur- und Geſchichtsphiloſophie erfolgen, d. h. durch den Verſuch, das geſamte Werden in Natur und Geſchichte als das Mittel für Gottes ewigen Zweck zu verſtehen. Ein ſolcher Verſuch erwächſt dem Theologen aus ſeiner Glaubenserkenntnis als unumgängliche Aufgabe, deren Löſung er in der Zuverſicht anſtrebt, daß der Zug Gottes zu Chriſtus auch in dem Vernunftleben der Menſchen wirkt, demnach ein einheitliches Verſtändnis der Welt nur auf der Baſis der in der chriſt-

lichen Gottesoffenbarung ſich vollendenden religiöſen Weltanſchauung möglich iſt. Von dieſem Geſichtspunkt aus erfahren die aus dem chriſtlichen Vorſehungsglauben ſich ergebenden dogmatiſchen Probleme ihre richtige Beleuchtung. Die Fragen nach dem Verhältnis der Vorſehung zur naturgeſetzlichen Ordnung (Wunder und Gebet), zur menſchlichen Freiheit (Determinismus, Indeterminismus, Beſtimmung und Zulaſſung), zu den Realitäten des Übels und des Böſen (Theodicee) erfordern in dieſem Zuſammenhang eine ſummariſche Beſprechung: 1. Das durch die mathematiſch-mechaniſche Naturwiſſenſchaft gewonnene Weltbild iſt eine Konſtruktion unſeres Geiſtes, um der gegebenen Erſcheinungswelt denkend Herr zu werden. Demnach ſind die Naturgeſetze nicht objektive Größen, denen neben und über den Dingen eine reale Exiſtenz zukommt, und die ſich als Mittelglieder zwiſchen Gott und die Welt einſchieben; ſie haben nur begriffliche Geltung, als ſubjektive in unſerm Geiſte begründete, alſo pſychologiſch und logiſch notwendige Formen und Normen zur Beſitznahme der Erſcheinungswelt und zur Erkenntnis einer geordneten Wirklichkeit. Als Schöpfungen unſeres Geiſtes dürfen ſie nicht metaphyſiſche Bedeutung in dem Sinne beanſpruchen, als ob unſere wiſſenſchaftliche Konſtruktion des Weltbildes die Totalität der Wirklichkeit darſtellte und alle Möglichkeit des Seins erſchöpfte (Boutroux, La contingence des lois de la nature, 1896[2]). Sobald die Berechtigung unbegründet erſcheint, das unentbehrliche Forſchungsprinzip der Naturwiſſenſchaften in eine abſolut giltige Weltanſchauung umzuſetzen, läßt ſich die metaphyſiſche Möglichkeit des Wunders nicht beſtreiten. Dem religiöſen Glauben genügt es aber nicht, Raum zu ſchaffen für Wunder im metaphyſiſchen Sinne; es iſt ihm vielmehr die Überzeugung weſentlich, daß der geſamte Naturmechanismus einen göttlichen Zweck verwirklicht, daß daher auch im einzelnen Falle Welt und Natur dem allmächtigen Liebeswillen Gottes dient, ohne daß der Gläubige, wenn er in einem beſtimmten Ereigniſſe eine göttliche Fügung erfährt, ſich anmaße zu erklären, auf welche Weiſe die Hilfe wie die Rettung ſtattgefunden habe. Mit dem ſo gearteten Glauben an den Gott, der Wunder thut, fällt die Gewißheit der Gebetserhörung zuſammen (E. Ménégoz, La notion biblique du miracle, 1894, deutſch von Dek. Baur 1895); bezeugt ſich doch der lebendige Vorſehungsglaube unmittelbar im Gebet, zumal im Bittgebet, das dem Gnadenwillen Gottes keine Geſetze vorſchreibt, ihm aber die menſchliche Bedingung ſeiner Wirkung giebt. — 2. Die zweite Frage, wie ſich die Vorſehung mit der menſchlichen Freiheit vertrage, iſt objektiv unlösbar, ſofern göttliches und kreatürliches Wirken inkommenſurable Größen ſind, die ſchlechterdings nicht auf denſelben Nenner gebracht werden können. In dieſer Verſchiedenartigkeit des Wirkens iſt es aber auch begründet, daß die Erklärung eines Ereigniſſes aus innerweltlichen Faktoren uns ſtets geſtattet, dasſelbe Ereignis ganz unter den Geſichtspunkt des göttlichen Thuns zu bringen. Letzteres iſt aber die Betrachtung des Glaubens. Was ſich als Theorie wiſſenſchaftlich nicht entwirren läßt, bereitet der Frömmigkeit keinerlei Schwierigkeiten: der Fromme kann und will ſeine Freiheit gar nicht anders denken als in Gottes Freiheit, d. h. in eine höhere Notwendigkeit und Ordnung eingeſchloſſen und begründet. Das wiſſenſchaftlich Unerreichbare, zugleich Unbeweisbare und Unwiderlegbare, erfährt und erlebt der Chriſt als Wirklichkeit: gerade dann, wenn er am kräftigſten ſich ſeiner Freiheit bewußt iſt, empfindet er am ſtärkſten die Abhängigkeit von Gott und weiß ſich von ſeinem Willen umfaßt und getragen. Niemals aber wird er den heiligen Gott zum Urheber und Mitſchuldigen der Sünde machen; die Verantwortlichkeit und Schuld der Sünde iſt aber kein Hindernis dagegen, daß dieſelbe als vollendetes Ereignis ſich dem göttlichen Plane einordnete und im Dienſte der Vorſehung nicht als Mittel zur Durchführung des Gottesreichs und als Stoff zu ſittlicher Bethätigung verwendet werden könnte. — 3. Was endlich das Problem der Theodicee betrifft, ſo liegt die der Frömmigkeit allein weſentliche Löſung prinzipiell im praktiſchen Vorſehungsglauben als Funktion des Heilsglaubens enthalten. Aus den Konflikten und Anfechtungen, die dem Chriſten die Erfahrung der Weltübel bereitet, iſt er vor dem Zweifel und der Verzweiflung nur durch die in Chriſti Verſöhnungsthat ihm erſchloſſene Offenbarungswahrheit gerettet und geſchützt, daß alle Weltübel und Lebenshemmungen in der Hand des himmliſchen Vaters Mittel zur Durchführung ſeines ewigen Heilszweckes ſind. Dieſe Ausſage iſt keine theoretiſche Erklärung der qualvollen Welträtſel durch das Denken und für das Denken, ſondern eine praktiſche Überwindung der feindlichen Weltmächte durch den Glauben und für den Glauben. Die Richtigkeit dieſer Stellung und Beantwortung der Frage bewährt ſich an der Thatſache, daß die religiöſe Löſung des Theodiceeproblems dem einfachſten Chriſten zugänglich und verſtändlich ſein muß. In der That, das arme Mütterchen, das die Kreuz- und Troſtlieder P. Gerhardts

betet und aus denſelben Geduld, Hoffnung und Vertrauen ſchöpft, hat thatſächlich den Konflikt aufgelöſt, den die Erfahrung der Weltübel ſchafft. Von dieſem praktiſchen Erlebnis des Chriſten, der alle Dinge und Vorgänge unter den göttlichen Heilszweck zuſammenfaßt, ſind die Spekulationen zu unterſcheiden, „die ſich um den einfachen Kern der ſchlichten Frömmigkeit und religiöſen Erfahrungen herumlegen, und die ſehr wohl auch entbehrt werden können, oder die offene Fragen in ſich ſchließen können, welche bei allen ſtarken religiöſen Erregungen zurücktreten hinter dem Einfachen und unmittelbar Wirkſamen. Aber ſie können nicht ausbleiben und werden ſich immer wieder geltend machen. Wir behalten gerade im ernſteſten religiöſen Leben und Denken viele offene Fragen und Rätſel übrig; aber wir müſſen uns klar machen, daß es Fragen und Rätſel ſind, und müſſen unſere wiſſenſchaftliche Phantaſie auf die Wege ausſchicken, wo wir annähernde Löſungen ſolcher Rätſel ahnen können" (E. Tröltſch, Chriſtl. Welt, 1907, 349—350). Dieſen Weg haben viele in der Richtung geſucht, die Paulſen lichtvoll und gewandt geſchildert und formuliert hat. „Eine Welt, in der es Widerſtände und Hemmniſſe, Mißlingen und Übel gar nicht gäbe, wäre keine Welt für uns... Wer Leben und Geſchichte, menſchliches Leben will, der will auch die Widerſtände, will auch das Übel und Böſe, nicht um ihrer ſelbſt willen, aber als Bedingung menſchlicher Willensbethätigung und Arbeit, als Übungsmaterial für Kräfte und Tugenden. Zur Übung der Kräfte zu dienen iſt die Welt beſtimmt, nicht zum paſſiven Genießen. Alſo wer beweiſen will, daß die Welt ſchlecht iſt, der muß beweiſen, daß ſie hierzu nicht taugt... Oder wenigſtens müßte er nachweiſen, daß eine anders geſtaltete Welt dieſen unſern letzten Zwecken beſſer als die unglücklicherweiſe wirkliche entſprochen hätte." (Einleitung in die Philoſophie, 14. Aufl. 1906, 351—352. Vgl. H. Schultz, Grundriß der chriſtlichen Apologetik, 1902², § 10). Dieſe Betrachtungen P.s ſollen „gegen den negativen Dogmatismus einer rein phyſikaliſchen Weltanſchauung das Urteil in Freiheit ſetzen"; ſie ſind nicht im Sinne eines zwingenden theoretiſchen Beweiſes gemeint. „Es giebt keine Theodicee als Wiſſenſchaft; aber ebenſowenig giebt es eine wiſſenſchaftliche Antitheodicee. Der Verſtand verhält ſich indifferent gegen das Problem, ob die Welt gut oder ſchlecht iſt" (a. a. O. S. 352). **P. Lobſtein.**

**Vorſtius**, Conradus, geſt. 29. September 1622. — Marci Gualtheri Oratio de vita et obitu C. Vorstii, Frederikst. 1624; H. C. Rogge, Het beroep van Vorstius tot hoogleeraar te Leiden (De Gids, 1873, II); A. Schweizer, Conradus Vorſtius, Vermittlung d. reform. Centraldogmen mit den ſocinianiſchen Einwendungen (Theol. Jahrb. 1856, 1857); P. Bayle, Dictionaire historique et critique, Amst. 1740. IV, 469—474; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw. 2 dln., Leiden 1873, 74 I, 181—214; B. Glaſius, Godgeleerd Nederland, 's Hertogenbosch 1851, 56. III, 550—557; J. Reitsma, Honderd jaren uit de geschiedenis der Hervorming en der Hervormde Kerk in Friesland, Leeuwarden 1876, blz. 342—362.

Konrad Vorſt, arminianiſcher Theolog, ein Mann von Begabung und Gelehrſamkeit, bekannt durch ſeine mit ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Spitzfindigkeiten aufgeſtellten eigentümlichen Beſtimmungen über Gott und deſſen Eigenſchaften, durch ſeine Hinneigung zum Socinianismus, durch die Streitigkeiten und Verfolgungen, die er ſich wegen ſeiner Lehren und Meinungen zuzog, war am 19. Juli 1569 zu Köln geboren, der Sohn römiſch-katholiſcher Eltern. Sein Vater, aus den Niederlanden herſtammend, war ein Färber und hieß Diederik oder Theodor, ſeine Mutter Sophie Sterk. Späterhin traten ſeine Eltern zur proteſtantiſchen Kirche über. Als Konrad V. (als Gelehrter gewöhnlich Vorſtius genannt) den erſten Unterricht erhalten hatte, kam er (1583) zu ſeiner weiteren Ausbildung nach Düſſeldorf, wo er drei Jahre lang blieb, dann begab er ſich wieder in ſeine Vaterſtadt und trat im Jahre 1587 in das Kollegium St. Laurentii ein. Er beabſichtigte hier Baccalaureus und Magiſter zu werden, weil er aber auf das Tridentiniſche Glaubensbekenntnis nicht ſchwören wollte, konnte er ſeinen Zweck nicht erreichen; er beſchloß nun, auch infolge der veränderten pekuniären Verhältniſſe ſeiner Eltern, vom gelehrten Stande ganz abzuſehen und Kaufmann zu werden. Zwei Jahre lang bereitete er ſich für dieſen Stand vor und legte ſich mit Eifer auf das Studium der Arithmetik, des Franzöſiſchen und des Italieniſchen, dann aber änderte er ſeinen Entſchluß wieder, wandte ſich dem gelehrten Studium von neuem zu, ging im Jahre 1589 nach Herborn und widmete ſich unter Piscators Leitung der Theologie, der er auch in Heidelberg, wohin er im Jahre 1593 als Hofmeiſter einiger junger Leute gekommen war, oblag. Im folgenden Jahre (Juli 1594) promovierte er in Heidelberg als Doktor der Theologie, darauf ging er (1595) nach Baſel und Genf, wo er ſich durch ſeine Disputationen (de sacramentis und de causis salutis, Baſel 1595)

bereits so auszeichnete, daß ihm auf Bezas Anregung eine öffentliche Lehrerstelle angetragen wurde. Er lehnte diesen Antrag ab und folgte vielmehr einem Rufe nach Steinfurt in der Grafschaft Bentheim, wo er (1596) am neugestifteten Gymnasium das theologische Lehramt übernahm. Hier zeichnete er sich so aus, daß neue Berufungen (nach Saumur in Juli 1602 und nach Marburg im Jahre 1606) an ihn ergingen, doch der Graf von Bentheim hielt ihn zurück.

Inzwischen war V. schon wegen seiner Schriften (de praedestinatione; de sancta trinitate und de persona et officio Christi; Steinfurti 1597) als Socinianer verdächtigt worden, und sah er sich sogar, auf Veranlassung des Grafen von Bentheim, genötigt (1599), sich vor der theologischen Fakultät zu Heidelberg, wo er den Doktor gemacht hatte, zu rechtfertigen und seine Orthodoxie nachzuweisen. Nachdem die Fakultät ihm angezeigt hatte, daß er einige Sachen gelehrt hatte, wodurch er die Socinianer zu begünstigen schien, er aber sein Bedauern darüber zu erkennen gegeben und seinen Abscheu vor dem Socinianismus ausgesprochen hatte, erklärte die Fakultät sich zufrieden, ließ ihn zu „ad osculum pacis" und gewährte ihm „tesseram hospitalitatis" (vgl. Ph. Pareus, Vita Davidis Parei, p. 55 sqq.). Die Socinianer jedoch bemühten sich jetzt vielfach, ihn für sich zu gewinnen; sie beschlossen (1600), ihn zur Leitung des Lubliner Gymnasiums zu berufen und ließen ihm auch (1601) eine theologische Professur durch Hieronymus Moscorovius anbieten. Er lehnte aber die neuen Berufungen ab, und sein Ansehen in Steinfurt stieg so, daß er hier im Jahre 1605 auch zum Prediger und Konsistorial-Assessor ernannt wurde.

Nach dem Tode des Arminius (1609) erhielt er im Jahre 1610 auf Empfehlung von Joh. Wtenbogaert, aber gegen den Rat von Gomarus, einen Ruf nach Leyden, wo die Remonstranten eine Hauptstütze in ihm zu erhalten hofften. Erst nach längerem Bedenken nahm er den Ruf an und mit den günstigsten Zeugnissen versehen, ging er nach Leyden. Nun hatte er aber seine schon im Jahre 1602 zu Steinfurt veröffentlichten Disputationes X. de natura et attributis Dei als Tractatus theologicus de Deo sive de natura et attributis Dei, decem Disputationibus in Schola Steinfurtensi publice habitis comprehensus, cum annotationibus ad uberiorem Disputationum exegesim (Steinfurti 1610) herausgegeben. (Kurz zuvor, ebenfalls 1610, war mit einer dedicatio an die Generalstaaten vom 20. Januar 1610 erschienen seine Schrift „Anti-bellarminus; hoc est compendiosum examen omnium fidei controversiarum quae hoc tempore inter Evangelicos et Pontificios agitantur; prout eas Rob. Bellarminus Cardinalis IV Disputationum suarum tomis complexus est".) Schon im November 1610 schrieb Wtenbogaert an V.: „libri tui de Deo et contra Bellarminum studiose a doctis hic Hagae perquiruntur et leguntur". Wegen seiner in diesem Traktat ausgesprochenen Lehren über Gott, über die Eigenschaften Gottes, über die Prädestination und über Christus wurde er von den Kontraremonstranten oder Gomaristen des Socinianismus und der ärgsten Heterodoxie angeklagt, namentlich machte man ihm den Vorwurf, daß er das vollkommen geistige Wesen Gottes, dessen Einfachheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart, die Dreieinigkeit, die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo, dessen Gottheit und vollkommene Genugthuung für unsere Sünden bezweifele und über die Prädestination irrig lehre (vgl. Sepp. t. a. p. blz. 187—201). Sogar der frühere Leidener Professor Adr. Saravia, der selbst nicht ganz orthodox war, schrieb aus Canterbury an Wtenbogaert: „mirabar in ecclesiis Christi inveniri theologum, qui adeo impias et absurdas de Dei essentia haberet opiniones", und warnte ihn vor V. (Rogge, Brieven en onnitgegen stukken van Joh. Wtenbogaert, Utrecht 1868, I, 193—205). Auch die Theologen von Heidelberg sprachen sich ungünstig über den Traktat aus, und V. schrieb: Protestatio epistolica contra theologorum Heidelbergensium de tractatu de Deo censuram, Hag. 1610. Seine Gegner in Leyden nahmen ihn mit Haß und Unwillen auf, ja sie wußten selbst den König Jakob I. von England in den Streit gegen ihn zu ziehen. Der König fertigte selbst ein Verzeichnis von Irrlehren aus dem Traktate de Deo des V. und ließ es durch seinen Gesandten Rudolph Winwood den Generalstaaten übermitteln, mit der Erklärung, daß er sich als ihren Feind ansehen müsse, sobald sie einen Ketzer, wie V. unter sich dulden würden. In London, Oxford und Cambridge ließ der König das Buch des V. verbrennen. Dieser verteidigte sich zwar in seiner Christiana ac modesta responsio ad articulos quosdam nuper ex Anglia transmissos, Lugd. Bat. 1611, dennoch mußten die Stände ihn entlassen, jedoch salvo stipendio, und er sah sich genötigt (ungefähr Mai 1612), als Verwiesener in Gouda zu leben. V. war so unbesonnen gewesen, daß er im J. 1611 eine neue Ausgabe von Faust. Socinus' Traktat de auctoritate S. Scripturae besorgte

und ihn auf dem Titel anpries als „opusculum his temporibus nostris utilissimum, quem admodum intelligi potest ex praecipuis rerum quae in ipso tractantur capitibus“. In demſelben Jahre erſchien zu Rakau eine Ausgabe dieſes Traktates mit dem Namen des Faustus Socinus Senensis. V. erklärte wohl, daß er nicht gewußt habe, daß Socinus der Verfaſſer war, aber er konnte und mußte doch wiſſen, daß dieſer Traktat, wie Fabricius ſagt, nichts anderes war als „ad doctrinam Socinianorum tacita isagoge“. Durch dieſe Ausgabe alſo hatte er ſeine Sache nicht verbeſſert. Ununterbrochen dauerten denn auch die Angriffe gegen ihn fort, die ſelbſt von einigen ſeiner früher in Steinfurt, aber jetzt in Franeker ſtudierenden Schüler angefacht wurden, welche in Friesland ein anonymes Schriftchen („De officio Christiani hominis, cum privilegio summi Pontificis et Regis Catholici, Irenopoli, typis Theophili Adamidis“) hatten erſcheinen laſſen, das antitrinitariſche Lehren enthielt und an alle reformierten Kirchen die Mahnung richtete, ſich der allgemeinen Glaubensſache anzunehmen. Zu den Hauptgegnern des V. gehörten unter anderen vornehmlich Joh. Bogerman, Prediger zu Leeuwarden, der mit ſeinen Kollegen öffentlich vor ihm warnte („Waerschouwinghe aen alle ghereformeerde kercken ende vrome inghesetene van de vereenichde Nederlanden“, Leeuw. 1611) und Sibrandus Lubbertus, Profeſſor zu Franeker („Declaratio responsionis D. Vorstii“, Fran. 1611 und „Commentt. ad non agnitos XCIX errores, Lubberto a Vorstio objectos“, Fran. 1613); in einer Reihe von Streitſchriften (u. a. Catalogus errorum sive hallucinationum D. Sibr. Lubberti, Steinf. 1611; Prodromus plenioris responsi suo tempore secuturi ad declarationem Sibrandi Lubberti et ministrorum Leovardensium iteratam cautionem, Lugd. Bat. 1612; Responsum plenius ad scripta quaedam eristica, inprimis contra Ministrorum Leovardensium commonefactionem ampliorem, Lugd. Bat. 1612; Paraenesis ad Sibrandum Lubbertum, Goudae 1613) verteidigte ſich V., meiſt mit großer Heftigkeit. Endlich wurde er durch die Synode von Dordrecht (5. Mai 1619) als Ketzer verurteilt und aller Stellen an der Univerſität und in der Kirche unwürdig erklärt. Zugleich wurde er aus dem Gebiet der Generalſtaaten verbannt. Er floh nun von Gouda und hielt ſich bis zum Jahre 1622 in der Verborgenheit, meiſtens zu Utrecht oder in der Nähe dieſer Stadt, auf. Da gewährte der Herzog von Holſtein den Arminianern eine Zufluchtsſtätte; V. kam im Juli 1622 nach Tönningen, wo er krank wurde und ſchon am 29. September ſtarb. In Friedrichſtadt wurde er beerdigt. Der Rektor Markus Gualtherus hielt eine Leichenpredigt (ſ. oben). Kurz vor ſeinem Tode ſoll er noch ein Glaubensbekenntnis aufgeſetzt und ſich zur ſocinianiſchen Lehre bekannt haben. Sandius (Biblioth. Antitrinitat. p. 98) ſagt, daß er dieſes Bekenntnis geſehen hat, „in qua [Vorstius] haud obscure prodit quae ejus de Deo ac Christo Domino fuerit sententia“.

V. hat viele Schriften herausgegeben. Paquot (Memoires, III, 78 suiv.) nennt mehr als vierzig Titel. Seine niederländiſchen Freunde gaben neun Jahre nach ſeinem Tode ſeinen Commentarius in omnes Epistolas apostolicas, exceptis II ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem et ad Hebraeos (Amst. et Hard. 1631) heraus. — Sein Sohn Wilhelm Heinrich V. (geſt. 1. Okt. 1652) war ſeit 1642 Prediger der Remonſtranten zu Leiden und ſtand im Verdacht des Socinianismus. Er war ſehr erfahren in der rabbiniſchen Litteratur und ſeine Gelehrſamkeit wurde ſehr gerühmt (ſ. über ſeine Schriften Bayle l. c. IV, 474). Ein anderer Sohn, Guernerus V., war ebenfalls Prediger der Remonſtranten, hatte unter Barläus ſtudiert, wurde im Jahre 1632 Prediger der Remonſtranten zu Dokkum, im J. 1634 gefangen und durch den Hof von Friesland für fünf Jahre gebannt, 1635 zurückgekehrt abermals gefangen und zu derſelben Zeit wieder gebannt, ſpäter Prediger zu Hoorn (1641), Leiden (1653), Rotterdam (1658), wo er 1680 emeritiert iſt und im März 1682 ſtarb. Er hat ein nachgelaſſenes Schriftchen ſeines Vaters herausgegeben: „Doodsteek der Calvinistische praedestinatie“ in einem Band mit einer eigenen Schrift gegen Hachtingius „Noodsakelijke censuren“. Bis 1716 haben Nachkommen des V. der Remonſtrantiſchen Kirche in den Niederlanden im Predigtamt gedient.

**Neudecker † (S. D. van Veen).**

**Voſſius**, Gerardus Johannis, geſt. 17. März 1649. — H. Witten, Memoriae Phil. decas quinta, p. 96 sq.; H. Tollius, Oratio de Gerh. Joh. Vossio, grammatico perfecto, Amst. 1778; J. G. de Crane, De Vossiorum Juniorumque familia, Fran. 1820; G. D. J. Schotel, De illustre School te Dordrecht, blz. 43; M. Siegenbeek, Geschiedenis der Leidsche hoogeschool, 2 dln., Leiden 1829, 32, I, 108, II, 110; Illustris Amst. Athenaei

Memorabilia, ed. D. J. van Lennep, p. 79 sqq. — Eine Geſamtausgabe ſeiner Werke erſchien in 6 Bänden Amſterdam 1695—1701. Seine Briefe wurden u. a. von Colomeſius („Vossii et clarorum virorum ad eum epistolae", Augsburg 1691) herausgegeben.

Einen würdigeren Vertreter als Voſſius haben die litterae humaniores kaum gekannt. Er war nicht einfach ein Mann, der ſich damit beſchäftigt hat, ſondern ein Vertreter der artes ingenuae. Seine Biographen werden ſeine Lobredner. Er iſt einer der wenigen Männer, deren Ruhm eben ſo laut von den nachfolgenden Geſchlechtern als von ſeinen Zeitgenoſſen verkündigt wurde.

In einem Dorfe bei Heidelberg erblickte er im Frühlinge 1577 das Licht der Welt als Sohn von Johannes Voſs und Cornelia van Biele. Sein Vater ſtammte aus dem ſüdlichen Teile der Niederlande und war geboren zu Roermond. Infolge des Ausbruchs der Glaubensverfolgungen war er geflüchtet und, nachdem er Theologie ſtudiert hatte, Prediger geworden. Seinen Familiennamen hatte er in Alopicius verwandelt. Weil er calviniſch geſinnt war, verließ er 1576 die Pfalz, wo damals das Luthertum als herrſchende Macht ſich geltend machte. Am 5. Mai 1578 ließ er ſich an der kurz vorher geſtifteten Univerſität zu Leyden als Student der Theologie einſchreiben. Hierauf wirkte er an verſchiedenen Orten, zuletzt (ſeit 1583) in Dordrecht, als Diener des Evangeliums, und entſchlief den 22. Februar 1586, Gerhardus (deſſen Mutter ſchon 1684 geſtorben war) als Waiſe hinterlaſſend, den die Witwe des Dordrechter Pfarrers Jacobus Mylius zu ſich nahm.

Dordrecht bot mannigfach Gelegenheit zur Ausbildung der glücklichen Anlagen des Knaben; in ſeinem 17. Lebensjahre wurde er ſodann Zögling des ſog. Staaten-Kollegiums zu Leyden; am 21. September 1595 trug er ſeinen Namen in das Album der Univerſität ein. Von allem, was Leyden dem begabten Jüngling bot, hat dieſer wohl nichts höher gewürdigt, als den Freundſchaftsbund, welchen er mit Hugo de Groot (Hugo Grotius) ſchloß, der ein Jahr früher unter die Zöglinge der alma mater aufgenommen worden war, ein Freundſchaftsbund, welcher erſt durch den Tod zerriſſen wurde; ebenſo vortrefflich als beſcheiden ſchrieb Voſſius von Grotius: „Quem scirem nihil immerito magnifacere praeter me unum".

Unter günſtigen Umſtänden begann Voſſius ſeine Studien in Leyden. Das Staaten-Kollegium war eben auf einem beſſeren Fuß eingerichtet worden. Bonaventura Vulcanius, Petr. Bertius (damals Unterregent des Staaten-Kollegiums), Rud. Snellius lehrten an der Hochſchule die alten Sprachen und die philoſophiſchen Wiſſenſchaften; Franciscus Junius Lucas Trelcatius und Franz. Gomarus die Exegeſe des A. und NTs. Mit welch gutem Erfolge er dieſen Lehrern folgte, geht aus der von ihm im Jahre 1597 zu Leyden erſchienenen Schrift hervor: Oratio panegirica de felici expeditione exercitus foederatae Belgicae, ductu Principis Mauritii etc., durch ihn gezeichnet mit dem Namen Gerardus Vossius Heidelbergensis. Im Jahre 1598 wurde er zum Magister Artium befördert und im folgenden Jahre hielt er, unter allgemeinem Beifall, Vorleſungen über einige Bücher des Ariſtoteles.

Wenn es nach dem Wunſch der Kuratoren der Hochſchule gegangen wäre, ſo würde Voſſius die Sparte des Älius Everh. Vorſtius in der Phyſik übernommen haben, welcher damals (1599) zur mediziniſchen Fakultät übergegangen war. Doch glücklicherweiſe beriefen ihn die Vorſtände der lateiniſchen Schule zu Dordrecht dorthin, um das vakant gewordene Rektorat dieſer Schule zu übernehmen. Seitdem (1600) widmete er ſein Leben völlig dem Dienſte der Philologie und der hiſtoriſchen Theologie, zuerſt als Rektor, dann als Leiter (Regent) des Staaten-Kollegiums zu Leyden (1615), hierauf als Profeſſor an der Hochſchule daſelbſt (1622), endlich als Profeſſor an dem Athenaeum Illustre in Amſterdam (1632). Faſt 15 Jahre wirkte er und zwar mit dem günſtigſten Erfolge in Dordrecht. Hier gab er ſeine Institutiones Oratoriae, libri VI (1606, ſpäter vermehrt und verbeſſert) heraus und wurde ihm eine Profeſſur der Theologie in Steinfurt angetragen, welche er ablehnte, da er, durch Vermittlung von Grotius, zum Leiter des Staaten-Kollegiums ernannt wurde, welche Stelle er bis 1619 bekleidete, unter den mühevollſten Umſtänden, welche durch die Streitigkeiten zwiſchen den Gomariſten und Arminianern veranlaßt waren; er für ſeine Perſon hielt ſich ſo viel als möglich von ihnen zurück, ſeine Erbauung und Gemütserhebung ſuchte er in der Predigt und Abendmahlsfeier ſowohl bei Remonſtranten als Kontraremonſtranten. Den Heißſpornen jener Tage war eine ſolche Mäßigung ein Ärgernis. Auch über ſein Haupt entlud ſich der Sturm. Man übertrug dem Kollegium der Kuratoren der Hochſchule, das zum Teil erneuert und durch etliche hinzugefügte Mitglieder verſtärkt wurde, die Aufgabe, alles das zu thun, was die Lage und die Bedürfniſſe des höheren Unterrichtes erforderten; dieſes urteilte, daß ſowohl der Regent Voſſius als der Sub-

regent Kaspar Barläus von ihren Stellen entfernt werden müßten. Doch fehlte es nicht an Männern im Kollegium, welche den Voſſius vor einem ſolchen Schickſal zu bewahren wünſchten. Man gab ihm den Rat, ſelbſt ſeine Stelle zur Verfügung zu ſtellen und auf dieſe Weiſe in gewiſſer Beziehung dem Schlage zuvorzukommen. Fragt man, was er nach dem Urteile der maßgebenden Perſonen, der Kontraremonſtrantenpartei, Übles gethan hatte, dann erhält man eine vollſtändige Antwort aus den Verhandlungen der ſüdholländiſchen Synode betreffs der Angelegenheiten, Sache und Lehre der Remonſtranten, welche von Dr. N. C. Kiſt in dem „Archief voor kerkelyke geschiedenis" Dl. VII mitgeteilt ſind.

Die durch Voſſius veröffentlichten „theses theologicae de variis doctrinae christianae capitibus" (1615) und die „Historiae de controversiis, quas Pelagius, ejusque reliquiae moverunt, libri VII" (Amſt. 1618 und 1665) wurden angeſehen, als Anſichten enthaltend, die nicht mit denen der Kontraremonſtranten übereinſtimmten, während überdies bekannt war, daß Voſſius in einzelnen Punkten mit den 5 Artikeln der Remonſtranten übereinſtimmte. Voſſius wollte in keiner andern Eigenſchaft vor der Synode erſcheinen, als in der eines Gemeindegliedes; er war doch niemals ein Kirchendiener geweſen. Auch wollte er in keinem Falle als eine akademiſche Perſon erſcheinen. Das letztere wünſchten jedoch einige Kuratoren und Profeſſoren, welche mit ihm für die Unabhängigkeit der Schule eiferten. Daß Voſſius ſeiner Enthebung zuvorkam, hatte guten Erfolg; die kirchlichen Obrigkeiten gewährten ſie, nachdem die theologiſche Fakultät erklärt hatte, daß keine Urſache vorhanden wäre, die Rechtgläubigkeit des Voſſius in Zweifel zu ziehen. Sobald dieſe kirchliche Bewegung gegen Voſſius zur Ruhe gekommen war, übertrugen die Kuratoren der Univerſität im Jahre 1622 ihm die Profeſſur der Beredtſamkeit und der Chronologie, und ungefähr 3 Jahre ſpäter die der griechiſchen Sprache. Durch dieſe Vermehrung ſeiner Wirkſamkeit und zugleich ſeines Einkommens empfing Voſſius einen Beweis der Erkenntlichkeit der Kuratoren für ein Opfer, welches er gebracht hatte. Er hatte nämlich im Jahre 1624 eine Berufung an die Univerſität zu Cambridge ausgeſchlagen, welche im Jahre 1626 noch einmal wiederholt wurde; ein Entſchluß, welchen ſeine engliſchen Freunde mit Leidweſen vernahmen, wiewohl ſie ihm ihr Wohlwollen nie entzogen. Es wurde ihm ein Kanonikat übertragen, deſſen materielle Vorteile ihm als Hausvater ſehr zu gute kamen. Leyden ſollte ihn jedoch nicht länger als bis 1632 beſitzen. Der Einladung der Regierung der Stadt Amſterdam, an dem daſelbſt neu errichteten Athenäum Profeſſor zu werden, und zwar unter äußerſt günſtigen Bedingungen, glaubte er Gehör geben zu müſſen. Er trat dieſes Amt am 8. Januar 1632 mit der Inauguralrede „De historiarum utilitate" an. Der gut gewählte Gegenſtand war des Verfaſſers der „De historicis graecis libri IV" (Leid. 1624; neue Ausg. von Weſtermann, Leipz. 1838) und der „De historicis latinis libri III" (Leiden 1627) vollſtändig würdig. Außer über die allgemeine Geſchichte las er auch über die der chriſtlichen Kirche; er interpretierte gelegentlich Xenophon und Ariſtophanes, Florus und Juſtinus. Samstags Abends hielt er Privatübungen, wobei die Anweſenden ſich im Stil und Vortrage übten. In den öffentlichen Vorleſungen, welche nicht nur von Studenten, ſondern auch von Männern reiferen Alters und höherer Stellung beſucht wurden, trat Voſſius infolge ausdrücklichen Verlangens der Regierung in einer Toga, Talar, auf. Wie er ſeine Vorleſungen hielt, berichtet Samuel Sorbière, welcher ſelbſt während ſeiner Anweſenheit in den Niederlanden unter ſeinen Zuhörern ſaß. Dieſer ſchreibt (Sorberiana, p. 229): „tres viros numerabam maximos ex innumeris e Suggestu praelegentibus, Dionysium Petavium, Vossium et Barlaeum, Heinsium non audiveram et Samuelem Petitum — dieſer war ſein Oheim — modeste praeteribam, quos inter Vossius eminebat, quantum lenta solent inter viburna Cupressi. —

Den 17. März 1649 rief ihn der Tod aus ſeinem Wirkungskreiſe ab und erlöſte ihn von dem ſchweren Kreuze, welches er als Ehegatte und Vater hatte tragen müſſen. Er war zweimal verheiratet, zuletzt mit einer Tochter des Franziscus Junius (Eliſabeth). Er hat alle ſeine erwachſenen Kinder (8), bis auf eines, nacheinander zu Grabe getragen, und unter dieſen diejenigen, welche durch Talent und Geiſtesgaben ſeinem Namen einen neuen Glanz hätten geben können. Denn es war Wahrheit, was Grotius ſcherzend von ihm bezeugte: „Liberis non minus quam libris seculum ornavit, ut dubium effecerit, scriberetne accuratius an gigneret felicius?" Sein Sohn Mattheus V. (geb. ca. 1610, geſt. 20. Jan. 1646) war Geſchichtſchreiber der Staaten von Holland und Zeeland; Dionyſius V. (geb. 11. März 1612, geſt. 24. Oktober 1633) lehnte ſchon im Jahre 1632 eine Profeſſur der Geſchichte und Beredtſamkeit zu Dorpat ab und wurde im folgenden Jahre durch den König von Schweden zu ſeinem Hiſtoriographen ernannt; Gerardus V. jun. (geb. 1619, geſt. 27. März 1640) gab ſchon in ſeinem 20. Lebensjahre eine von den Ge-

lehrten allgemein gelobte kritiſche Ausgabe des Vellejus Paterculus heraus. Der einzige Sohn, der bei dem Tode des Vaters noch am Leben war, war Iſaac V. (geb. 1618, geſt. 21. Febr. 1689). Er war erſt Bibliothekar zu Amſterdam, machte Reiſen nach England, Frankreich und Italien und folgte im Jahre 1648 einem Rufe der Königin Chriſtine nach Schweden, der er Privatunterricht im Griechiſchen erteilte und deren Bibliothekar er wurde. Später (1670) ging er nach England, wo er als Kanonikus zu Windſor ſtarb. Er war von etwas leichtem Schlag, unbeſtändig, gleichgiltig in Glaubensſachen, dem Vater alſo in vielen Stücken ſehr unähnlich. Beider Lebensbild iſt in einer ſinnigen Weiſe gezeichnet in: Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des arts, bekannt unter dem Namen: Journal de Trevoux, Année 1713, p. 178 sqq., und daraus herübergenommen in Nicerons Mémoires XIII, p. 99 ss. Durch Reden von Freunden und Verehrern iſt das Lob des G. J. Voſſius verkündigt worden. Sein Amtsgenoſſe Albertus Ruſius, Profeſſor juris, hielt ihm eine oratio funebris, die jedoch nicht im Drucke erſchien. Unter den Bewunderern der Perſon und der Gaben des Voſſius nahm einen der erſten Plätze der berühmte holländiſche Dichter Jooſt van den Vondel ein. Die Inſchrift, welche von dieſem einem Bildniſſe des Voſſius, welches durch den Maler Sandrart verfertigt worden war, beigeſetzt wurde, verliert durch jede Überſetzung. Die Schlußverſe mögen in lateiniſcher Sprache alſo wiedergegeben werden:

„Quid chartis hominem cingis, Sandrarde, librisque?
Condita quaeque libris condita habet cerebro."

In den Jahren 1695—1701 erſchien eine vollſtändige Ausgabe ſeiner Opera in sex tomos divisa. Größtenteils gaben dieſe Folianten einen Abdruck deſſen, was ſchon früher erſchienen war; nur einzelne Stücke erſchienen hier zum erſten Male im Drucke. Die genaueſte Angabe deſſen, was er geſchrieben hat, liefert der Catalogus dieſer Opera bei Niceron l. c. p. 102 ss., welcher noch Werke von Voſſius aufgenommen hat, welche nicht in den Opera enthalten ſind. In dieſen Opera fällt uns am meiſten das Univerſelle der Wiſſenſchaftlichkeit des Voſſius auf. Man ſagt, daß ſeine Bibliothek 24 000 Bände umfaßt habe, und man behauptete, daß der Inhalt derſelben ihm vollſtändig bekannt geweſen ſei. Die außerordentlich reiche, viele wichtige, durch ihn ſelbſt überall geſammelte Handſchriften enthaltende Bibliothek des Iſaac V. wurde im Jahre 1690 von ſeiten der Univerſität zu Leyden angekauft für 33 000 Gulden (55 000 Mk.).

Fragen wir, welche Verdienſte G. J. Voſſius ſich bezüglich der Philologie erworben hat, ſo beantwortet uns dies ſeine Grammatica Latina, welche länger als zwei Jahrhunderte den Ehrenplatz in ſeinem Vaterlande eingenommen hat und in unzählbaren Auflagen neu gedruckt worden iſt, ſeitdem ſie zum erſten Male im Jahre 1618 erſchienen war unter dem Titel: Ludolphi Lithocomi Syntaxis Latina ex recensione Vossii, womit er die Grundlage zur fruchtbaren Betreibung der alten Sprache gelegt hatte. Den Studien der lateiniſchen Sprache öffneten ſeine Werke eine reiche Quelle. Sie lieferten den Beweis, daß ſie von einem Manne ſtammten, der in dem, was er ſchrieb, vollkommen zu Hauſe war und welcher keine Mühe ſparte, um andere auf die Höhe zu führen, die er ſelbſt erreicht hatte. Genialität mag ſeinen Werken fehlen; lehrreich ſind ſie dagegen auf jeder Seite. Hat er auch ſelbſt mit der Textkritik ſich nicht beſchäftigt, ſo hat er doch anderen darin vorgearbeitet, daß er ſie deklinieren und konjugieren gelehrt und ihnen die Geſetze der Syntaxis eingeſchärft hat. Eben ſo hell glänzt ſein Ruhm als Hiſtoriker. Was namentlich die hiſtoriſche Theologie betrifft, ſo iſt ſein Verdienſt, daß er in einer Zeit, in welcher vorzugsweiſe dogmatiſche Arbeiten die Geiſter bewegten, ſein Augenmerk auf die Geſchichte des Dogmas gerichtet hat. Es mag wahr ſein, daß wir über mehr Quellen verfügen und deshalb in mehr als einer Beziehung ſeine Arbeit verbeſſern können, es würde aber undankbar ſein, das, was er gethan hat, gering zu ſchätzen. Vor allem müſſen wir hierbei unſere Aufmerkſamkeit richten auf ſeine „Dissertationes tres de tribus Symbolis, Apostolico, Athanasiano et Constantinopolitano" (Amſt. 1642), welche als Probe einer kritiſchen Behandlung dieſes Gegenſtandes bleibende Aufmerkſamkeit verdienen; nicht weniger iſt dies der Fall mit ſeinen „Libri IV de theologia gentili et physiologia christiana, sive de origine ac progressu idololatriae deque naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum" (Amst. 1642, ed. 2ª Francf. 1668, ed. 3ª Francf. 1675). Niemand war zu einer ſolchen Unterſuchung geeigneter, als Voſſius, welcher die alte Welt gleichſam aus der Nähe kannte. Er gab ſeinen Zeitgenoſſen die Frucht einer aufmerkſamen Betrachtung von Erſcheinungen, die, wie ſehr ſie auch von dem Wege der Wahrheit abweichen, doch als Zeichen geiſtlichen Lebens Beachtung verdienen. Wenn wir eine Bemerkung zu dieſem Werk machen, dann iſt es dieſe, daß es überladen

und wenig philoſophiſch iſt. Im Jahre vor ſeinem Tode hat er herausgegeben „De baptismo disputationes XX“ (Amſt. 1648) und nach ſeinem Tode ſind erſchienen „Tractatus theologici“ (Amſt. 1701).

Von allem, was Voſſius uns hinterlaſſen hat, iſt nichts wichtiger als ſeine Epistolae. Die Sprache iſt rein, edler aber iſt noch das Herz, das in dieſer Sprache ſich offenbart. So wie er darin die Verdienſte ſeines Schwiegervaters Franziscus Junius gegen die Angriffe des Scaliger und des de Thou (Jac. Aug. Thuanus) verteidigt, wie er darin über ſeine eigenen Schriften, Wirkſamkeit und Schickſale ſpricht, mit ſeinen Freunden verkehrt, lernen wir ihn nicht nur als einen großen Mann, ſondern vor allem als einen edlen, tiefreligiöſen Menſchen lieben. Dr. **Sepp** † (**S. D. van Veen**).

**Vulgata** ſ. d. A. Bibelüberſetzungen Bd III S. 36.

# W.

**Waadtland, Freikirche** ſ. d. A. Freikirchen Bd VI S. 254, 16.

**Wackernagel**, Philipp, geſt. 1877. — Quellen und Litteratur: Dem Folgenden liegen zu Grunde des Unterzeichneten Aufſätze in der Evangeliſchen Kirchenzeitung von 1872, 1875, 1878; in der Allgemeinen lutheriſchen Kirchenzeitung 1878, Nr. 2 und 3; und das ausführliche Lebensbild: Philipp Wackernagel nach ſeinem Leben und Wirken für das deutſche Volk und die deutſche Kirche. Mit einem Bildnis Wackernagels, Leipzig 1879. — Zu vgl. iſt noch die Schrift: Wilhelm Wackernagel, Jugendjahre 1806—1833, von Rudolf Wackernagel (dem Sohne Wilhelms), Baſel 1885. Noch zu vgl. AdB Bd 40, 1896 von Edw. Schröder.

Philipp W., der hervorragendſte Hymnolog des 19. Jahrhunderts, der chriſtliche Pädagog und Mitbegründer des deutſch-evangeliſchen Kirchentages, iſt am 28. Juni 1800 zu Berlin geboren. Er war der Bruder des als Germaniſt und Litterarhiſtoriker rühmlich bekannten Wilhelm W., geſt. am 21. Dez. 1869 zu Baſel. Der Vater war Buchdrucker, ſpäter Kriminalkommiſſar; doch mit dem Franzoſendruck ſeit dem Kriegsunglück 1806 wuchs auch der Notſtand in Berlin und in der Familie. Ph. hat früh, ſchon in der Schulzeit, erfahren, wie köſtlich es ſei, das Joch in der Jugend tragen zu lernen. Im Kampf mit der Not des Lebens bildete ſich die Feſtigkeit, Selbſtſtändigkeit, ja Hartnäckigkeit in ſeinem Charakter aus, welche nicht ohne das im Elternhauſe waltende fromme Gottvertrauen mit dem allmählich immer tiefer erfaßten Glauben an ſeinen Heiland ſich verband.

Als Schüler des grauen Kloſters in Berlin unter des älteren Bellermann Direktorat war er, um ſich freien Schulunterricht, teilweiſe freie Schulbücher und ein kleines Taſchengeld zu verdienen, in den damals noch bei dem Gymnaſium beſtehenden Singechor, die Berliner Currende, eingetreten. Recht aus eigener Erfahrung ſchildert W. ſpäter in ſeiner Ausgabe von Luthers geiſtlichen Liedern (S. XVIII) dieſen durch nichts zu erſetzenden Segen für eine Stadt, welchen Kinder und Dienſtleute, wie die Bürger mitten in ihrer Arbeit empfangen. „Wo die Chorſchüler nicht mehr ſingen, bekommt niemand das Wort Gottes auf der Straße zu hören.“ Soweit es die freie Schulzeit ermöglichte, verſah er noch Schreiberdienſt bei einem Juſtizrat. Nur die im Sommer völlig freien Nachmittage am Mittwoch und Sonnabend ließ er ſich nicht nehmen. An ihnen „trabte er“ hinaus auf den Turnplatz Jahns, des Begründers der Turnerei in Berlin. Dieſe Zeit mit der leiblichen und geiſtigen Erfriſchung und Kräftigung unter deſſen Leitung gehörte zu den liebſten Erinnerungen aus der Jugendzeit.

Der Vater ſtarb 1815. Ein Jahr ſpäter mußte der Sohn das Gymnaſium verlaſſen, weil es der Mutter unmöglich war, ihn länger zu erhalten. Die Schreibfron mußte wieder ertragen werden. Durch Jahn wurde er an Profeſſor Plamann empfohlen und von dieſem als Lehrer und zugleich Schüler in ſein Inſtitut, welchem ſpäter auch Fürſt Bismarck angehörte, aufgenommen. Von hier aus machte er nach drei Jahren die Prüfung zum Beſuch der Univerſität; während dieſer Zeit konnte er ſeinen Verkehr mit Jahn auf dem Turnplatz ungehindert fortſetzen. Auch die Mittel zum akademiſchen Studium ſollte er dem Turnplatz, insbeſondere ſeinem treuen Jahn verdanken. Der ſchlanke, hochgewachſene,

elternlos gewordene Jüngling wurde durch Jahn an den Professor der Mineralogie und Bergrat Karl v. Raumer empfohlen. Seitdem vertrat der treffliche Mann Vaterstelle an Philipp. Die sofortige Aufnahme in dessen Haus nach Breslau war für seine ganze weitere Entwickelung, ja für sein Leben von bestimmendem Einfluß. Seine soeben in Berlin begonnenen Studien setzte er mit freiem und frischem Mut hier fort; er richtete sie nicht bloß auf die deutsche Sprache und Litteratur, sondern durch v. Raumers persönlichen Einfluß auch auf Mathematik und Naturwissenschaften, besonders Mineralogie und Krystallographie. Aber W.s Eifer auf dem Turnplatz machte ihn in der damaligen Zeit der „Demagogenriecherei" der demagogischen Umtriebe verdächtig, dem „Polizeirichter" fiel sein Tagebuch nebst allen seinen Liedern, Gedichten und wissenschaftlichen Abhandlungen in die Hände; er selbst hatte ein Jahr Stadtarrest. Endlich widmete er sich, gleichfalls durch v. Raumer angeregt, hymnologischen Studien, und um ihn bei diesen festzuhalten, nahm ihm derselbe das Versprechen ab, nicht eher wieder selbst zu dichten, als bis er seine Arbeit am Kirchenliede vollendet habe.

Durch v. Raumers Berufung nach Halle wurde W. bestimmt, sobald sein Stadtarrest aufgehoben war, seine Studien in Halle fortzusetzen und zu vollenden. Wie bei v. Raumer die Naturwissenschaften und die Pädagogik auf dem Grunde des lebendigen christlichen Glaubens ruhten, so auch bei W. Als v. Raumer Ostern 1823, wesentlich infolge des auch gegen ihn seitens der preußischen Behörden wegen seines Einflusses auf die Burschenschaften ausgesprochenen Mißtrauens, seine Stelle aufgegeben und eine Lehrthätigkeit an einer Privaterziehungsanstalt in Nürnberg angetreten hatte, wurde im folgenden Jahre auch W., der inzwischen seine Studien vollendet und dessen „Geist sich gesetzt" hatte, an dieselbe Anstalt als Lehrer für Mathematik und Naturwissenschaften berufen. Hier wirkte er im schönsten Verkehr mit gleichgesinnten Amtsgenossen (außer mit v. Raumer noch mit Ranke, dem späteren Oberkonsistorialrat, Strebel, dem späteren Pfarrer und Schwager, u. a.), und trat mit den hervorragenden christlichen Persönlichkeiten Nürnbergs wie mit den bedeutendsten Gelehrten des nahen und viel besuchten Erlangen (Schubert, Schelling, Pfaff, Krafft u. a.) in enge Berührung. Die Anstalt vermochte sich trotz der tüchtigsten Lehrkräfte nicht zu halten; v. Raumer mußte sie auflösen und folgte schon 1829 einem Ruf nach Erlangen als Professor der Mineralogie und Pädagogik; W., nachdem er kurz vorher auf Grund einer Reihe gedruckter wissenschaftlicher Abhandlungen mineralogischen und botanischen Inhalts (gedruckt in der Isis und in Kastners Archiv) zum Doktor der Philosophie promoviert war, dann den Sommer über noch geschriftstellert hatte, war 1829 im Herbst an die städtische Gewerbeschule nach Berlin berufen und nach Ablegung seiner Oberlehrerprüfung daselbst definitiv als ordentlicher Lehrer angestellt. Seine mineralogischen, besonders krystallographischen Arbeiten, welche er veröffentlicht hatte, zogen die Aufmerksamkeit des berühmten Mineralogen Weiß in Berlin auf sich; er wollte ihn für die Berliner Universität gewinnen; zuvor sollte er sich jedoch noch durch eine größere wissenschaftliche Arbeit bekannt machen und zu deren Vollendung eine Reise nach London antreten, um die dortigen Krystalle im Britischen Museum zu studieren. Leider mußte er die mühsam ersparten Reisemittel zu einer längeren Badekur verwenden, um seine sehr erschütterte Gesundheit wieder herzustellen.

Wieder genesen verlobte er sich mit der Schwester des damaligen Erlanger Professors der Theologie A. Harleß, und schloß mit ihr 1830 den Lebensbund zu einer reich gesegneten Ehe. Diese Verbindung wurde der Anlaß, daß er seine Stellung in Berlin aufgab, um zu seinem Schwager Strebel Ostern 1839 nach Stetten in Württemberg zu gehen und an der unter dessen Leitung stehenden Erziehungsanstalt als Lehrer für Mathematik, Naturwissenschaften und deutsche Litteratur zu arbeiten. Hier begannen die Arbeiten an seinen „Lesebüchern" für den deutschen Unterricht, welche in einer großen Zahl von Auflagen viele Tausende von fröhlichen Lesern und Leserinnen erworben haben, unter ihnen für die Kinder in den frühesten Jahren seine „Goldene Fibel". Noch bedeutsamer war sein „goldenes Buch", die klassische Abhandlung: „Der Unterricht in der deutschen Muttersprache" (Stuttgart 1843). In dieser Stellung verblieb er fünf nicht leichte Jahre. Nach kurzer Zurückgezogenheit ins Privatleben auf ein stilles abgelegenes Landgut (Schloß Kalteneck) zur Herstellung seiner Gesundheit folgte er 1845 einem Ruf als Professor an das Realgymnasium zu Wiesbaden und 1849 als Direktor an die Realschule in Elberfeld. Der schwierige Boden des Wupperthales, die nicht leichten örtlichen Verhältnisse, namentlich bei seiner ausgeprägten politisch konservativen und konfessionell lutherischen Richtung und dabei vor allem seine angegriffene Gesundheit, bestimmten ihn 1861, seine Stellung aufzugeben und sich in den Ruhestand nach Dresden zurückzuziehen, um ungehindert durch

Berufsthätigkeiten seinen litterarischen, zumeist hymnologischen Arbeiten, soweit es seine Gesundheit gestattete, sich hingeben zu können.

In allen diesen Stellungen, so lautet ein kompetentes Urteil, ragte W. hervor durch die Tüchtigkeit seines Unterrichts in der Beherrschung des Gegenstandes, in der Hingebung an die Schüler, in der Aneignung des Stoffes, durch den sittlichen Ernst, die jugendlich turnerische Frische, welche auch die Spiele der Knaben und Jünglinge in ihrer tieferen Bedeutung erkannte und den Meister jugendlicher Bewegungsspiele zur Freude der Zöglinge oftmals in ihre Reihen stellte.

In die Zeit seiner Wirksamkeit zu Wiesbaden fiel das Revolutionsjahr 1848. In dieser Schmerzenszeit schrieb er sein köstliches Büchlein „Trösteinsamkeit in Liedern" (Frankfurt a. Main 1849) mit der von heiliger Vaterlandsliebe und Glaubensfreudigkeit glühenden Vorrede, wo es heißt: „Es ist der Geist der Lüge, welcher unser Volk beherrscht. Nicht seit gestern, seit jenen hohen Zeiten der Freiheit treibt er sein Spiel mit ihm und reicht ihm Stein für Brot und Schlange für Fisch. Wir haben erfahren, wovon wir hoffen durften, es werde dem Ausgang aller Weltgeschichte vorbehalten bleiben, eine Organisation der finsteren Kräfte zum Angriff auf die heiligen Erbgüter des Volks, eine Verruchtheit, die sich der Schwäche derer, denen Gott die weltlichen und kirchlichen Ämter anvertraut, fürchterlich zu bedienen wußte. So seinem innersten Wesen, seiner Geschichte und seinem Glauben entfremdet, rings umgeben von den Karikaturen des Heiligsten, umstrickt von den Lügen und Lagen seiner Feinde, hat es zuletzt, statt der wahren Revolution, da alles Volk sich zu Gott, dem Urquell des Heils, zurückwendet, die mißlungene Nachahmung der französischen Fratze derselben sich müssen äffen lassen. — Keiner unter denen, die zu dir von Einheit, Freiheit und Wohlstand reden, ruft dir dieses ewige wahre Wort ins Herz: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen!"

Wir haben absichtlich dieses kleine Stück der Vorrede ausgehoben, teils um aus ihr Bild und Gesinnung des Redenden zu beleuchten, teils um die Stimmung zu zeichnen, aus welcher heraus für die Kirche ein durch ihn wesentlich gefördertes wichtiges Unternehmen erwachsen ist — die Bildung des deutschen evangelischen Kirchentages. Über denselben s. Bd X S. 476.

W.s Arbeiten und Verdienste um die Pädagogik wie um Mathematik, Naturwissenschaften, besonders um die Krystallographie, gehören nicht hierher; sie sind in seiner Biographie eingehend gewürdigt. Hier kann nur der von ihm vertretene Standpunkt kurz dargelegt werden.

W. trat der rationalistischen Pädagogik mit ihrem geschichtslosen Humanismus klar und scharf entgegen als Vertreter der einzig berechtigten, christlichen, national-deutschen Erziehung. Zur Hebung des deutschen Unterrichts, der schon mit der ersten Unterweisung durch die Mutter im Hause beginnen muß, und wozu seine „Goldene Fibel" Handreichung bieten sollte, gab er seine „Deutschen Lesebücher" und im Anschluß an sie ein „mittelhochdeutsches Lesebuch", seine „Edelsteine deutscher Dichtung und Weisheit im 13. Jahrhundert" (Frankfurt a. M. 1857) heraus, dazu jene vorher citierte Abhandlung „Über den Unterricht in der deutschen Muttersprache". Diese Reform-Arbeiten, sowohl die Prinzipienlehre wie seine Sammlungen, werden unvergessen bleiben. Aus gleichem Gesichtspunkte will er auch den Geschichtsunterricht behandelt sehen: die Gegenwart ist die Frucht und das Resultat der Vergangenheit, und „die Schule erfaßt letztere als Moment von Geschichte und Weissagung". „Die biblische Geschichte muß den allein richtigen Anfang und die allein richtige Grundlage alles Geschichtsunterrichtes bilden". Endlich auch für die Naturwissenschaften genügte ihm keineswegs der empirische Standpunkt der Beobachtung bloß sinnlicher Erscheinungen; es muß auch auf diesem Gebiete alles „geistlich gerichtet" werden. Er ist nicht bloß exakter Forscher, sondern auch Naturphilosoph wie Steffens, Schubert, und steht mit diesen und v. Raumer auf christlichem Grunde. Sein Grundsatz war: „Naturanschauung, aber an der Hand der Wissenschaft"; er lauschte daher selbst auf die Melodien in der Natur und hörte sie; es sollte der Jüngling selbstständig erkennen, aber der Ertrag der Wissenschaft ihm zu gute kommen. Seine naturwissenschaftlichen Studien traten später zurück. Gewissermaßen als Vermächtnis für seine Freunde hat er seine Forschungen auf den verschiedensten Gebieten zusammenfassend die Harmonie von Natur und Offenbarung im christlichen Geiste dargelegt in einem kurz vor seinem Tode veröffentlichten, freilich nicht leicht verständlichen Schriftchen: „Über die ersten und letzten Dinge" (Leipzig 1878).

Durch W.s Leben von seiner Jugend an zieht sich die Liebe zum Volksliede. Seine

Studien führten ihn in die Geſchichte und beſonders in die Sprache und Litteratur unſeres Volkes und ſomit auch zu den klaſſiſchen Liedern desſelben. Seine geiſtliche kirchliche Glaubensrichtung ließ ihn nicht an den Perlen des Volksliedes, den geiſtlichen Liedern, vorübergehen. Dieſen in der Jugend in der Kurrende ſo viel geſungenen Liedern widmete er gleichfalls ſeine Forſchungen. Durch K. v. Raumer, der gleichfalls ſolchen Studien ſich ergeben hatte, wurde er darin gefördert und beſtärkt. Mit dem reichen Wiſſen auf dem Gebiete der Sprache, Litteratur und des Volkslebens ging er an dieſe ſeine Studien. Vor ihm hat keiner ſo umfangreiche, eingehende, quellenmäßige und ſorgfältige methodiſche Studien gemacht, keiner ſolche Liebe, keiner ſolche Gaben dieſem Gegenſtande gewidmet. Bis jetzt gab es noch keine Geſchichte des geiſtlichen Liedes, wie er ſie ſich dachte: als des Lobes Gottes in heiliger Poeſie, welche zugleich eine Geſchichte des Geiſtes in Liedern, der Sprache und der Philoſophie iſt. Sie zu ſchreiben, war die Aufgabe, welche er ſich geſtellt. Keiner war ſo berufen dazu. Doch wollte er es nicht eher wagen, als bis ſeine Arbeiten einen gewiſſen Abſchluß gefunden. Er hat ſie nicht mehr vollendet. Wir haben nur Andeutungen und Geſichtspunkte in ſeinen Vorreden und Monographien. Es wird die Aufgabe der Zukunft ſein, ſie zu verwerten. Gleichzeitig verfolgte er aber bei dieſen wiſſenſchaftlichen Studien auch einen praktiſchen Zweck: nämlich die ſichere Baſis für die Herſtellung der Geſangbücher unſerer Kirche zu geben, um der Willkür auf dieſem Gebiet ein Ende zu ſetzen — und dieſe Schätze unſerem Volke wieder zugänglich zu machen.

Wir beſprechen zunächſt ſeine Arbeiten in der Reihenfolge ihrer Entſtehung.

Schon 1832 fügte er der vorzüglichen „Auswahl deutſcher Gedichte für höhere Schulen“ in der zweiten Ausgabe einen Abſchnitt „geiſtlicher Lieder“ hinzu. Die erſte reife Frucht ſeiner umfaſſenden Studien war: „Das deutſche Kirchenlied von Martin Luther bis auf Nicolaus Herman und Ambroſius Blaurer“ (Stuttgart 1841). Das Werk zerfällt in zwei Teile. Im erſten giebt es die Lieder chronologiſch nach gewiſſen Gruppen geordnet, im Anhange eine diplomatiſch genaue Beſchreibung der Quellen, aus denen er ſie geſchöpft: die alten Geſangbücher und Geſangblätter, dazu die Vorreden jener und 39 weltliche Lieder, welche geiſtlich umgearbeitet worden. Obgleich das Kirchenlied erſt mit der Reformation ſeinen Anfang nahm, und eine Frucht derſelben war, ſofern durch ſie erſt der Volksgeſang in den kirchlichen, gottesdienſtlichen Gebrauch kam, ſo liegen die Wurzeln desſelben doch in dem alten vorreformatoriſchen geiſtlichen Lied, ſowohl dem lateiniſchen als deutſchen, auf welches für das richtige Verſtändnis des Kirchenliedes zurückgegangen werden muß. Die vorliegende Sammlung von 850 Liedern nach den ihm zugänglichen älteſten und beſten Texten beginnt daher mit einer Sammlung lateiniſcher Hymnen und Sequenzen (65 und zwei im Anhang); dann folgen die deutſchen Lieder und reichen bis auf Luther vom 8. Jahrhundert an (118, nebſt 78 im Anhang), dann die der Reformationszeit, von Luther, den böhmiſchen Brüdern, der reformierten Kirche u. a. (536, nebſt 19 im Anhang), endlich die der älteſten katholiſchen Geſangbücher (31). — Wir heben abſichtlich dieſen Grundriß des genannten Werkes hervor, weil er der Rahmen geblieben iſt, nach welchem W. ſpäter ſein Rieſenwerk ausgebaut hat. — In der Vorrede entwirft er zugleich eine Geſchichte des Kirchenliedes in großen Umriſſen und Zügen, und zeigt, wie ſie im einzelnen gelöſt werden muß. Sie habe darzuſtellen eine Geſchichte der erſten Einführung des deutſchen Kirchengeſanges überhaupt nach Landſchaften und Städten, und nach den Umſtänden, unter denen ſie geſchah. Danach die Geſchichte der Lieder, welche eingeführt und dann geblieben oder wieder abgeſchafft ſind, alſo verbunden mit einer Geſchichte der Geſangbücher; da das Kirchenlied aber erſt eine Frucht der Reformation iſt, ſo iſt in beiden Teilen ſeine Geſchichte aufs engſte mit der der letzteren in den einzelnen Landesteilen und Orten verbunden und mit der Geſchichte des Blühens und Verfallens der Gemeinden, ihrer Abſonderung oder ihres kirchlichen Lebens zu geben. Zugleich iſt auf die Geſangbücher, die Bekenntnisſchriften des Volkes, ſeines ſich entwickelnden Geſchmacks, wie der Aneignung der Lehre, im Unterſchied von den Symbolen der Kirche mit ihrem unveränderlich feſtſtehenden Inhalt, und auf die Geſangweiſen, die Melodien, zu achten (vgl. dazu K. v. Raumer in ZPK 1841, S. 120 ff.).

Dies Erſtlingswerk fand allſeitig die verdiente Anerkennung, Berückſichtigung und mehrfach Nachfolger. Mit dieſem Werk iſt ein Wendepunkt in der Geſchichte der hymnologiſchen Wiſſenſchaft, der Anfangspunkt der neueren Hymnologie zu datieren. Von allen Seiten wurde eine Fortſetzung gewünſcht. Aber weitere Nachforſchungen, jede Reiſe zu den deutſchen Bibliotheken, führten ihm eine ſo große Fülle neuen, bisher unbenützten und unbekannten Materiales zu, daß er, ſehr bald von der Unzulänglichkeit dieſes erſten Entwurfes überzeugt, eine völlige Umgeſtaltung desſelben glaubte vornehmen zu müſſen. Das

neue Werk sollte aus 3 Abteilungen bestehen: die Bibliographie, — die Lieder — die Geschichte umfassend. Nach dreizehnjährigen Forschungen konnte er das neue Unternehmen anfangen.

Bis dahin bot er der Kirche drei andere musterhafte Leistungen dar. 1. Das immer allgemeiner ausgesprochene Verlangen, die geistlichen Lieder unserer großen Dichter in derselben Reinheit und Ursprünglichkeit zu haben, in welcher wir die Poesien der weltlichen Dichter durch die neueren wissenschaftlichen kritischen Ausgaben besitzen, und in welcher Form Kirche und Gemeinde allein ihr anvertrautes Erbe und Eigentum erkennen kann. Dies Bedürfnis bestimmte W., zunächst eine neue kritische Ausgabe der „Lieder Paul Gerhards" (Stuttgart 1843) getreu nach der bei seinen Lebzeiten erschienenen Ausgabe wieder abdrucken zu lassen. — 2. Für die dreihundertste Wiederkehr des Todesjahres Luthers bestimmt, aber erst 1848 vollendet, erschien eine neue Ausgabe der „geistlichen Lieder Martin Luthers" mit den zu seinen Lebzeiten gebräuchlichen Singweisen: nach Inhalt und Form, Druck und Ausstattung eine Prachtausgabe. Ihm schwebte das von Luther besorgte „Valentin Bapstische Gesangbuch" von 1545 vor, welches neben der inneren Vollendung auch in den Äußerlichkeiten des Druckes denjenigen Grad von Schönheit bieten sollte, der damals möglich war. Auch W. ließ daher diese neue Liederausgabe nicht bloß typographisch meisterhaft herstellen und ausstatten, sondern er vermochte auch den bekannten Luthermaler, Gustav König, die Lieder mit Holzschnitten zu schmücken — wahre Kunstwerke, welche durch ebenso ernste als geistvolle Auffassung ihres erhabenen Stoffes jedes tiefere Gemüt anziehen müssen. — Ihr reihte sich 3. die wichtige Arbeit über „Johann Heermanns geistliche Lieder" (Stuttgart 1856) an. Es ist die erste vollständige Liedersammlung dieses so hochbegabten und begnadigten schlesischen Dichters.

Gleichzeitig mit diesen Spezialstudien ging seine Arbeit an dem neuen Unternehmen, eine zweite Auflage seines ersten Werkes vorzubereiten, von statten. Die erste Abteilung des geplanten Werkes erschien unter dem Titel: „Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jahrhundert" (Frankfurt a. M. 1855). Schon im ersten Anhange des ersten Werkes hatte er zum ersten Male den Anfang mit diesem ganz neuen Zweige der Hymnologie versucht; wie er ohne Vorgänger war, so wird er, was die Fülle des Materials und die Genauigkeit der Behandlung betrifft, auch wohl keinen Nachfolger haben können. Damals beschrieb er 187 Gesangbücher und Gesangblätter, in diesem Werk waren es, ohne die Nachträge, 1148, und auch diese Sammlung wuchs später noch um 620 Nummern (vgl. Anhang 1877). Nur bei Kennern und Forschern konnte solche Arbeit Anspruch auf Anerkennung und Würdigung erheben; und hier ist nicht bloß bei den Hymnologen, sondern auch bei den Germanisten eine Stimme.

Nichtsdestoweniger wollte sich für sein großes Werk — für die zweite Abteilung — kein Verleger bereit finden. Nach jahrelangem Bemühen willigte er in den Rat einflußreicher und sachverständiger Freunde, es auf Subskription herauszugeben. Ein von seinen Freunden, den hervorragendsten Theologen und Kirchenmännern, sowie den bedeutendsten Sprachforschern (Uhland, die Gebrüder Grimm) unterzeichneter Aufruf hatte den Erfolg, daß die Verlagshandlung von B. G. Teubner in Leipzig den Druck übernahm. So erschien denn schon 1864 die zweite Abteilung unter dem Titel: „Das Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, mit Berücksichtigung der deutschen kirchlichen Liederdichtung in weiterem Sinne und der lateinischen von Hilarius bis Georg Fabricius und Wolfgang Ammonius". Im allgemeinen ist die Anlage wie in der ersten Ausgabe, nur ist die Sammlung unvergleichlich größer, und außerdem bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts ausgedehnt. Das Material ist etwa um das Achtfache vermehrt. Statt der 850 Lieder dort haben wir hier 6783. Der erste Band bildet die Grundlage zu den folgenden; er enthält die lateinischen Sequenzen, welche späteren deutschen Liedern zu Grunde liegen; statt der früheren 67 sind es jetzt 656. Sie bilden den Unterbau für die deutsche und bis in die reformatorische Zeit hineinreichende lateinische geistliche Dichtung. In der zweiten Abteilung wird die Bibliographie fortgesetzt. Im zweiten Bande (1867) folgt das deutsche geistliche Lied bis zur Reformationszeit aus den sieben Jahrhunderten von Otfried bis Hans Sachs, 1448 Lieder (früher 196); diese bilden die andere Grundlage für das deutsche Kirchenlied, welches erst in der Reformation und durch sie geboren wird; es sind die im dritten Bande (1870) enthaltenen Lieder von Luther bis Hermann (1532—1553) statt der früheren 546 jetzt 1487, von 169 (früher 78) meist bisher noch nicht bekannten Dichtern, zum Teil von großer Bedeutung. Der vierte Band (1874) bringt die Lieder des zweiten Geschlechts der Reformationszeit, von Paulus Eber bis Bartholomäus Ringwalt (1554—1584) in 1587 Liedern, endlich im fünften Bande (1877)

die des dritten Geschlechtes, von 1578—1603; außer den lutherischen (790) noch die Lieder der Schwenkfelder (232), der Wiedertäufer (126), der römischen Kirche (457, früher nur 31), ebenfalls meist von bisher unbekannten Personen.

Es war dem Verfasser vergönnt, dies ganze Werk zum Abschluß zu bringen; es fehlte dem letzten Bande nur die orientierende Vorrede. Die Lieder liegen vor nach den besten Quellen mit den in den ältesten Texten enthaltenen Varianten diplomatisch genau, korrekt und schön gedruckt.

Dagegen hat W. die dritte Abteilung — die Geschichte des Kirchenliedes — nicht mehr schreiben können. Andeutungen enthalten die oft recht ausführlichen und auch in anderer Beziehung sehr wertvollen und bedeutsamen Vorreden zu den vier Bänden. Er hat der Kirche und nicht bloß der hymnologischen Wissenschaft einen Dienst von bleibender Bedeutung geleistet. Auf dem von ihm gelegten Grunde, den spätere Forschungen höchstens in Einzelheiten werden zu erweitern oder nur zu berichtigen haben, hat die Wissenschaft die Geschichte des Kirchenliedes aufzubauen nach den Grundlinien, welche er gezogen hat.

Schließlich müssen wir noch zweier seiner Arbeiten gedenken: mit der einen ist er über die Grenze der deutschen Liederdichtung hinausgegangen in seinen „Beiträgen zur niederländischen Hymnologie" (Frankfurt 1867), um auf diesem stammverwandten Gebiet zu ähnlichen Forschungen anzuregen; er beschrieb die alten niederländischen Gesangbücher und bietet die Lieder der niederländischen Reformierten aus der Zeit der Verfolgung. In der anderen Arbeit: „Gesangbuch für Kirche, Schule und Haus" (Stuttgart 1860) hat er praktisch gezeigt, wie eine Gesangbuchsredaktion im ganzen und einzelnen zu geschehen habe. Es ist zwar nur eine kleine Sammlung von 223 Liedern, aber es sind doch die trefflichsten Lieder (wenn auch nicht alle) in musterhafter Textbearbeitung mit ihren rhythmischen Singweisen.

W. hat alle Seiten und Zweige der Hymnologie, man kann sagen grundlegend und vorbildlich behandelt. Er hat diesem Zweige der Theologie diejenige Achtung gebietende Stellung erkämpft, welche sie den oberflächlichen Schreibern und Herausgebern gegenüber als Wissenschaft beanspruchen muß. Die gegebene Anregung hat gute Früchte gebracht: wir erinnern an die bedeutsamen Arbeiten von Mützell, Bachmann in Berlin, Schneider, Thilo, Schircks, Schauer, Stip, Fischer, Linke, Bachmann (in Rostock), Lauxmann, Bode und für die Melodien Karl v. Winterfeld, Gottlieb von Tucher u. a.

Auch in praktischer Hinsicht hat er die richtigen Bahnen gewiesen und betreten. „Das unwissende Geschrei über Gesangbuchsnot, noch mehr die unberufene Abhilfe derselben fordert zu einer freien, von allen Bedürfnissen absehenden Behandlung des Gegenstandes auf. Gewiß wird nun die Geschichte des Kirchenliedes, vornehmlich aber die Feststellung der ursprünglichen Liedertexte, uns vor den Erfindungen und Bethörungen jener eitlen Eiferer, namentlich der Dichter unter ihnen (und hier meint er, wie er anderswo eingesteht: Knapp und Stier) und von ihrem Einfluß auf die Gesangbücher sicherstellen." Wir erwähnen hier nur seine Mitarbeit an dem „Elberfelder Gesangbuch", an dem „Eisenacher Entwurf" und ein Referat auf dem Bremer Kirchentag von 1852 „über die Abfassung eines allgemeinen deutsch-evangelischen Gesangbuches", eine begeisterte und begeisternde Rede über das Wesen des deutschen Kirchenliedes, und dann den heilsamen Einfluß, den seine Arbeiten auf alle neueren Gesangbücher seit 1841 gehabt haben: das von Buffalo (1842), in Bayern (1555), Elberfeld (1857), in der Pfalz (1859), Bernburg (1859), Thüringen (1861), Straßburg (1864), Stollberg-Roßla (1866), Wernigerode (1867), Schleswig-Holstein (1869), Mecklenburg-Strelitz (1872—74), die Bearbeitung des alten Porstschen, des Rostocker (1877), die neuesten Provinzialgesangbücher in Preußen, ferner im Königreich Sachsen u. a. Dieser ihm von weit und breit, bis aus Amerika in Dank und Anerkennungsschreiben bezeugte Einfluß bestärkte ihn auch in der Richtigkeit seines Verfahrens, daß es „wohlgethan sei, diesem Gegenstande seine Aufmerksamkeit zuzuwenden". Er war in dieser Sache nicht, wie man wohl gesagt, ein echter deutscher Idealist, der Zeit, Kraft, äußere Mittel im Dienste dieser hohen Sache verzehrte; er hatte ein eminent praktisches Ziel im Auge, und seine Arbeit hat der Praxis, wie gezeigt, reiche Früchte gebracht.

Was seinen Charakter anlangt, so hat er sich selbst in dem Bilde gezeichnet, welches er von einem Hymnologen rechter Art entworfen: „Zusammenwirkung deutscher Lauterkeit, deutschen Gemüts, deutschen wissenschaftlichen Sinnes, deutscher, sage lutherischer Tiefe und Treue". Seine echt deutsche patriotische Gesinnung hat er von Jugend an mit Begeisterung bezeugt; er hat verstanden, durch Wort, That und Schrift auch die Jugend wie sein abgefallenes Volk für König und Vaterland zu begeistern. Sein wissenschaftlicher Sinn — seine Werke auf so entlegenen, sonst wohl kaum je zusammen bearbeiteten und wissen-

schaftlich erforschten Gebieten: Mineralogie, Kryſtallographie, Botanik, Mathematik, Pädagogik, deutſche Sprache und Litteratur, Theologie, und ſpeziell Hymnologie und Kirchengeſchichte geben davon Zeugnis. Sein deutſches Gemüt ließ ihn in die Schätze der deutſchen Poeſie, beſonders des Volksliedes, ſich verſenken, es erfaſſen und erſchließen. Der geiſtvolle, ſcharfdenkende Mann war doch von Jugend an ein treues Glied und freudiger Bekenner ſeines lutheriſchen Glaubens. Seine lutheriſche Tiefe und Treue ſpricht ſich nicht bloß in ſeinen Vorreden aus, ſondern iſt ſeinem ganzen Werk aufgeprägt. Mit Entſchiedenheit hielt er an dem lutheriſchen Bekenntnis feſt, als der Wahrheit zur Gottſeligkeit, und mit ſeiner Lauterkeit war er feind aller Unklarheit und Verſchwommenheit, allen Sentimentalitäten. Daher von Anfang an Gegner der Union, wie energiſcher Feind des jeſuitiſchen Romanismus und des glaubens- und geſchichtsloſen Humanismus.

Leiblich groß, ſchön und edel in ſeinem Angeſicht, ebenſo geiſtig groß angelegt und edel in ſeiner Geſinnung. Was er war, war er ganz. Darum energiſche Hingebung gepaart mit gleich energiſcher Abwehr, insbeſondere der Sünde des alten Menſchen. Sein Leben ein Kampf von früheſter Jugend an; ſeine Kampfnatur ließ ihn vielfach ſchroff erſcheinen, ſo daß er viele abſtieß, ohne daß er es wollte; noch weniger wollte er verletzen. Er war ein markiger, decidierter Geiſt, kryſtallartig, daher durchſichtig, klar, aufrichtig, aber auch ſcharfkantig; eine Natur zum Herrſchen angelegt, die, wo ſie ſich nicht verſtanden oder gehemmt ſah, wo ſie die eigenen Überzeugungen nicht zur Geltung bringen konnte, lieber die geknüpften Beziehungen abbrach (in Stetten, Elberfeld, in der Eiſenacher Geſangbuchskommiſſion). Dieſe Härten traten auch in ſeinen Worten hervor; er hat manches ſcharfe Wort geredet, wo er glaubte, daß es nur wahr und recht ſei, aber ein unreines nie. Aber energiſche, bahnbrechende Charaktere erreichen ihr Ziel nicht ohne Begeiſterung, aber auch nicht ohne Rückſichtsloſigkeit; ſie gleichen den Kryſtallen; die ſchönſten haben die ſchärfſten Kanten und Ecken. Wie wehe es ihm jedesmal that, wenn er wehe gethan, wiſſen nur die, welche ihm am nächſten ſtanden. Aber nur wer ihm näher ſtand, konnte die verborgene Tiefe ſeines lauteren Gemütslebens erkennen. Er gehörte zu denjenigen Naturen, deren Sinn und Trieb auf litterariſches Geſtalten ging. Hier verletzten ihn nicht die Gegenſätze der Wirklichkeit, welche ſein Eigenwille, oft Eigenſinn, nicht ertrug. Dabei blieb er bis in ſein Alter eine Kindesnatur im edelſten Sinne.

Sein rieſenmäßiges rückſichtsloſes Arbeiten hatte ſchon früh ſeine ſonſt kräftige Geſundheit untergraben. Schon 1873 legte die „Herzbräune" den Keim zu ſeinem Tode; Atemnot, Herzleiden mit neuralgiſchen Schmerzen begleitete ſein unausgeſetztes Arbeiten die letzten vier Jahre. In dieſen Leidenszeiten lebte er von der Frucht ſeiner Arbeit: „mit meinen Liedern ſchlaf ich ein, mit meinen Liedern wach ich auf". Mit ihnen iſt er auch nach langen ſchweren Leiden zur Ewigkeit ſanft, ohne daß die Seinen es ahnten, eingeſchlummert am 20. Juni 1877 zu Dresden. D. **Ludw. Schulze.**

**Waeijen**, Johannes van der, geſt. 4. Nov. 1701. — Ant. Schultingii Oratio funebris in obitum Johannis van der Waeijen, Fran. 1702; E. L. Vriemoet, Athenarum Frisicarum libri duo, Leov. 1758, p. 557—577; B. Glaſius, Godgeleerd Nederland, s'Hertogenbosch 1851—56, III, 570—576; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw, Leiden 1873, 74, passim; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, Leeuw. 1878, 89, II, 266—274.

Hochgeehrt in ſeinem Leben, iſt Joh. van der Waeijen heute ſo gut wie vergeſſen. Sein Schüler und Amtsgenoſſe Ruardus Andala (Oratio funebris in obitum J. van der Waeijen Fil., Fran. 1717) bezeugt von ihm: „Audivi ego ipsum per pluros annos, audivi alios, audivi Theologos Ultrajectinos, audivi Lugdunenses, sed si spectem perspicuitatem, facilitatem et soliditatem in docendo, si vim et potentiam, promtitudinem et facundiam in dicendo, nullum ei parem audivi, nullibi Waeyenum P[atrem] reperi . . . Hujus fama omnes Europae partes velocissime pervagata primum impulsi magno numero hoc confluxerunt adolescentes, juvenes, Viri, etiam eximii, docti, eruditi, non tantum Belgae ex omnibus Belgii Foederati Provinciis, sed et Germani, Borussi, Poloni, Hungari, Transylvani, et plurimi alii". Ein anderer Zeitgenoſſe (H. L. Benthem, Holländiſches Kirch- und Schulen-Staat, Francf. und Leipzig 1698, II, 304) ſagt: „Er hat eine beredete Zunge erlanget, und muſte ich mich über ſeine Fertigkeit im Latein-reden verwundern. Dieſelbe iſt ſo groß, das er auch denen Frantzoſen, Ungern, Siebenbürgern und Polen, welche ſich ſtudirens halber zu Franeker aufſhalten, zu gute und Gefallen in Lateiniſcher Sprache prediget. Seine erudition wird von einer artigen Höfligkeit begleitet;

und habe ich nicht viel Theologos in dieſen Landen angetroffen, die ihm hierin gleich. Es kan ſolches nicht wohl anders ſein, denn er nicht nur gereiſet, ſondern auch viel zu Hofe und mit großen Leuten umgegangen". Heute ſpricht niemand mehr von ihm, und was er geſchrieben hat, lieſt man nicht mehr.

V. d. Waeijen wurde am 13. Juli 1639 zu Amſterdam geboren, wohin ſeine Eltern, Jac. v. d. W. und Geertruid Spiegel, um des Glaubens willen aus Antwerpen geflüchtet waren. Nachdem er in ſeiner Geburtsſtadt die lateiniſche Schule beſucht hatte, ſtudierte er ſeit Februar 1655 zu Utrecht unter Voetius und Eſſenius, dann zu Leiden Philoſophie unter Adr. Heereboord und Theologie unter Heidanus, Coccejus und Hoornbeek. Im Juni 1659 Proponent geworden, machte er eine Studienreiſe und hörte u. a. zu Heidelberg Hottinger, in Genf Turretinus und in Baſel Buxtorf, Wetſtein und Werenfels. 1662 wurde er Prediger zu Spaarndam, von wo er 1665 nach Leeuwarden verzog. Hier war er ſehr geachtet am Frieſiſchen ſtatthalterlichen Hof. In dem traurigen Jahr 1672 that er zeitweiſe Dienſt als Feldprediger, und Prinz Wilhelm III. ſchrieb es, nächſt Gott, vor allem ihm zu, daß die Soldaten das bedrückte Vaterland ſo mutig verteidigt hatten. Dem hatte er es zu verdanken, daß er 1672 nach Middelburg berufen wurde, wohin er im September dieſes Jahres zog.

Bisher war er allgemein bekannt als Voetianer. Daß er ſeine beſten Kräfte angeſpannt hat, um die erwünſchte Verſöhnung zwiſchen Voetius und Mareſius (ſ. oben S. 720, 60) zu ſtande zu bringen, ſieht man aus ſeiner Epistola ad amicum de reconciliatione... D. Gisb. Voetii et D. Sam. Maresii (1669). Daß er kein Coccejaner war, ſehen wir aus ſeiner „Pro vera et genuina Reformatorum sententia, praesertim in negotio de interprete Scriptura adversus Lud. Wolzogium" (Amſt. 1669), während er auch die Carteſianiſchen Anſichten von Balth. Bekker beſtritt (ſ. Bekkers Admonitio sincera et candida de philosophia Cartesiana, ed. 2ª Amſt. 1693). Mit ſeinem Leeuwarder Amtsgenoſſen Herm. Witſius ſchrieb er gegen die Labadiſten (Ernstige betuiginge van J. v. d. W. en H. W. aan de afdwalende kinderen der kerke, tegen de gronden van Labadie, Amſt. 1670).

Zu Middelburg ſtellte es ſich aber heraus, daß v. d. Waeijen Coccejaner geworden war. Anonym gab er 1674 eine kleine Schrift heraus über „Het lijden van Christus in Gethsémané" (mehrmals wieder gedruckt), und im folgenden Jahre eine andere „Over Ps. XVIII, 24" (Middelb. 1675), die durch den Leidenſchen Hochlehrer Ant. Hulſius bekämpft wurde, worauf v. d. W. ſeine „Disputatio van Hulsius over Ps. XVIII, beantwoord door J. v. d. Waeijen" (Middelb. 1675) erſcheinen ließ. Auch andere Voetianer traten gegen ihn auf. Sein eifriges Eintreten für die Carteſianiſch-Coccejaniſchen Anſichten, vor allem bei Gelegenheit der Ernennung von Willem Momma zum Profeſſor in Middelburg, war die Urſache dafür, daß er und Momma unter dem Einfluß des Statthalters Wilhelm III. durch die Staaten von Zeeland am 11. Dezember 1676 ihrer Ämter entſetzt und aus Zeeland verbannt wurden (ſiehe: J. v. d. Waeijen, Regtzinnige Leere, en opregt Bedrijf, aan de Gemeente van Middelburg voorgestelt, in en omtrent de beroeping van W. Momma, tegen verscheidene Lasterschriften verdeedigt, Amſt 1678).

Er ließ ſich jetzt zu Amſterdam nieder, aber bereits im Herbſt 1677 wurde er, vor allem durch den Einfluß des Frieſiſchen Statthalters Heinrich Caſimir II., der mit Prinz Willem III. in Zwietracht lebte, zum Profeſſor der Hebräiſchen Sprache zu Franeker ernannt. Zugleich wurde ihm eine theologiſche Profeſſur übertragen, obwohl in der theologiſchen Fakultät keine Vakanz war. Die Mitglieder der Fakultät Nic. Arnoldus, H. Witſius und Joh. à Marck, waren hierüber ſehr entrüſtet und legten gegen dieſe Ernennung Proteſt ein. Es half ihnen aber nichts, denn am 6. Dezember 1677 trat v. d. Waeijen ſein Amt an mit einer Oratio de ecclesiae ex utraque Babylone exitu et eorum inter se convenientia (Fran. 1678 und in ſeinen „Varia sacra", pag. 625 ff.). Kurz darauf wurde er zum Hofrat ernannt, in welcher Eigenſchaft er bei Hofe eine nicht unwichtige politiſche Rolle geſpielt hat, er wurde ſelbſt „einer der erſten Intriganten und Rädelsführer am Hofe des Frieſiſchen Statthalters" genannt. Doch machte er ſich verdient, indem er die Verſöhnung zu ſtande brachte zwiſchen Heinrich Caſimir II. und Wilhelm III. Seine Stellung in Franeker wurde in mancher Hinſicht ſehr glänzend. Der Senat beförderte ihn 1679 zum Doct. Theologiae. 1680 legte er ſeine Profeſſur im Hebräiſchen nieder, um ſich ganz dem Unterricht in der Theologie zu widmen, bei welcher Gelegenheit ſein Gehalt anſehnlich erhöht wurde. Im ſelben Jahr wurde er überdies zum Univerſitätsprediger ernannt, wieder mit Erhöhung des Gehalts.

1689 wurde er auch noch zum Historiographen von Friesland ernannt mit einem Gehalt von 600 fl., wofür er aber nichts gethan hat.

Sein Einfluß war inzwischen ungewöhnlich groß. V. d. Waeijen galt als das Haupt der Coccejaner in Friesland und wurde als solcher heftig bestritten, u. a. durch den bekannten Henr. Brinck. Von allen Orten Europas kam man, ihn zu hören. Mit Eifer widmete er sich dem Unterricht, den er so vielseitig wie eben möglich zu geben strebte. Sein Reichtum setzte ihn in Stand, eine kostbare Bibliothek anzusammeln (s. Benthem a. a. O. II, 306). Dreimal war er verheiratet. Nach einem sehr wirkungsreichen Leben starb er am 4. November 1701. Er erlebte es noch, daß sein Sohn (aus seiner zweiten Ehe mit Cornelia Veth), Joh. v. d. W. fil. (geb. zu Middelburg am 20. Okt. 1676, gest. 9. Dez. 1716) am 29. September 1701 zum außerordentlichen Professor in der Theologie zu Franeker ernannt wurde. 1704 wurde dieser ordentlicher Hochlehrer. Nur zwei Reden hat dieser Sohn herausgegeben, darunter seine Inauguralrede „De impotentia hominis animalis ad capienda ea, quae sunt spiritus Dei" (Fran. 1707). Er starb, ohne Kinder zu hinterlassen. (S. über ihn: R. Andala, Oratio funebris in obitum Joh. van der Waeijen Fil., Fran. 1717.)

V. d. Waeijen hat viel geschrieben. Dogmatischen Inhalts sind u. a. seine „Summa theologiae Christianae, pars prior" (Fran. 1689), wovon Witsius keine hohe Meinung hatte, laut seiner öffentlichen Erklärung: „gavisus equidem fuissem, si plura mihi discere licuisset ex ea, quam nuper edidit summa theologiae Christianae"; „Theologiae Christianae enchiridion" (Fran. 1700); „Varia sacra" (Fran. 1693), enthaltend verschiedene dogmatische und exegetische Abhandlungen. — Seine Erklärungen zu verschiedenen Büchern der Bibel blieben handschriftlich; nur eine „Disputatio continens analysin, Epistolae ad Galatas" (Fran. 1681, Holl. Übers. Leeuw. 1682) gab er heraus. — Dreimal war er Rector Magnificus, und aus seinen drei Rektoratsreden „De incremento cognitionis exspectando tempore novissimo" (Fran. 1686), „De semihorio silentii" (Fran. 1688) und „De numero septenario" (Fran. 1696, ed. alt. 1699) kann man ihn als Redner kennen lernen. Was er auf homiletischem Gebiet seinen Schülern gab, zeigt sein verdienstlicher „Methodus concionandi" (Fran. 1704, ed. 2ª 1718), nach seinem Tod durch seinen Sohn herausgegeben. — In seiner Polemik gegen Andersdenkende gebrauchte er oft große Worte und hatte er eine scharfe Feder, während seine Argumente meistens nicht sehr kräftig waren. Gegen F. Spanheim d. J. gab er heraus: „Epistola apologetica ad Philalethium Eliezerum (Willem Anslaer) adv. nuperas Frid. Spanhemii litteras" (Fran. 1683); gegen Balth. Bekker: „De betooverde weereld van B. B. onderzogt en weederlegt" (Fran. 1693); gegen Pontiaan van Hattem: „Brief ter wederlegginge van sekere brief bij P. v. H. met een Voorrede, daar in eenige gedachten, noopens de so genaamde Hebrëen." (Fran. 1696; Amst. 1733); gegen Joh. Clericus: „Dissertatio de λόγῳ, vocabulo non ex Platone primum repetito, et in religionem illato" (Fran. 1698); gegen Phil. à Limborch: „Limborgianae responsionis discussio" (Fran. 1699); und gegen Joh. Spencer: „Joh. Spenceri Dissertatio de Hirco Azazel excussa, principe, de Hebraeorum ritibus maximam partem ex Aegypto arcessendis, errore, breviter quoque confutato (in seinen Varia sacra p. 265—622).

V. d. Waeijen war wohl ein sehr tüchtiger Mann, aber was er hinterlassen hat, hat wenig bleibenden Wert. Durch seinen heftigen Ton bei der Bekämpfung eines Gegners, durch seine Unbeständigkeit und durch seine politische Thätigkeit machte er sich während seines ganzen Lebens viele zu Feinden. Nach seinem Tode wurde er ziemlich schnell vergessen.

S. D. van Veen.

**Wagen bei den Hebräern.** — Litteratur: Lydius, De re milit. bei Ugolino thes. XXVII p. 260 ff.; Wichmannshausen, De curribus bell. in oriente usit., Viteb. 1722. — Weitere meist veraltete Schriften bei Leyrer in der vorigen Aufl. dieses Werkes und bei Fabricius, Bibl. ant. p. 825 ff.; H. A. White in Hastings Dict. I, 372 s. v. chariot; I, 357 s. v. cart.; Siegfried in Guthes WB¹ p. 707; Roskoff in Schenkels BWB V, p. 631 ff. Die Archäologien von Nowack I, Benzinger 2. A. — Kamphausen bei Riehm II², A. Jeremias ATLO², p. 206; F. Sengstake, Dreschschlitten und Dreschwagen in Globus LX, 5. — Die Artikel in Cheyne u. Black (in der kgl. Bibliothek zu Berlin nicht vorhanden!!).

Über die Kriegswagen, von denen bereits Bd XI S. 114, 53 ff.; 116, 40 ff. die Rede war, ist hier noch folgendes nachzutragen. Israel kannte dieselben offenbar längst, ehe es den Gebrauch bei sich selbst einführte. Ex 14, 6 ff.; 15, 4 erwähnt Wagen und Reiterei zur Zeit Pharaos; kanaanitische Herrscher gebrauchen sie Jos 11, 4 ff. und sind

dadurch den Israeliten überlegen Ri 1, 19 vgl. Jos 17, 16ff.; Ri 4, 3. 13; 5, 28. Entweder handelte es sich um eiserne oder mit Eisen beschlagene Streitwagen Jos 11, 9, wie sie die bekannten Darstellungen auf ägyptischen und assyrischen Denkmälern uns zeigen (vgl. die Abbildungen bei Riehm). Die Übersetzung der Vulg. an einigen dieser Stellen currus falcati erweckt falsche Vorstellungen, da nach Xenoph. Cyrop. IV, 1, 27 erst Cyrus diese Mordwerkzeuge ersonnen hat. Seit Sauls Zeit beginnt ein ausgedehnter Handel mit Wagen und Rossen zwischen Israel und den Chetitern und Syrern, das meiste derartige Kriegsmaterial aber scheint Ägypten geliefert zu haben. Ein ägyptischer Wagen kostete 600 Silbersegel, ein Roß 150, vgl. 1 Kg 10, 28f.; 2 Chr 1, 16. Die Ersatzfrage bezüglich der Bespannung der Kriegswagen wirkte zu Zeiten auf die Haltung der Politik kräftig ein, so zu Jesajas Zeit Jes 30, 2. 16; 31, 1; 36, 9. Die ganze Karosserie erschien als fremdländischer Import; Ez 17, 15 wird die Vermehrung des Pferdebestandes übel vermerkt; den Propheten gilt der Gebrauch von Wagen und Reiterei als Zeichen schwindenden Gottvertrauens und wachsenden Vertrauens auf Menschenhilfe Ho 1, 7; 14, 4 u. ö., daher werden Wagen im messianischen Reiche nicht mehr geduldet werden Mi 5, 9; Sach 9, 10. In späterer Zeit werden besonders die syrischen Streitwagen erwähnt Da 11, 40; 1 Mak 1, 17; 8, 6. — In Friedenszeit war der Gebrauch des Kriegswagens ein besonderes Vorrecht der Großen, vgl. die Ehrung Josephs Gen 41, 43; Absalom und Adonijah legen sich Wagen, Pferde und Läufer zu, um ihre Herrscheransprüche darzuthun 2 Sa 15, 1; 1 Kg 1, 5, vgl. Jes 22, 18; Jer 17, 25; 22, 4 Ob im NT AG 8, 28 ein solcher Prunkwagen gemeint ist (White), ist zweifelhaft, denn Staatskriegswagen pflegten keine Sitze zu haben. — Die der Sonne gewidmeten Wagen waren wohl auch Kriegswagen 2 Kg 23, 11 vgl. Jeremias ATLO², S. 106 Anm., 549; KAT², S. 369f.; Guthe BWB¹ p. 66 und die Stellen Henoch 72, 5. 37; 75, 4; Apk Bar. 6. — Über den visionären Wagen Ez 1 und die Spekulation darüber vgl. Schürer II¹, S. 347. — Die Wagen für Personen- und Gütertransport sind von den Kriegswagen sehr verschieden. Die Gegenden von Judäa und Mittelpalästina sind trotz einiger schon früh vorhandener Kunststraßen vgl. Nu 20, 19; Ri 20, 31; 1 Sa 6, 12 für einen ausgedehnten Wagenverkehr nicht besonders geeignet. Primitive Karren zu landwirtschaftlichen Zwecken, auf 2 oder 4 Rädern laufend, wie sie noch heute dort zu finden sind, scheinen jedoch seit sehr alter Zeit in Gebrauch gewesen zu sein. Diese, uns auch von ägyptischen und assyrischen Darstellungen bekannten Gefährte, deren Räder bald massiv, bald mit 6 oder 8 Speichen versehen waren, wurden meist von 2 Ochsen gezogen Nu 7, 3; 7, 7f.; 1 Sa 6, 7. 10. Diese Wagen werden als עגלה bezeichnet Gen 45, 21. Der darauf befestigte Kasten hieß ארון 1 Sa 6, 8. 11. 15 (falls darunter nicht ganz etwas anderes zu verstehen ist vgl. Klostermann Büch. Sa S. 18). Quer an der Deichsel saß das hölzerne Joch, das den 2 Stieren oder Kühen 1 Sa 6, 7 bezw. Pferden oder Mauleseln Jes 21, 6ff. auf den Nacken gelegt wurde. Das eiserne Joch Dt 28, 48; Jer 28, 13 ist nur ein Bild des harten Druckes, genau so wie 2 Chr 10, 11 die Skorpionpeitsche nicht etwa ein Werkzeug der Wagenlenker war (so noch wieder Siegfried bei Guthe), sondern das Schröpfinstrument zum Schlagen der Schröpfwunde, dessen Anwendung die härteste Grausamkeit gewesen wäre (vgl. Beiträge zur Assyriologie IV, S. 224). Daß in Ps 46, 10 עגלה auch den Kriegswagen bezeichnet, ist höchst unwahrscheinlich, vielmehr dürfte nach LXX mit Baethgen עֲגֻלּוֹת zu lesen sein. In Nu 7, 3 sollen die עֲגָלוֹת צָב, auf denen das heilige Gerät transportiert wird, nach hergebrachter Deutung verdeckte Wagen sein (LXX: ἅμαξαι λαμπηνικαί) vgl. Jes 66, 20 oder auch Sänftenwagen mit abnehmbarem und tragbarem Kastenteil; dagegen die ansprechende Vermutung von Buch. Gray, Numbers p. 76, daß צב eine in den Text gedrungene Glosse sei; צב wäre dann ein sonst nicht belegtes Wort der Vulgärsprache und würde ganz und gar dem assyrischen sumbu entsprechen. — Hier mögen auch noch die in 1 Kg 7, 27—37; Jer 27, 19; 52, 17 u. ö. genannten Kesselwagen Erwähnung finden, über welche Hommel in Aufs. und Abhandlgg. II, S. 228 (Bild S. 226) ausführlich gehandelt hat, vgl. auch Stade ZAT. 21, S. 145ff. — Der Am 2, 13 erwähnte Dreschwagen vgl. Jes 28, 27 wird von White als eisenbeschlagener Holzrahmen beschrieben, in welchem 2 oder 3 parallele Rollen fahrbar befestigt sind vgl. Sengstake a. a. O. und die Abbildung bei Benzinger² S. 142. — Für den Personentransport war die עגלה entweder mit 4 oder mit 2 besonders hohen Rädern versehen. Obwohl für die Reise- und Staatskarosse dieselbe Bezeichnung מֶרְכָּבָה und רֶכֶב vorkommt, wird doch der Zusammenhang stets entscheiden müssen, ob es sich um einen prunkvollen רֶכֶב handelt, dessen Lenker und Benutzer standen, oder um einen Wagen mit Sitzgelegenheit (vgl. AG 8, 28), der sonst עגלה hieß.

R. Zehnpfund.

**Wagenmann, Julius Auguſt**, geſt. 1890. — Nekrolog von Dekan Schmoller in der Sonntagsbeilage zum Schwäbiſchen Merkur vom 11. Oktober 1890; Tſchackert in AdB 40 (1896) S. 477 ff. Mitteilungen ſeiner Tochter Frau Rechtsanwalt Dr. Daur.

W. wurde am 23. November 1823 zu Berneck, OA. Nagold, im Schwarzwaldkreis Württembergs geboren, als älteſter Sohn des Pfarrers Mag. Auguſt W., der ſeinen Sohn noch um 2 Jahre überlebt hat. Er beſuchte zuerſt die Lateinſchule, dann — ſeit 1837 — das Seminar zu Blaubeuren, dem er ſtets ein beſonders liebevolles Andenken bewahrte. Schon damals zog der Reichtum ſeines Wiſſens die Aufmerkſamkeit auf ſich und gewann die Schlichtheit und Liebenswürdigkeit ſeines Weſens ihm dauernd treu gebliebene Freunde. Seit 1841 (bis 1845) im Stift zu Tübingen, löſte er gleich im erſten Jahr die philologiſche Preisaufgabe: „Unterſuchung über die römiſche Satire“. Unter ſeinen Lehrern waren beſonders Baur und Landerer von Einfluß auf ihn; er endete als Erſter im theologiſchen Examen. Nach kurzem Vikariatsdienſt wurde er 1846 Repetent am Seminar in Blaubeuren, im Herbſt 1849 Repetent in Tübingen; als ſolcher hielt er auch Vorleſungen über württembergiſche Kirchengeſchichte. Seine Kandidatenreiſe führte ihn im Herbſt 1851 hauptſächlich nach Berlin. Im Dezember 1852 wurde er Helfer, 5 Jahre ſpäter Oberhelfer in Göppingen; hier gründete er 1853 auch ſeinen Hausſtand. So gewiſſenhaft und treu er ſich dem Pfarramt widmete, ſo wieſen ihn Neigung und Befähigung doch noch mehr auf eine wiſſenſchaftliche Thätigkeit; daher folgte er gern einem durch Dorners Vermittlung und auf Landerers Empfehlung an ihn gelangten Ruf in die kirchengeſchichtliche Profeſſur zu Göttingen. Hier las er Kirchengeſchichte und Dogmengeſchichte, auch niederſächſiſche Kirchengeſchichte, einige Male auch Leben Jeſu. Die Fülle ſeines Wiſſens trat überall hervor, ſie hemmte ſelbſt in gewiſſer Hinſicht durch den Reichtum des Mitgeteilten den einheitlichen Eindruck ſeiner Vorleſungen. Mit erſtaunlicher Gedächtniskraft hielt W. alles feſt, was er geleſen, — und deſſen war unendlich viel aus den verſchiedenſten Gebieten (auch dem der Kunſt, für die er ein reiches Verſtändnis beſaß). Daher „verfügte er über ein hiſtoriſches Wiſſen, wie es ſelten angetroffen wird: Perſonen und Thatſachen, Zahlen und Daten, Büchertitel und Editionen, der ganze Apparat kirchenhiſtoriſcher Gelehrſamkeit war ihm in ſtaunenerregender Vollſtändigkeit gegenwärtig; er glich einer wandelnden Realencyklopädie der Theologie“ (Tſchackert S. 477). Stets wußte er Belehrung zu geben, mit welcher Frage auch man an ihn herantrat, und ſtets war er willig dazu. Er machte auf noch zahlreiche unerledigte Probleme der kirchenhiſtoriſchen Forſchung aufmerkſam, orientierte über den Stand der Frage, über Quellen und Litteratur. — Über der Vielſeitigkeit ſeines hiſtoriſchen Intereſſes kam er nicht zur Konzentration auf ein beſtimmtes Forſchungsgebiet. Er, der es ſo trefflich verſtand, anderen ein Wegweiſer für wiſſenſchaftliche Arbeit zu ſein, iſt ſelbſt nicht zur Abfaſſung eines größeren wiſſenſchaftlichen Werkes gekommen. Um ſo mehr durften an ihn herantretende Aufgaben auf Erfüllung rechnen. Die Redaktion der „Jahrbücher für deutſche Theologie“ hat er in der ſpätern Zeit bis zu ihrem Eingehen 1878 auch im Namen der Mitherausgeber thatſächlich geführt. Von 1870—1878 (ausgenommen 1871) erſchienen darinnen von ihm Säkularerinnerungen, die alle Jahrhunderte der Kirche umſpannten. 1875 (Bd 20, 128 ff.) ſchilderte er „die Stiftung der Univerſität Leyden in ihrer kirchen- und kulturhiſtoriſchen Bedeutung“, 1876 „Die Julius-Univerſität Helmſtedt und ihre Bedeutung für die Geſchichte der Theologie und Kirche“ (Bd 21, 224 ff.). In „Arno der Heilige, ein deutſcher Reichskanzler vor achthundert Jahren“ (1875, Bd 20, 661 ff.) vertrat er im Gegenſatz zu einer Äußerung ſeiner Säkularerinnerungen eine anerkennendere Auffaſſung dieſes Kirchenfürſten. Der Aufſatz über „Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der atheniſchen Makariushandſchrift“ (1878, Bd 23, 269 ff.) gab die auf Porphyrius zurückgeführten Stellen in deutſcher Überſetzung wieder. — In vorzüglichem Maß kam W.s litterariſche Thätigkeit dieſer Realencyklopädie zu gut. Er hat für die erſte Auflage 67 Artikel verfaßt, für die zweite (unter Einrechnung von 42 Um- oder Neubearbeitungen) ſogar 144. Unter den Artikeln befinden ſich die über Patriſtik und Symbolik. Im übrigen aber ſind es kirchenhiſtoriſche der mannigfachſten Art und aus allen Zeiten: über Hadrian und Hyſtaspes, Hermias, Fauſtus und Eutychius, wie über Ildefonſus, Gottſchalk, Hildebert, über Thomas, Durand und Ockam, über Strigel, Leyſer und Hafenreffer, über Philippiſten und Synkretismus, über Marheinicke, Möhler, Tübinger Schule und vatikaniſches Konzil. Alle Abhandlungen beruhen auf ſorgfältiger, gut orientierender Arbeit. Nirgends wird probabiliſtiſch verfahren; vielmehr iſt ſtets die Aufgabe mit ganzem Ernſt und voller Hingebung in Angriff genommen und mit ſelbſtſtändigem Urteil gelöſt. Gerade ſolche Beiträge zu einer Encyklopädie charakteriſieren die wiſſenſchaftliche Art ihres Verfaſſers in

vorzüglicher Weise. Für die pädagogische Encyklopädie von Schmid schrieb er sieben Artikel, namentlich den über Jesuitenschulen. An der Allg. deutschen Biographie aber war er nicht nur ein besonders treuer Mitarbeiter, sondern auch Berater. „Diese besondere Art der Schriftstellerei ... war eigentlich nur die litterarische... Ausprägung seiner... Bereitwilligkeit, aus dem Schatz seines Wissens darzureichen, damit anderen . . . zu dienen" (Schmoller). — Seine stete Dienstwilligkeit, verbunden mit praktischem Geschick, ließ ihn auch in den verschiedenen Aufgaben des Verwaltungsbetriebes der Universität sich bethätigen. So besorgte er die Freitischsache, wirkte mit in der Verwaltung der Professoren-Witwenkasse, der Bibliothek u. s. w. Er hatte auch die Geschichte der Göttinger Universität seit 1837 im Auftrag der Universitätsverwaltung zu schreiben übernommen, durch seine Vertrautheit mit vielen Zweigen der Wissenschaft vorzüglich dazu ausgerüstet, — aber zur Verwirklichung dieses Planes ist es nicht mehr gekommen. — Auch als Professor hat W. noch öfters gepredigt. Seine Reden im Kreise Studierender waren von feinem Humor. Im Gustav Adolf-Verein war er seit 1873 Mitglied des Centralausschusses. Die Licentiatenwürde hatte ihm Tübingen (20. März 1861), die eines Dr. theol. Göttingen (8. Nov. 1862) erteilt. 1878 erhielt er den „Charakter" eines Konsistorialrats.

Schon in Blaubeuren verband W. Freundschaft mit dem späteren Naturforscher Prof. Oskar Fraas (mit dem er botanisierte und Steine sammelte), mit Heyd, nachher Direktor der Landesbibliothek, mit dem späteren Stuttgarter Stadtpfarrer Rieger. In der schwäbischen Heimat standen ihm auch nahe Jmm. Faißt, E. Faber (hernach Justizminister), Jul. Köstlin und Karl und Julius Weizsäcker. Mit Jul. Weizsäcker erneuerte sich in Göttingen die Freundschaft. Hier verkehrte er neben den Kollegen von der theologischen Fakultät besonders mit Georg Waitz, mit dem Kirchenrechtslehrer Herrmann und in den letzten Jahren mit dem Superintendenten Steinmetz. Sein gastliches Haus an der Weender Chaussee öffnete sich auch der studierenden Jugend, zumal den schwäbischen Landsleuten wie Karl Müller und Reischle (aber auch anderen wie Tschackert, AdB 40, 479). Sie alle empfanden etwas von dem Geist schlichter, warmer Frömmigkeit, der dort wehte. Der Heimgang seiner wirtschaftlichen, stets freundlichen Frau hat W. innerlich geknickt. Ihn selbst ereilte der Tod einige Jahre später durch einen Herzschlag, als er wie alljährlich seine Heimat besuchte, zu Tübingen am 27. August 1890; zu Stuttgart wurde er bestattet. Ihn überlebten drei Söhne (der älteste Bankdirektor in Mannheim, der zweite Ophthalmolog in Jena, der dritte Superintendent bei Lüneburg) und vier jetzt verheiratete Töchter.

**N. Bonwetsch.**

**Wahrheit, Wahrhaftigkeit.** — Litteratur: 1. Es kann hier nicht die Aufzählung aller erkenntnistheoretischen und dogmatischen Werke versucht werden, die irgend die Wahrheitsfrage mit Erfolg angefaßt haben. Es muß genügen zwei Bücher anzuführen, die für den augenblicklichen Stand des Interesses besonders wichtig scheinen: Heinr. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen 1902; Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 2. Aufl. Leipzig 1905. Dazu, unabhängig von beiden, S. Eck, Religion u. Geschichte, Tübingen 1907. Den Wert der Religionspsychologie, wie sie sich neuerdings meldet, für die Wahrheitsfrage kann ich vorläufig noch nicht hoch einschätzen; sie vermehrt das Material, aber dieses wird dann der erkenntniskritischen Behandlung im Sinne Kants bedürfen; über Forderungen und Hoffnungen unterrichtet aufs beste Friedr. Rittelmeyer, Psychologie und Religionswissenschaft, Christl. Welt 1908, Nr. 6 f.

2. Auch zu 2 sei nur die Litt. erwähnt, die im Artikel ausdrückliche oder stillschweigende Berücksichtigung findet. Es handeln selbstverständlich alle profanen und christlichen Ethiker von der Wahrhaftigkeit. — Die Kinderfehler. Zeitschrift von Koch, Trüper u. Ufer, Langensalza, seit 1896; Will. Stern, Z. Psychol. d. Aussage. Experimentelle Untersuch. über Erinnerungstreue. Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswissenschaft von Liszt u. a. Bd 22, S. 315 ff. Beiträge zur Psychologie der Aussage, Zeitschrift, hrsg. v. Will. Stern, Leipzig, seit 1903; Chrysostomus, De sacerdotio (oft gedruckt); Augustinus, De mendacio und Contra mendacium ad Consentium, ed. Migne, Bd 6 = PSL Bd 40; Kant, Ueber ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, 1797; Rich. Rothe, Theologische Ethik, 1. Aufl. 1848, Bd 3, S. 537—602; Ellinger, Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zu Wahrheit u. Lüge im 10., 11., 12. Jahrhundert, 1884; Lasch, Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter, 1887; Rade, Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus, ZThK, 10. Jahrg. 1900; Harnack, Die Pfaffschen Irenäus-Fragmente als Fälschungen Pfaffs nachgewiesen, TU, NF. Bd 5, H. 3, 1900; Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754 (Vorrede); derſ., Vorbericht zur Schutzschrift, ZhTh Bd 20, 1850, S. 523; dazu das erste Fragment in Lessings Werken, Hempelsche Ausgabe Bd 15, S. 87; Bücher, Das Zeitungswesen. Kultur der Gegenwart, Teil 1, Abt. 1, 1906; W. Herrmann,

Ethik 1901, 3. A. Tübingen 1904; derſ., Die Lage der evangeliſchen Dogmatik in der Gegenwart, ZThK 17. Jahrg. 1907; W. Koppelmann, Kritik des ſittlichen Bewußtſeins, Berlin 1904; derſ., Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau, Berlin 1907; W. Herrmann, Römiſche u. evangeliſche Sittlichkeit, 1. A. Marburg 1900. Dazu: Adloff, Römiſch-katholiſche und Evangeliſche Sittlichkeitskontroverſe, Katholiſche Antwort, Straßburg 1900; Mausbach, Die katholiſche Moral, ihre Methoden, Grundſätze und Aufgaben, Köln 1901. Und die Erwiderung darauf: W. Herrmann, Römiſche u. evang. Sittlichkeit, 3. A. Marburg 1903, S. 53 ff. — Litteratur und reichliche Ausführungen zur Sache finden ſich in den pädagogiſchen Handbüchern. Vgl. in Encykl. Handbuch der Pädagogik von W. Rein die Artt. Lüge Bd 5 S. 672 ff. der 2. A. (1906) und Erziehung zur Wahrhaftigkeit Bd 7 S. 534 ff. der 1. A. (1899), Wahrheitsgefühl und Wahrheitsliebe S. 538 ff. ebenda [in 2. A. noch nicht erſchienen]. In der Encykl. des geſ. Erziehungs- und Unterrichtsweſens von K. A. Schmid, 2. A. (1887) Bd 10, S. 208 ff. A. Wahrhaftigkeit.

1. Wahrheit und Wahrhaftigkeit laſſen ſich in einer dem heutigen Stand der Wiſſenſchaft entſprechenden Behandlung ſo wenig trennen wie fides quae creditur und fides quae credit. Wahrheit exiſtiert nur für wahrhaftige Menſchen. Wahrhaftigkeit ſetzt einen Willen zur Wahrheit voraus. Der Wahrheit wird dadurch an ihrer Hoheit, Selbſtſtändigkeit und Gewißheit nichts abgebrochen; nur ihre vermeintliche Iſoliertheit hat aufgehört; ſie iſt ein Gut geworden, das allein dem ganzen Menſchen ſich erſchließt, und ihm nur dann, wenn er beſtimmte Bedingungen erfüllt.

Für das naive Bewußtſein iſt unſer Erkennen ein inneres Abbild der äußeren Wirklichkeit. Man muß nur ſeine fünf Sinne und ſeinen Verſtand beiſammen haben, ſo fällt einem die Wahrheit des Thatſächlichen von ſelber zu. Dasſelbe Vorurteil liegt allen Identitätsſyſtemen in der Philoſophie zu Grunde, d. i. allen Syſtemen, die die Identität von Denken und Sein behaupten. Es iſt alſo die bis vor Kant herrſchende und auch nach Kant noch nicht überwundene gemeine Meinung. Aber die Wiſſenſchaft iſt ſeit Kant erkenntniskritiſch geworden, auch die Theologie, und darin unterſcheidet ſich nunmehr das wiſſenſchaftliche Erkennen vom naiven, daß es erkenntniskritiſch iſt. Kant hat mit ſeiner Kritik eingeſetzt bei der Erfahrung, bei der Erfahrungswiſſenſchaft, bei der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft. Gerade in dieſem Bereich ſchien die Identität von Denken und Sein ſelbſtverſtändlich. Die ganze Logik (und das war doch die Erkenntniswiſſenſchaft bis Kant, wie denn auch heute die beiden Disziplinen noch ſchwer zu trennen ſind) war bis dahin Logik des Naturerkennens. Zu einer Logik der Geſchichte gab es noch kaum Anſätze. Sie war ariſtoteliſche Logik: *τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνῳδει τὰ ὑπάρχοντα* (Eth. 1, 8), wahr iſt, was mit dem Beſtehenden übereinſtimmt. Freilich haben die Griechen gerade ſich mit ihrem philoſophiſchen Intereſſe raſch von der Natur ab und dem Menſchen zugewandt; Sokrates („Die Bäume können mich nichts lehren") iſt der Schöpfer der Ethik geworden, und Platos Ethik wurde je länger je mehr Religion. Aber die Logik des Mittelalters fußte auf Ariſtoteles; ſie wollte Erfahrungswiſſenſchaft ſein, und wie ernſt ſie es damit nahm, zeigen ihre uns ſo grotesk anmutenden und doch ſo grundlegenden Streitigkeiten über das Verhältnis von res und universalia — ein Problem, in deſſen Würdigung gerade die heutige Erkenntnistheorie wieder begriffen iſt. Liegt die Wahrheit in dem Allgemeinbegriffe? liegt ſie im Beſonderen, Zufälligen, Thatſächlichen? Aber daß Wahrheit nur als Abbild, Spiegelbild des Wirklichen, des Erfahrungswirklichen da ſei, darüber war kein Streit, und auch alles geſchichtliche, ethiſche, religiöſe Erkennen faßte man logiſch mit den Formen einer Erkenntnis, die von dem Naturerkennen abgeleſen war. Zu der Wahrheit, deren Erreichung man dem natürlichen Verſtande zuſprach, trat nur im chriſtlichen Dogma noch eine andere hinzu, die allein durch übernatürliche Offenbarung zugänglich wurde: wie gewaltig der Vorzug dieſer zweiten Erkenntnisquelle, ſo wenig veränderte ſich der Begriff der Wahrheit ſelbſt. Sie blieb Abdruck der Wirklichkeit, und für den durch Verſtand und Offenbarung normal erleuchteten Menſchen lagen doch all die Gegenſtände der Erkenntnis vom einfachſten ſinnlich wahrnehmbaren Ding bis zur überirdiſchſten Enthüllung des Dogmas in einer Sehlinie. Es hat niemals eine einheitlichere Weltanſchauung gegeben als die der mittelalterlichen Scholaſtik, die nur die wiſſenſchaftliche Projektion des naiven Erkennens oder Glaubens der mittelalterlichen Menſchheit war. Glaube war damals Erkennen und Erkennen Glauben. Eigne Wege ging nur daneben die Myſtik, die in Kontemplation und Ekſtaſe beſondere Erkenntnismittel, beſondere Methoden der geiſtlichen Erfahrung beſaß; aber auch ihr Ertrag wurde nach der Grundanſicht, daß die Wahrheit ein Abdruck der Wirklichkeit und mithin eine im Grunde einfache Sache ſei, in das ſonſtige Weltbild eingeordnet. Wankend wurde dieſe Poſition zuerſt für die Nominaliſten. Ockam hat gelehrt, daß der Glaube in den wichtigſten Dogmen Sätze enthalte,

die in ihrer Konsequenz den anerkannten Sätzen der Vernunft widersprechen, z. B. dem Satze: Nichts kann zugleich sein und nicht sein; der Teil ist kleiner als das Ganze (Centilogium concl. 18, 13. Vgl. Art. Ockam, Bd XIV S. 270 ff.). Sein Schüler Robert Holkot soll der erste gewesen sein, der die „doppelte Wahrheit" lehrte: es könne Etwas theologisch falsch, aber philosophisch wahr sein, und umgekehrt. Die Lehre wurde in Petrus Pomponatius vom 5. Laterankonzil 19. Dezember 1513 verdammt und dawider festgestellt: Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (Labbé-Coleti, Concil. XIX, 842; Mansi XXXII, p. 842). Die katholische Kirche hat damit nicht nur etwas gesagt, was auch für uns Protestanten selbstverständlich bleibt, sondern vielmehr das Verhältnis der übernatürlichen Wahrheit und der natürlichen unter dem Gesichtswinkel festgelegt, den man im Mittelalter innehielt. Die Wiedererneuerung des Thomismus unter Leo XIII., die unerbittliche Ablehnung alles Kantianismus und Modernismus unter Pius X. sind nur die Bestätigung davon, daß man an dem naiven antiken Wahrheitsbegriff seitens der katholischen Kirchenleitung mit aller Energie festzuhalten gedenkt.

Luther war nicht nur Nominalist, wenn er mit der Wittenberger Schule als Theologe leidenschaftlich Sätze vertrat wie die: „Theologus non logicus est monstrosus haereticus" est monstrosa et haeretica oratio. (Contra dictum commune.) Frustra fingitur logica fidei. Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis. (Dazu das „was auch für uns Protestanten selbstverständlich bleibt", in der sofort folgenden These: Non tamen ideo sequitur veritatem articuli trinitatis repugnare formis syllogisticis.) Si forma syllogistica tenet in divinis, articulus trinitatis erit scitus et non creditus. Totus Aristoteles ad Theologiam est tenebrae ad lucem. Error est docere: Sine Aristotele non fit theologus. (Contra dictum commune.) Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele. (Disputation vom 4. September 1517, W. 1, 226.) Es waren Thesen, und manches darin mochte disputandi ritu (Brief Luthers vom 28. September 1520) schroffer formuliert sein; die Thesen bedeuteten doch den Bruch mit Aristoteles' Logik, und wenn nicht der Sturm der Reformation über Luther und Wittenberg gekommen wäre, so hätten wir von dorther eine stillere prinzipielle Umwälzung der theologischen Erkenntnis erfahren. Luther hatte Augustin, deutsche Mystiker und die Bibel kennen gelernt und zu ihrer Deutung seine ihn ganz ausfüllende Bekehrung von der Werk- zur Glaubensgerechtigkeit erlebt. Man kann Luthers theologische Gelehrsamkeit anzweifeln, aber man kann nicht umstoßen, daß er der erste große Erfahrungstheologe war, dessen persönliches Erleben und Verhalten einem neuen Wahrheitsbegriffe das Thor der Zeit öffnete. Ockam und die Nominalisten, die auch schon an der alten demonstrierenden Theologie irre geworden waren, hatten sich zur kirchlichen und biblischen Autorität geflüchtet, die sie als eine innere widerspruchslose nicht aufzurichten vermochten. Auch Luther fand seinen Frieden bei der Autorität Gottes und seines wahrhaftigen Wortes, aber als einer solchen, die sich im Innerlichsten und Persönlichsten, das dem Menschen eignet, in seinem Glauben als Glaubenserfahrung durchsetzt. Dank Melanchthon, der dazwischen von einer neuen philologisch-kritischen Ausgabe des Aristoteles geschwärmt hatte und der den aus Luthers Kraft gelungenen fröhlichen Anlauf seiner Loci später selbst wieder vergessen machte, ist der mittelalterliche Wahrheitsbegriff noch einmal auch in der protestantischen Theologie wieder zur Geltung gekommen und zum Teil noch heut nicht überwunden. Luther hat unter der Unruhe der praktischen Anforderungen, die die Reformation an ihn stellten, die Ruhe zur Fortführung seines wissenschaftlichen Kampfes gegen Aristoteles nicht gehabt und damit das Interesse daran verloren. Das erkenntnistheoretische Problem als solches ist ihm auch nicht klar geworden. Aber dabei ist er doch immer geblieben: Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est, ut ante bene stultificetur in Christo (W. 1, 355), und zur „doppelten Wahrheit" hat er sich bis in sein Alter bekannt: Etsi tenendum est, quod dicitur „Omne verum vero consonat", tamen idem non est verum in diversis professionibus. Sorbona, mater errorum, pessime definivit, idem esse verum in philosophia et theologia. (Disputation vom 10. Januar 1539. Bei Drews, Disputationen S. 487.) Was in der Theologie wahr sei, fand sein Glaube in der Schrift so zweifellos klar ausgesprochen, daß ihm da für erasmische Bedenken kein Raum blieb: Non est hoc Christiani pectoris, non delectari „assertionibus", immo delectari assertionibus debet, aut Christianus non erit. Assertionem autem voco: constanter adhaerere, affirmare, confiteri, tueri atque invictum perseverare . . . Absint a nobis Christianis Sceptici et Academici, assint vero

vel ipsis Stoicis bis pertinaciores assertores ... (De servo arb. E. v. a. VII, p. 120 ss.).

Der Pietismus erneuerte die Position Luthers, ohne es zu größerer wissenschaftlicher Klarheit zu bringen, und ohne die Tiefe und Originalität seines Glaubensbegriffs. Inzwischen entwand sich die Philosophie dem Dogmatismus und wurde Empirismus, Sensualismus, Skepticismus. Da nahm Kant das Werk auf und legte den Grund zu einer andern Gewißheit wissenschaftlicher Wahrheit. Die mathematische Naturwissenschaft hatte in Newton eine bis vor Kurzem ungeahnte kaum zu überbietende Sicherheit erreicht. Kant untersuchte die Grundlagen dieses Betriebes. Er fand sie durch eine kritische Analyse des menschlichen Geisteslebens. Er entdeckte das Handwerkszeug der Vernunft, mit dessen Hilfe sie die Welt der Erscheinungen befragt, bestimmt und begreift, in den aprioriſchen Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und des Verstandes (der Kategorien: Kausalität!); sie machen Erfahrung, wissenschaftliche Erfahrung erst möglich, denn ohne sie gäbe es eine zusammenhanglose zufällige Wahrnehmung, keine wirkliche Erkenntnis. Nur die Vernunft und was die Vernunft zur Erkenntnis mitbringt, zwingt die Erscheinungen, daß wirklich Erkenntnis herauskomme, die eben wegen dieser Herkunft nicht anders sein kann als wie die Vernunft: streng gesetzmäßig, notwendig und allgemein. Wir denken in der Kategorie der Kausalität, also kann kein kausalloses Geschehen uns vorkommen. — Man mag Kants Kritik der reinen Vernunft (1781) im einzelnen kritisieren wie man will: der alte Wahrheitsbegriff, wonach Wahrheit nichts weiter ist als das seelische Abbild einer draußen befindlichen Sache, wurde durch ihn für die denkende Menschheit auf immer zerstört. Indem Kant auf die allgemeinen geistigen Bedingungen hinweist, unter denen Erkenntnis zu stande kommt, verlegt er die Erkenntnis aus den Dingen an sich, die in eine unzugängliche Ferne zurückweichen, in die eigene Thätigkeit des menschlichen Geistes. Nicht dem empirischen Individuum liefert er sie aus. Die „reine Vernunft" ist nicht das empirische Geistesleben des Einzelnen. Jenseits von aller individuellen Art, von aller empirischen Psychologie ergiebt sich auf logischem, erkenntniskritischem Wege eine innere Struktur des menschlichen Geisteslebens mit eigenen Zusammenhängen von Gesetzen. Von bloßem Subjektivismus oder Individualismus ist also da keine Rede, im Gegenteil, erst so wird Wissenschaft, wird mathematische Naturwissenschaft möglich. Denn um diese handelt es sich allerdings zunächst für Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft, in seiner Theorie der Erfahrung. Noch ist die Geschichte und die geschichtliche Erkenntnis einer gleichen Kritik nicht unterzogen. Aber daß die religiöse Wahrheit an dieser Theorie einen bessern Exponenten haben wird als an der Logik des Aristoteles, wird alsbald bei Kant selbst deutlich. Es sei nur an zwei Aussprüche erinnert. 1763 (also noch vor der Geburt seines kritischen Systems) schließt er seine Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" mit den Worten: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere." Und als er in dem Vorwort zur zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft auf dieses Werk und seine Absicht zurückschaut, 1787 schreibt er: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." Den alten naiven Wahrheitsbegriff der spekulativen Philosophie, ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten mußte er zerstören, weil das Handwerkszeug der reinen Vernunft nur auf Gegenstände möglicher „Erfahrung" anwendbar ist, nicht aber auf das, was nicht Gegenstand der (sinnlich-naturwissenschaftlichen) Erfahrung werden kann; auf diese angewandt würde es schließlich nur zum Unglauben führen. Von ihrer Wahrheit muß man sich auf einem andern Wege überzeugen, dem Wege des Glaubens. Dieser Weg zum Glauben führt aber für Kant über die Moral, über die Anerkennung des Sittengesetzes. Haben wir dieses praktische Vermögen der Vernunft in seiner Besonderheit und in seinem Primat erkannt, dann sind Freiheit, Unsterblichkeit, Gott für unser Erkennen viel fester verankert, als im Zusammenhang der äußeren Erfahrung. Auch hier aber zeigt Kant das Apriori im menschlichen Geiste auf. Er sucht und findet es im Willen. Der war in der alten Logik der Metaphysik völlig zu kurz gekommen (ausgenommen im Nominalismus), war für sie ein Sklave des Verstandes gewesen: Annahme oder Nichtannahme der Vorstellungen, darin bestand seine Funktion, und Aufgehen des Willens in der vollendeten Einsicht, in der Erkenntnis der richtigen Begriffe (des Guten!) war das wissenschaftliche (und moralische) Ideal. Jetzt befreit Kant den Willen aus der Knechtschaft des Intellektualismus und richtet ihm ein eigenes Reich auf, in dem er herrscht, das Reich der praktischen Vernunft. In diesem Reiche findet die sittliche Wahrheit ihre unantastbare Sicherheit, und hier siedelt Kant auch die religiöse Wahrheit an als eine Teilwahrheit der sittlichen. Ob er das mit Hilfe

seiner Postulatentheorie glücklich vollbracht hat, diese Frage darf uns hier nicht aufhalten. Genug, daß durch seine Kritik auch für das sittliche und religiöse Erkennen im menschlichen Geisteswesen die Heimat nachgewiesen wurde. Erst jetzt gewinnt die Lehre von der „doppelten Wahrheit", die im Nominalismus rasch zur Karikatur sich auswuchs, in Luther nur als Energie seines praktisch religiösen Empfindens sich äußerte, festen prinzipiellen und methodischen Grund. Trotz dem Widerspruch, den sie immer wieder gefunden hat, beherrscht sie heute Theologie und Philosophie. Man hat über die „doppelte Buchführung" gespottet. Darüber lese man Albert Lange nach (Geschichte des Materialismus, bei Reclam Bd 2 S. 613): „Schwatzt mir hier aber nichts von doppelter Buchführung! Dieser Begriff, doppelt verwerflich, hat erstlich einen falschen Namen, erfunden von einem Professor, der vermutlich nie ein kaufmännisches Buch gesehen, und der jedenfalls ganz etwas andres meinte, als das tertium comparationis besagt; sodann aber gehört er der Sache nach durchaus in jenes Dämmerungsgebiet kindlicher Märchenwelt ... Er entspricht dem Standpunkt von Leuten, die infolge angelernter wissenschaftlicher Thätigkeit gerade so weit gekommen sind, innerhalb ihres Faches Wahres vom Falschen mit Methode und Gewissen unterscheiden zu können, welche aber das echte Kriterium des Wahren noch nicht auf andre Gebiete zu übertragen wissen ..."

Gewiß giebt es nur Eine Wahrheit. Aber die ist nicht so einfach zu haben: dort die Wirklichkeit, hier ein damit übereinstimmendes Denken. Sondern auf verschiedenen Wegen mit verschiedenen Kräften und vermöge eines verschiedenen Interesses bemächtigt sich der menschliche Geist dessen, was ihm an Wahrheit zugänglich ist. Und je nach den Wegen, die er geht, erlebt er Wahrheit des Naturerkennens, der Moral, der Religion, der Kunst. Eine verfrühte Zusammenfassung ergiebt nichts weiter als Verkürzung des Reichtums an Erkenntnis, der uns beschieden ist. Wir erleben das heut an dem populären „deutschen" Monismus, dem übereilten Versuch einer einheitlichen Weltanschauung, den die Fülle der Gesichte, die dem in das unterschiedene Einzelne eindringenden Menschengeist entgegentritt, täglich aufs neue ad absurdum führt. So ist uns ja eine Seite der Wahrheit erst neuerdings in ihrer Eigenheit zum Bewußtsein gekommen: die Wahrheit der Geschichte. Nachdem die Theorie der Geschichte von der Aristotelischen Logik völlig vernachlässigt worden, war die Kantische sehr wohl in der Lage ihre Probleme aufzunehmen. Aber ähnlich wie erst die entsprechende wissenschaftliche Disziplin in Newton und Genossen ihre Erfolge erringen mußte, ehe Kant seine Kritik dreingab, mußte erst die Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung in Ranke und Genossen eine solche Höhe gewinnen, ehe die Theorie folgte. Nun ist die Unterscheidung naturwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Erkennens und die Untersuchung ihrer Grenzen ernstlich in Angriff genommen. Der menschliche Geist setzt seine Apparate anders in Bewegung, wenn ihn der Wille zum Naturerkennen und wenn ihn der Wille zur Geschichtsforschung treibt. Dort geht es vom Einzelnen als nur dem Exemplar einer Vielheit zu dem Begriff der Vielheit und weiter zu dem Gesetz in der Vielheit der Erscheinungen; zwar ausgehend von dem Besonderen, aber im Grunde doch völlig gleichgiltig gegen die Besonderheit dringt der Verstand vermittelst immer neuer und stärkerer Abstraktion zu letztem Allgemeinen und Notwendigen vor. Hier im Gegenteil haftet das Interesse am Einzelnen in seiner Besonderheit, Einzigartigkeit und Einheit; in sein Geheimnis sich zu vertiefen, ist das Spezifische der Geschichte. Nicht um es zu isolieren (das thut der Naturwissenschaftler, um der Erscheinung Herr zu werden, im Experiment u. s. w.), sondern im Gegenteil: das Einzelne, Unteilbare am Individuum hat seine Einheit ja nur im Zusammenhang seiner Beziehungen als soziales Individuum; auch ist unter diesem Individuum gar nicht nur der einzelne Mensch, das Stoffwechselindividuum gemeint, sondern ebenso auch das Kollektivindividuum: Staat, Volk, Stand, Kirche u. s. w. Ob Naturwissenschaft richtig arbeitet, wird an den Erfolgen sichtbar, die die angewandte Naturwissenschaft fortwährend in den technischen Errungenschaften erzielt. Ob Geschichtswissenschaft richtig arbeitet, darauf giebt es keine so selbst dem blöden Auge einleuchtende Probe — bekanntlich lernt man nichts aus der Vergangenheit —, aber schließlich wird doch im Zusammenhang der Gesamtwissenschaft die Geschichtswissenschaft sich dadurch ausweisen, daß sie einen Sinn der Geschichte aufzeigt, der ebenso grundlegend ist wie die wissenschaftliche Naturerkenntnis zu einer allumfassenden Weltanschauung. Naturwissenschaft sucht das Rationale der Welt, Geschichtswissenschaft das Irrationale des Besonderen und Einzigen in der Welt zu packen; zum Ganzen der Erkenntnis, zum Ganzen schon der Erfahrungswissenschaft gehören beide.

Diese Untersuchungen über das geschichtliche Erkennen gehen die Theologie als Wissenschaft von der Religion sehr viel an. Denn die Wahrheitsfrage als Frage nach

der Wahrheit der Religion ist für sie heutzutage Frage nach der Wahrheit einer geschichtlichen Religion. Das hat Schleiermacher im klaren Unterschied von Kant gewußt, ohne daß er damit den subjektiven Anteil des Menschen an der ethisch-religiösen Wahrheit, wie Kant ihn begründet hat, geleugnet hätte. In der That ist Religion und Geschichte heute das Grundthema der protestantischen Theologie (und auch der voranstrebenden katholischen), an dem sie ihr Meisterstück machen soll. Wenn aber in gewissen Theologen- und Laienkreisen darüber Beunruhigung vorhanden ist, so versteht sich das wohl aus zwei Ursachen: 1. hat auch hier (seit Semler etwa) die historisch-kritische Theologie zunächst als wissenschaftliche Disziplin eifrig ihre Arbeit gethan, ohne daß eine klare Theorie über das Verhältnis von Religion und Geschichte ihr zur Seite gegangen wäre; diese ist vielmehr erst im Begriff nachträglich erarbeitet zu werden, sicher nicht ohne daß die eigentliche historische Arbeit (die z. B. in dem wichtigen Punkte des historischen Jesusbildes trotz Gelehrsamkeit und Scharfsinn reichlich zerfahren ist) davon Gewinn haben wird. Die Probleme der historischen Theologie liegen augenblicklich mehr in der Linie der Geschichtstheorie als der Geschichtsforschung; 2. hat sich das naive oder traditionelle Christentum vieler noch nicht an den Anteil gewöhnt, der gerade gegenüber dem historischen Stoff dem subjektiven Faktor der gläubigen Aneignung oder der selbstständig zu erringenden persönlichen Überzeugung zufällt. Die Wahrheit ist nicht mehr das objektive System supranaturaler Erkenntnisse und Kenntnisse, das von den Theologen namens nicht nur der Kirche, sondern zugleich auch der Wissenschaft von Generation auf Generation „tradiert" wurde. Sie ist auch nicht = Suchen der Wahrheit (Lessing) ohne Rast noch Ziel. Sie offenbart sich aber allerdings nur dem Suchenden, der in ernster Selbstbesinnung sich um die Wahrheit bemüht. Wie zur Naturwissenschaft ein Wille zur Naturwissenschaft, so gehört zur religiösen Wahrheit ein Wille zur religiösen Wahrheit. Die religiöse Wahrheit ist als Idee da, gewiß auch ohne unser Gebet; aber sie ist als Wirklichkeit für uns nur da, wenn sie irgendwie auch in uns Wirklichkeit geworden ist. Sie ist auch als geschichtlicher Gemeinbesitz einer Religionsgesellschaft da, aber immer nur sofern sie durch das Erlebnis der Einzelnen neu erfahren und angeeignet wird. Und die Absolutheit des Christentums beruht nicht mehr wie früher auf der Aristotelischen Logik und Platonischen Mystik oder ihren syllogistischen Abstraktionen und ihrer via negativa, sondern darauf, daß es seit Jesus Christus fortwährend Menschen gegeben hat, die dem Christentum absoluten Wert beigemessen und ihr Leben dafür hingegeben haben. Absolutheit giebt es nur in der Welt persönlicher Schätzung und Entschlüsse. Aber mehr verlangt die Religion auch gar nicht, als daß wir zu ihr sagen: du bist wahr. Mehr verlangt Gott nicht, als daß wir ihn über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. Mehr verlangt Christus nicht, als daß er uns Weg, Wahrheit und Leben sei. Der Relativismus der Religionsgeschichte ist nur praktisch zu überwinden; jede andere Weise würde bedeuten, daß andere ihn für uns überwinden, und das wäre der Tod unserer lutherschen evangelischen Frömmigkeit. Die einzige siegreiche Antwort auf den Relativismus der allgemeinen Religionsgeschichte ist die Heidenmission, und diese damit auch für die Theorie der religiösen Wahrheit das notwendige Komplement jener.

Unter diesen Umständen hat der Irrtum im religiösen System eine andere Stellung gewonnen. Es ist die nicht nur erträgliche, sondern als Durchgangspunkt notwendige Dissonanz in der Harmonie. Nicht jeder Irrtum, aber der des ernstlich suchenden, um seiner Reinheit und Redlichkeit willen zweifelnden Menschen. Auch Dichtung, Mythus, Sage, jederlei menschliche Regung und Begabung können Gefäße von Wahrheit sein. Ob sie es sind, ist im einzelnen Falle immer die Thatsachenfrage, die teils von Verstandes wegen, teils durch freie persönliche Entscheidung des sittlichen Menschen ihre Antwort finden muß. Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der Wertbegriff geworden. Zwar gewiß nicht in dem Sinn, als hätte man je Werturteile an die Stelle von Seinsurteilen gesetzt oder dürfte das (was ein Unsinn wäre), wohl aber so, daß der Mensch als religiös-sittliche Person zusammen mit andern Seinesgleichen sich inmitten einer Welt von Werten sieht, ohne deren Setzung und Besitz er nicht leben kann, durch deren Bejahung er Halt und Haltung gewinnt. Der Mensch in diesen Wertbeziehungen ist der Mensch der Geschichte (das Subjekt des geschichtlichen Handelns und das Objekt der Geschichtswissenschaft); damit zugleich vornehmlich auch der Mensch der Religion. Ja im Unterschiede von der Moral, die man auf den Wert- und Güterbegriff nicht stellen sollte, so gewiß auch sie in dies Reich der Werte und Wertbeziehungen gehört (vgl. Bd XVIII S. 401 ff.), ist die Religion in ihrer Begründung und Gewißheit auf Werte und Wertbeziehungen in erster Linie angewiesen. Wert und Wahrheit sind ihr

Synonyma. Und hier hat nun auch das Prädikat des Abſoluten ſeine Heimat. In der perſönlichen Wertſchätzung vollziehen wir fortwährend abſolute Schätzungen; wer ſich davor durch den Relativismus vergleichender Verſtandeskritik abhalten laſſen wollte, wäre kein geiſtig geſunder Menſch mehr. Dem Chriſten, der wirklich Chriſt iſt, bleibt das Chriſtentum die wahre Religion, dem evangeliſchen Chriſten, der im Evangelium und ſeinem reformatoriſchen Verſtändnis lebt, das evangeliſche Chriſtentum die wahre Konfeſſion. Mit dieſem lebendigen Wahrheitsbegriff ſind wir über Scholaſtik und Rationalismus wills Gott endgiltig hinaus.

So wenig wir erwarten dürfen, daß das Wahrheitsproblem für die Menſchen der Bibel dasſelbe geweſen iſt wie heute für uns, ſo bewährt ſich doch der religiöſe Wahrheitsbegriff, den wir entwickelt haben, auch an den klaſſiſchen Urkunden unſerer Religion. Das hebräiſche Wort אֱמֶת für Wahrheit drückt vor allem Feſtigkeit, Treue, Zuverläſſigkeit aus. Ἀλήθεια (von λανθάνω) bezeichnet das, was offenbar iſt; immer und überall im NT — die Stellen gehören ausſchließlich den pauliniſchen und johanneiſchen Gedankenkreiſen an — iſt die Wahrheit Heils- und Seligkeitsoffenbarung, vom Verderben rettender, zum Leben weckender Beſitz. Alſo keine Belehrung für den Intellekt, ſondern ein Wert, den der religiös-ſittliche Menſch begreifen ſoll, indem er ſich ihn aneignet.

Dieſes Sichaneignen und Begreifen qualifiziert ſich für die rein menſchliche Beobachtung als ſittliche That des Suchenden; es iſt aber die Eigentümlichkeit des religiöſen Urteils, bezw. der religiöſen Selbſtbeurteilung, daß der religiöſe Menſch die Erkenntnis der religiöſen Wahrheit immer als reine Gottesgabe, Gottesthat, Gottesoffenbarung hinnehmen wird; als ein Finden oder Gefundenwerden ohne Verdienſt: es liegt nicht an jemandes Wollen und Laufen, ſondern an Gottes Erbarmen Rö 9, 16; was haſt du, das du nicht empfangen haſt? 1 Ko 4, 7.

Wenn nach alledem Wahrheit keinesfalls ein bloßes Abbild der Wirklichkeit im menſchlichen Geiſte iſt, bei dem ſich dieſer paſſiv verhält, ſondern unter Bedingungen zu ſtande kommt, die in der Struktur des menſchlichen Geiſtes liegen, ſo läßt ſich Wahrheit nur aus den Bedingungen begreifen, unter denen der menſchliche Geiſt ſie ſchafft und hat. Immer zwar, wenn wir von Wahrheit reden, meinen wir etwas, das außer uns iſt, von uns unabhängig beſteht, eine äußere Wirklichkeit (auch wenn wir dabei auf unſer Ich reflektieren). Aber wir haben die Wahrheit nur, indem wir dieſe Wirklichkeit (welche in thesi die Welt der Erſcheinungen und der Dinge an ſich zuſammenſchließt) befragen und erſchließen. Wahrheit kommt dadurch zu ſtande, daß wir die Gegenſtände unſeres Intereſſes auf uns wirken laſſen. Unter welchen Bedingungen, auf welcherlei Weiſe das geſchieht, iſt Gegenſtand der Erkenntniskritik. Dieſe iſt — je nach der Mannigfaltigkeit unſeres fragenden Intereſſes — Erkenntniskritik der wiſſenſchaftlichen, der äſthetiſchen, der moraliſchen und der religiöſen Wahrheit. Religiöſe Wahrheit iſt der Inbegriff der Gegenſtände des religiöſen Intereſſes (des Willens zur religiöſen Wahrheit), ſofern ſie dem religiös Wahrhaftigen offenbar, d. h. unter den dem religiöſen Erkennen eigentümlichen Bedingungen ein Beſtandteil ſeines geiſtigen Beſitzes geworden ſind.

2. Wahrhaftigkeit als Pflicht und als Tugend iſt von der Moral aller Völker und Zeiten anerkannt. Daß gleichzeitig immer und überall aus ſelbſtſüchtiger Klugheit gelogen worden iſt, weiſt ſtark auf ein radikales Böſe im Menſchen hin (vgl. d. Art. Lüge Bd XI S. 679 ff.). Der Streit der Theorie, ob der Menſch wahrhaftig geboren erſt zum Lügner verbildet werde (Rouſſeau) oder lügenhaft geboren für die Wahrheit erzogen werden müſſe (Montaigne, Boudin, Perez), hat als dogmatiſcher wenig Wert. Um ſo wichtiger iſt das eindringende Studium, das die Pädagogen neuerdings den Fehlern der Kindesnatur, inſonderheit ſeinem Phantaſieleben gewidmet haben: vgl. z. B. die Zeitſchrift „Die Kinderfehler“. Es giebt vielleicht keine Erziehungsfrage, die wichtiger iſt als die, ob und wieſo ein Kind lüge, wenn es die Unwahrheit ſagt, und wie es zur Wahrhaftigkeit anzuhalten ſei. Auch die Ausſagefähigkeit der Erwachſenen iſt mit Fug und Erfolg in den Bereich der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung gezogen worden, vornehmlich durch den Breslauer Philoſophen L. William Stern, der ein eignes periodiſch erſcheinendes Organ dafür gegründet hat.

Wahrhaftigkeit als Tugend wird im A und NT ausdrücklich und ohne Kautelen gefordert, voran Mt 5, 37; Ja 5, 12. Um ſo auffallender iſt, in welchem Maße auch auf chriſtlichem Boden nicht nur die Praxis, ſondern auch die Ethik bis heute ihre Schwierigkeiten mit dieſer Maxime gehabt hat. Es iſt ſchade, daß wir nicht eine Geſchichte der Stellungnahme zu dieſen Schwierigkeiten beſitzen. Sie würde zum guten Teil zuſammenfallen mit einer Geſchichte der Exegeſe obiger Schriftſtellen und anderer, die gewiſſermaßen als

Beiſpielſammlung dienten: Gen 18, 15; 27, 19; Ex 1, 19 f.; 1 Sa 19, 14; 20, 28; AG 16, 3; 21, 26 u. ſ. w. Die laxe Auffaſſung des chriſtlichen Morgenlandes kommt in Chryſoſtomus *Περὶ ἱερωσύνης* (geſchrieben 387?) Buch 1 zum ungenierten Ausdruck. Er hat durch Täuſchung den Freund dahingebracht, die Prieſterweihe zu empfangen, der er ſelbſt ſich entzog, und verteidigt nun *τῆς ἀπάτης τὸ κέρδος*, den Nutzen trügeriſchen Handelns: *πολλὴ γὰρ ἡ τῆς ἀπάτης ἰσχύς, μόνον μὴ μετὰ δολερᾶς προσαγέσθω τῆς προαιρέσεως*. Alſo auf die *προαίρεσις* kommt es an: *μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἀπάτην τὸ τοιοῦτον δεῖ καλεῖν, ἀλλ' οἰκονομίαν τινὰ καὶ σοφίαν καὶ τέχνην ἱκανὴν πολλοὺς πόρους ἐν τοῖς ἀπόροις εὑρεῖν καὶ πλημμελείας ἐπανορθῶσαι ψυχῆς*. Dies Lob der pia fraus wird durch nichts eingeſchränkt: der Zweck heiligt durchaus das Mittel; von Schuld iſt keine Rede; noch bewundern muß man die Liſtigen. Wie ganz anders, und vielleicht nicht ohne Kenntnis des Chryſoſtomus, Auguſtin in ſeinen beiden Schriften De mendacio (um 395) und Contra mendacium (um 420). Jenes iſt die wiſſenſchaftliche Abhandlung, voll feiner Definitionen und Diſtinktionen, dieſes bewundernswert um des Ernſtes willen, mit der die ſittliche Forderung auf einen beſonderen Fall angewendet wird. Conſentius hat ihm geſchrieben, daß die Priscillianiſten mit Lug und Heuchelei ſich als Katholiken geberden und daß man nicht anders hinter ihre Schliche kommen könne, als indem man katholiſcherſeits ein Gleiches thue, ſich mit Lug und Heuchelei unter ſie miſche und durch ſolchen Spionendienſt ihre Ketzerei aufdecke. Aber der Mann des Coge intrare verwirft das mendacium auch zu ſo frommem Zwecke mit einer prachtvollen unbedingten Sicherheit. Darin iſt ihm die Kirche ſpäter nicht gefolgt. Vor allem auch in der Theorie nicht: man denke an die haarſpaltende und den Wahrheitsſinn ebenfalls vernichtende Kaſuiſtik, die im Probabilismus ihre äußerſten Folgerungen gezogen hat (ſ. die Art. Bd XVI S. 67 ff. und 669 ff.), und ſtelle dem entgegen den wahrhaften Paſcal (ſ. den Art. Bd XIV S. 711). Aber auch auf proteſtantiſchem Boden ſtreitet eine rigoroſe (Kant, Fichte) mit einer milden Theorie (Rothe), und ſowie man ſich überhaupt in Kaſuiſtik einläßt, wird der Streit ſchwer zu ſchlichten ſein. In der Praxis iſt durch den Lauf der Zeiten ein entſchiedener Fortſchritt zu verzeichnen. Zumal in der wiſſenſchaftlichen Forſchung und Darſtellung iſt der Sinn für Wahrheit und der Wille zur Wahrhaftigkeit offenſichtlich gewachſen. Der Sieg der aufkommenden Naturwiſſenſchaft iſt geradezu ein Sieg der Wahrhaftigkeit, und es bleibt ein arger Makel auf der Kirche, daß ſie dieſen Sieg wahrlich nicht erleichtert hat, ſondern daß er im Kampfe gegen ſie errungen werden mußte. Der geſchichtliche Wahrheitsſinn hat mit an der Wiege der Reformation geſtanden. Wie es im Mittelalter damit beſtellt war, darüber vergleiche man Ellinger und Laſch. Moraliſch verantwortlich machen darf man den Einzelnen für die Verkennung des hiſtoriſch Thatſächlichen erſt ſeit dem Aufkommen des Humanismus und der Buchdruckerkunſt. Wie die hiſtoriſche Wahrhaftigkeit auch dem Proteſtantismus keineswegs in den Schoß fiel, kann man an Luther ſtudieren. Er war — trotz Denifle — eine wahrhaftiger Menſch, und er hat von der Hiſtorie gelernt (vgl. ZThK Bd X S. 87 ff.); dennoch kann er hiſtoriſchen Stoff wohl vergewaltigen, wo er für das kämpft, was ihm als Wahrheit über alle Wahrheit feſtſteht, und das iſt für ihn die iustitia ex fide. Man darf dabei bedenken, daß er nie durch die ſtrengere humaniſtiſche Schulung hindurchgegangen iſt, und daß die Erſchütterung ſeines ganzen inneren Menſchen, von der ſein Bruch mit dem Alten für ihn begleitet war, die Klarheit ſeines Blicks in gelehrten Thatſachenfragen und zumal ſeine Erinnerung trübte. Die Pſychologie der Selbſtbiographien iſt ja ein Kapitel voll intereſſanter Rätſel. Aber ein wenig anders als um Goethes Dichtung und Wahrheit ſteht es um Luther doch. Wenn er 1545 in der Praefatio in opera sua (E. v. a. Bd I S. 22 f.) ſchreiben kann: Oderam enim vocabulum istud (iustitia Rö 1, 17) quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia, ut vocant, formali seu activa, qua deus est iustus et peccatores iniustosque punit, ſo macht ein Blick in die Glossa ordinaria zu Rö 1, 17, auf die Luther mindeſtens ſeit 1511 aufmerkſam war (W. 9, 90, 10 ff.) und die ihn ſicher durch ſein Studium des Paulus weiter begleitet hat, uns mit der Thatſache bekannt, daß im Gegenteil alle Väter und Scholaſtiker (mit verſchwindender Ausnahme) die iustitia dei an dieſer Stelle von dem rechtfertigenden Gott und ſeiner rechtfertigenden Gnade verſtanden haben; ſchon Walafrid Strabo eröffnet die Reihe der Zeugen mit Ambroſius: [iustitia] est quae gratis iustificat impium per fidem sine operibus legis (Migne PSL 114, p. 471). Aber es folgen dann doch in der Gloſſe die verdunkelnden Lehren der Scholaſtik auch, und man kann nur ſchließen: wie groß muß die faktiſche praktiſche Verdunkelung der in jener

Gloſſe niedergelegten Wahrheit für Luther in ſeiner klöſterlichen Umgebung geweſen ſein daß er ſie erſt entdecken mußte und entdeckt hat als etwas ſchlechthin Neues! Ganz anders ſind die trügeriſchen Eingriffe zu beurteilen, die ſpäter die Streittheologen, und zwar gerade auch proteſtantiſche, ſich auf Koſten der Wahrheit in Urkunden und Texte geſtattet haben, wenn es ſo, wie es da ſtand, ihrer Meinung nach nicht gelautet haben konnte und ſie das von ihnen für recht Erkannte einfach in die Überlieferung hineinkorrigierten. Haben die proteſtantiſchen Gelehrten mit gutem Gewiſſen das Comma Joanneum wieder in den Bibeltext aufgenommen, das Luther aus ſeiner Überſetzung ferngehalten hatte? Ein hervorragendes Beiſpiel gelehrter Fälſchung hat Harnack neuerdings in den Irenäusfragmenten des Chriſtoph Matthäus Pfaff nachgewieſen. Aber er läßt es paſſieren wie ein iſoliertes Vergehen; kürzere und kaum minder frivole Fälſchungen waren damals an der Tagesordnung. Jülicher hat eine ganze Reihe davon geſammelt und wird ſie hoffentlich demnächſt veröffentlichen. Dieſelbe Leidenſchaft für die geglaubte Wahrheit, die ungezählte Theologen Verfolgung und Elend erdulden ließ, hat auch ſolche giftige Blüten hervorgebracht: ſo leicht kann der ſchönſte Wahrheitseifer in unſittlichen Fanatismus übergehen. Kommt man von dieſen Erwägungen, dann wundert man ſich nicht mehr ſo, wenn auch ein Reimarus zu heucheln vermag, daß es ihm mit ſeiner Vernunftreligion auf Sicherung der Offenbarungsreligion ankomme (Vorrede zu ſeinen: Abhandlungen von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion 1754), während er ſchon mindeſtens zehn Jahre früher an der Schutzſchrift für eine ganz andere Religion ſchrieb, die dasſelbe Chriſtentum, dem er dort apologetiſch zu dienen vorgiebt, auf das heftigſte bekämpft. Wie beweglich ſich die Klage des „ehrlichen Mannes" anhört, der „ſich ſein ganzes Leben hindurch ſtellen und verſtellen muß" (1. Fragment, vgl. Vorbericht) — und das war die Lage freierer Geiſter unter dem orthodoxen Zwangskirchentum —, ſo zwang ihn doch niemand ſo zu heucheln wie in jener Vorrede. Der wahrhaftige Leſſing hat von dieſer Lüge dann die Bitterkeit zu koſten gehabt; aber auch von der damals üblichen anonymen Schriftſtellerei, die immer etwas Unwahrhaftiges mit ſich führt. Wie viel beſſer iſt es ſeitdem in Wiſſenſchaft und Leben geworden! Freilich noch nicht gut; die Anonymität unſerer Tagesſchriftſtellerei in den Zeitungen (zum Teil auch in den Kirchenzeitungen) iſt noch immer ein ſtarkes Hindernis der Herrſchaft der Wahrhaftigkeit in unſerem öffentlichen Daſein; der Nationalökonom Bücher hat jüngſt kräftig darauf hingewieſen: a. a. O. S. 503.

Eine Lebensfrage iſt die Durchführung der Wahrhaftigkeit heute für Theologie und Kirche. Die Schwierigkeit beruht hier darin, daß die Kirche als Hüterin eines hiſtoriſchen Erbes ihren Gliedern, ihren Beamten und ihren wiſſenſchaftlichen Vertretern keineswegs den Gebrauch jeder neuen Erkenntnis von vornherein und ſchlechthin freizugeben vermag, ſondern in jedem Falle eine Vermittelung oder Auseinanderſetzung des Neuen mit dem Alten fordert. Es iſt dann in der Regel Sache des Einzelnen und der Parteien, Richtungen oder Gruppen von Einzelnen, ob ſie eine konſervative, radikale oder vermittelnde Löſung bevorzugen; in gewiſſen Epochen aber wird die Kirchengemeinſchaft als ſolche irgend ein Fazit dieſer inneren und äußeren Kämpfe ziehen müſſen. Vermittelnden Richtungen pflegt von ihren Gegnern der Vorwurf der „Falſchmünzerei" gemacht zu werden. Darin liegt die Forderung, daß von der Überlieferung gegebene Worte und Formeln immer nur in ihrem alten Sinn gebraucht werden, neue Vorſtellungen ſich neuer Worte und Formeln bedienen ſollen. Das iſt unmöglich. Der Wortſchatz der Sprachen iſt dafür nicht reich genug, und das Leben der lebenden Sprache vollzieht ſich naturgemäß in einer fortwährenden Veränderung des Begriffes ihrer Wörter und Laute. Jede neue Wendung des Verſtändniſſes muß ſich unter Benutzung alten Wortvorrats durchſetzen. Aber auch die konſervativſte und rigoroſeſte Beachtung eines bisherigen Beſitzſtandes von Worten und Formeln kann nicht hindern, daß ihre Bedeutung ſich für die Menſchen verſchiebt: indem die Menſchen ſich ändern, ändert ſich auch ihr Verhältnis zu der Überlieferung, und würde deren äußere Geltung noch ſo ſtreng behauptet. Wahrhaftigkeit verfügt unter keinen Umſtänden über anderes Wortmaterial zum Ausdrucksmittel als über das einer in Sinn und Bedeutung fortwährend ſich wandelnden Sprache. Die Konſequenzen davon für Predigt, Unterricht und Gottesdienſt (Agende!) ſind von den evangeliſchen Kirchen noch nicht mit prinzipieller Klarheit und Sicherheit gezogen worden, und auch in der Theologie taſtet man mehr an dem Problem, als daß man in glücklicher Löſung begriffen wäre. Und doch ſteht dieſe unter den eigentlichen kirchlichen Lebensfragen voran.

Dagegen iſt die Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsfrage ſelbſt in Dogmatik und Ethik

wenigſtens von einzelnen Syſtematikern gebührend ins Zentrum geſtellt worden. Der Einfluß und das Anſehen von Wilh. Herrmann ruht vornehmlich auf der Energie, mit der er die Religion als Sache der perſönlichen Wahrhaftigkeit verſtehen lehrt: vgl. ſeinen Art. Religion Bd XVI S. 589 ff. Auch Philoſophen konſtruierten die Ethik neuerdings vom Begriff der Wahrhaftigkeit aus: vgl. Koppelmann a. a. O.

Jede Definition der Wahrhaftigkeit als Pflicht und Tugend, die auf Übereinſtimmung der Rede eines Redenden mit ſeinem Denken hinausläuft, iſt trivial und unbefriedigend. Sie verunglückt alsbald unrettbar auf den Untiefen der Kaſuiſtik. Es gilt die Wahrhaftigkeit als die Pflicht und Tugend zu begreifen, welche die ſittliche Perſon ſelbſt konſtituiert und das Leben in allen ſeinen Beziehungen zur Perſon mit gleichem Ernſte durchdringt. Der wahrhaftige Menſch iſt wahrhaftig, auch wenn er kein Wort redet, oder wenn er „unwahre Rede führt“, und er iſt es nicht nur für ſich, ſondern verbreitet eine ganze Sphäre der Wahrhaftigkeit um ſich her. Wie nach Luther der Deus verax den, der an ihn glaubt, iuſtificat d. i. rechtfertigt, gerecht, wahrhaftig macht, ſo rechtfertigt der gerechtfertigte und gerechte Menſch vermöge ſeiner Gerechtigkeit, Rechtſchaffenheit, Wahrhaftigkeit Alles und Alle, iuſtificat, iuſtum, veracem facit proximum (vgl. De lib. christiana W. 7, 53, 36 ff. 69, 1 ff.). Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera (W. 7, 61, 26 f.). Dies will ſagen: Das Aufmerken auf den Wahrheitsgehalt und Wahrhaftigkeitsgrad der Ausſage iſt ohne Zweifel von größtem pädagogiſchen Intereſſe und wird auch ſonſt aus beſtimmtem Anlaß oft genug das moraliſche Urteil auf ſich lenken. Aber worauf es für die Stabilierung von Wahrhaftigkeit im Charakter und im Verkehr ankommt, iſt letztlich doch allein dies, daß die Menſchen wahrhaftige Perſonen ſind. D. i. Menſchen, welche ſich nicht ſelbſt belügen und die im Verkehr mit ſich ſelbſt geübte Aufrichtigkeit nun auch in den Beziehungen zu den Menſchen und den Thatſachen bewähren. Menſchen, die Gott nicht belügen, und darum auch ſich ſelbſt und den Nächſten nicht. Menſchen aus Einem Guß, denen es Lebensbedürfnis iſt, die Dinge zu nehmen, wie ſie ſind, und ſich zu geben, wie ſie ſind. Religion iſt Wahrhaftigkeit gegen Gott, und die ganze Moral, wenn man die Religion ſo verſteht, nichts als angewandte Religion. — Über den Unterſchied zwiſchen katholiſcher und proteſtantiſcher Moral in dieſem Stücke vergleiche man Herrmanns einſchlägige Schrift ſamt Kontroverſsſchriften.

**Martin Rade.**

**Wahrſagerei** ſ. d. A. Zauberei.

**Walaeus, Antonius**, geſt. 9. Juli 1639. — Paquot, Memoires I, 157 ss.; G. Bates, Vitae selectorum aliquot virorum, London 1681; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw, Leiden 1873/74, passim; J. D. de Lind van Wijngaarden, Antonius Walaeus (Diſſertation), Leiden 1891; [J. A. Grothe] Het Seminarie van Walaeus (in den „Berichten van de Utrechtsche Zendingsvereeniging“, dl. XXIII, Utrecht 1882. Seine Opera omnia theologica, erſchienen zu Leiden 1647 in 2 vol. fol. (Vorher ſteht die „Vita Antonii Walaei“ von ſeinem älteſten Sohne Johannes W., und auch die „Oratio funebris“, gehalten von Joh. Polyander à Kerckhoven zu Ehren von Walaeus, findet ſich darin.)

Die erſten Jahrzehnde des 17. Jahrhunderts waren für die reformierte Kirche in den Niederlanden ſehr unruhige. Sowohl bei den Remonſtranten wie bei den Kontraremonſtranten machten ſich die Leidenſchaften oft in ſchärfſter Weiſe geltend. Auf beiden Seiten wurde der Streit nicht immer mit heiligen Waffen geführt und allzu häufig gegen die brüderliche Liebe geſündigt. Unter den Perſonen, die an dieſem Streit teilnahmen, iſt Antonius Walaeus eine der ſympathiſchſten, ein Mann, der ſich nicht ſchämte, immer kraftvoll für ſeine Überzeugung einzutreten, ſich aber doch von vielen andern durch Sanftmut und Mäßigung unterſchied.

Antoine de Waele, wie ſein Name eigentlich lautete, wurde am 3. Oktober 1573 zu Gent geboren; er ſtammte aus einem alten angeſehenen Geſchlecht. Seine Eltern, Jacques de Waele und Margaretha Wagenaers, ſchickten ihn bereits 1581 zur Erziehung zu ſeinem Onkel, dem Prädikanten Titius ab Eldingen zu Sint Nicolaas, bei dem er den erſten Unterricht in Latein und Griechiſch bekam. Als ſeine Eltern 1584 fliehen und ihre Beſitzungen zurücklaſſen mußten, konnte er ſeine Studien nicht fortſetzen, ſondern wurde Schreiber auf dem Bureau eines Notars zu Middelburg, wo ſeine Mutter ſich niedergelaſſen hatte. Erſt 1588 begann er am Unterricht in der Lateinſchule daſelbſt teilzunehmen, da er ſich zum Prädikanten berufen fühlte. Ein Stipendium der Staaten von

Zeeland machte es ihm 1596 möglich, sich als Student in Leiden einschreiben zu lassen. Hier waren Lukas Trelcatius, Franciskus Junius und Franciscus Gomarus seine Lehrer. Der verträgliche Junius wurde sein Vorbild, während der tägliche Umgang mit Gomarus, in dessen Hause er wohnte, großen Einfluß auf ihn ausübte und ihn mit Ehrerbietung vor dem Gelehrten erfüllte. 1599 machte er eine Reise ins Ausland. In Vienne bot man ihm, auf Empfehlung von Junius, eine Professur an, die er ablehnte. In Genf, wo er wiederholt Beza begegnete, predigte er eine Zeit lang regelmäßig und hielt Vorlesungen. In Basel leitete er eine Zeit lang, während der Abwesenheit des Professors Polanus à Polansdorf, die öffentlichen Disputationen. 1601 besuchte er auch Heidelberg und andere Orte und gegen Ende dieses Jahres kehrte er nach Leiden zurück, wo man ihn sofort als Prediger begehrte. Um dichter bei seinen Eltern zu sein, nahm er 1602 einen Ruf nach Koudekerke bei Middelburg an. Hier heiratete er 1603 Passchijntjen van Isenhoudt. 1604 war er eine Zeit lang Hofprediger von Prinz Moritz und 1605 wurde er Prediger zu Middelburg, 1609 zugleich zum Professor für Dogmatik daselbst ernannt. Während der remonstrantischen Streitigkeiten versah er auf Verlangen von Prinz Moritz anfangs 1618 eine Zeit lang den Predigtdienst im Haag. Eine Ernennung zum Hofprediger, die ihm danach angeboten wurde, schlug er aus, weil er fürchtete, die Gunst des Hofes nur auf Kosten seiner Aufrichtigkeit sich erhalten zu können. Ebenso wies er 1618 einen Ruf als Professor nach Sedan ab. Als Professor wohnte er als Vertreter der Staaten von Zeeland der großen Synode von Dortrecht (1618/19) bei. Hier machte er sich sehr verdient. Er gehörte u. a. zu den Verfassern der bekannten Canones Dordracenae. Einen Beweis großen Vertrauens zu seiner Frömmigkeit und Weisheit gaben ihm die Staaten von Holland, indem sie ihn für den geeignetsten hielten, dem zum Tode verurteilten Oldenbarneveld in seinen letzten Augenblicken (13. Mai 1619) beizustehen. Im selben Jahre zum Professor der Theologie zu Leiden ernannt, trat er am 21. Oktober 1619 dies Amt mit einer Inauguralrede „De recta institutione studii theologici" an (Opera omnia, tom. II). Mit seinen Kollegen Polyander, Rivet und Thysius gab er 1625, um ihre Übereinstimmung in der Lehre zu beweisen, die „Synopsis Purioris Theologiae" (s. d. Art. Rivet) heraus, ein noch immer berühmtes Werk, von dem 6 Auflagen erschienen sind (1625, 1632, 1642, 1652, 1658 und 1881, die letzte besorgt von D. H. Bavinck). Über den Anteil, den Walaeus daran gehabt hat, siehe seine Opera omnia, tom. II, p. 319 sqq. Auch an der neuen Staatenübersetzung der Bibel hat er sich sehr wirksam beteiligt (siehe de Lind v. Wijngaarden t. a. p. blz. 80—89). Ungefähr 20 Jahre diente er der Hochschule, hochgeachtet. Dreimal war er Rector magnificus. Bis an sein Ende hat er gewirkt. Nach kurzem Kranksein entschlief er am 9. Juli 1639. Von seinen neun Kindern waren noch sieben am Leben. Sein ältester Sohn Johannes W. (geb. 1604, gest. 1649) war seit 1633 Professor der Medizin zu Leiden. Ein jüngerer Sohn Balduinus W. wurde 1655 Prediger zu Arnemuiden und 1665 zu Kampen, wo er 1673 starb.

Walaeus war ein scharfsinniger und sehr gelehrter Mann, bestimmt Kontraremonstrant und eifriger Bestreiter der Arminianer, aber zugleich ein freundlicher, gemäßigter und verträgsamer Mann, der u. a. mit Hugo de Groot (Grotius) sehr befreundet war, bei allem Unterschied in ihren Ansichten. Als Docent war er klar und zuverlässig in seinem Unterricht, „tradebat plene, explicabat plane et apposite, probabat solide, efferebat nervose". Außer aus der obengenannten „Synopsis" kann man seinen dogmatischen Standpunkt erkennen aus einem Handbuch für die Glaubenslehre, das er schrieb, seinem Enchiridion Religionis Reformatae (Opera omnia, tom. I). „Quam excellens fuerit Theologus, testabuntur Loci communes Theologici", sagt Polyander (Orat. fun.); doch sind diese Loci nicht vollendet, sie sind aufgenommen worden in seine Opera omnia (tom. I, p. 109 sqq.). Als Kampfgenosse von W. Teellinck (s. den A.) im Streit für die Sabbathheiligung schrieb er seine „Dissertatio de Sabbatho, sive de vero sensu atque usu quarti praecepti (Lugd. Bat. 1628). Schon 1615 trat er gegen Wtenbogaert auf auf dem Gebiete des Kirchenrechts durch Herausgabe seines Buches „Het Ampt der Kerckendienaren, midtsgaders de authoriteyt ende opsicht, die een Hooghe Christelicke Overheydt daer over toecompt" (Middelburg 1615. In den Opera omnia ist nur die latein. Übersetzung aufgenommen).

Sehr verdient hat sich Walaeus durch seine Bemühungen um eine christliche Ethik gemacht. In seinem „Compendium Ethicae Aristotelicae ad Normam Veritatis Christianae revocatum" (Lugd. Bat. 1627; Amst. 1686; Opera omnia, tom. II, p. 257 sqq.) entwickelte er die aristotelische Sittenlehre, zeigte aber zugleich, worin diese, von christlichem Standpunkt betrachtet, nicht hinreichend war. — Sehr viel hat Walaeus

für die Miſſion in Oſtindien gethan durch Errichtung eines Seminars in ſeinem Hauſe zur Ausbildung indiſcher Prediger im Jahre 1622. Zehn Jahre ſtand er an der Spitze dieſes Seminars; dann wurde es aufgehoben, weil die Vorſteher der Oſtindiſchen Kompagnie der Anſicht waren, es ſei nicht mehr nötig. Walaeus hatte aber auch hier ſeine Talente benützt und ſeine Liebe zur Ausbreitung des Reiches Gottes bewieſen. Auch durch „das Seminar von Walaeus" bleibt ſein Name in Ehren. S. D. van Veen.

**Walahfrid, Strabo**, geſt. 849. — Die Schriften W.s ſind nach den älteren Einzeldrucken abgedruckt MSL 113 und 114; die Einzelausgaben ſind im Texte genannt: Histoire littéraire de la France Bd V, S. 59 ff.; König, Freib. Diöc. Arch. III, 1860, S. 317; XV, 1882, S. 187; A. Ebert in den SB der Sächſ. GdW 1878, S. 100 ff.; derſ., Geſch. d. Litt. des MA II, 1880, S. 145 ff.; E. Dümmler in ſeiner Ausg. der Gedichte W.s, S. 259 ff.; derſ., NA IV, S. 270 ff. und XXI, S. 301 ff.; A. Knöpfler in der Einleitung ſeiner Ausgabe der Schrift de exordiis; A. Hauck, KG Deutſchlands II, S. 654 ff.; P. v. Winterfeld in d. N. JWB f. d. klaſſ. Altert. V S. 341 ff.; derſ., NA XXII, 1896, S. 755 u. XXVIII, 1903, S. 507; K. Plath, NA XVII, 1891, S. 263; M. Manitius, NA XXVI, 1901, S. 745.

Walahfrid mit dem Beinamen Strabo oder Strabus, d. i. der Scheele oder Schielende, iſt ein nicht unbedeutender theologiſcher Schriftſteller der erſten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Die Nachrichten über ihn fließen ſehr ſpärlich und ſind zum Teil unſicher. Er wurde gegen Ende der Regierung Karls d. Gr. um 808 (ſ. d. Epitaph. v. 5 S. 423) geboren, und zwar in Schwaben, da er ſelbſt (Praef. V. s. Gall.) ſein Vaterland terram nennt, quam nos Alamanni vel Suevi incolimus. Seine Familie war arm (c. 76, 31, S. 414) und ſcheint nicht zum Adel gehört zu haben (ſ. c. 37, 3 obscurus natalibus); doch war ſie ohne Zweifel frei. Frühzeitig dem Kloſter Reichenau übergeben, erhielt er dort die herkömmliche lateiniſche Bildung. Schon fünfzehnjährig konnte er im Namen ſeines Lehrers Tatto metriſche Briefe an Ebo v. Rheims und den Trierer Chorbiſchof Degan ſchreiben (c. 5, 1 u. 2). Später ſtudierte er zu Fulda unter Hrabanus Maurus (c. 9 S. 358). Von dort kam er an den Hof Ludwigs d. Fr.; er erhielt die Stellung eines Kaplans der Kaiſerin Judith und Erziehers ihres Sohnes Karl. Im Jahre 838 wurde ihm die Abtei Reichenau übertragen (Ann. Aug. MG SS I, S. 18), er mußte ſie aber als Anhänger Lothars alsbald verlaſſen, als Ludwig d. D. nach ſeines Vaters Tod Alamannien beſetzte. Nach der Ausſöhnung mit Ludwig erhielt er ſie 842 zurück. Er ſtarb 18. Auguſt 849, Ann. Alam. S. 50, Grabſchrift P. L. II, S. 423.

Walahfrid hat mancherlei geſchrieben. Wir wollen ſeine Schriften in der Kürze klaſſenweiſe anführen. Zunächſt erwähnen wir ſeine lateiniſchen Gedichte, welche ihn gewiſſermaßen unter die Klaſſiker des karolingiſchen Zeitalters ſetzen laſſen. Wir finden Epigramme, Feſtſchriften, Hymnen, zwei längere Gedichte auf Heilige; das längſte berichtet von einer Viſion, welche der Mönch Wettin von Reichenau 824 gehabt, „die erſte Darſtellung einer ſolchen Viſion in Verſen, mit welcher dieſe beſondere Spezies mittelalterlicher Dichtungen beginnt, die ihre höchſte Vollendung in Dantes göttlicher Komödie findet" (Ebert S. 149). W. war, als er dieſes Gedicht verfaßte, 18 Jahre alt (Vorrede S. 303). In die Zeit ſeines Aufenthalts am Hofe fallen die Versus de imagine Tetrici, die an die Reiterſtatue Theoderichs d. Gr. vor dem Palaſte in Aachen anknüpfen (S. 370). Von Intereſſe ſind die zahlreichen Epiſteln, in Hexametern oder Diſtichen, zum Teil an die Fürſten, zum Teil an kirchengeſchichtlich bekannte Perſonen gerichtet: Agobard, Hraban, Gottſchalk u. a. Endlich mag auch der Liber de cultura hortorum genannt werden: er beſchreibt nicht ohne Anmut den Garten des Verfaſſers mit ſeinen mancherlei Pflanzen und deren Nutzen und Eigenſchaften. Die Gedichte ſind geſammelt in Canisii lectionibus antiquis T. VI oder T. II, P. 2 der neuen Ausgabe. Die hiſtoriſchen findet man auch bei den Bollandiſten und in patriſtiſchen Sammlungen. Eine kritiſche Ausgabe verdanken wir Dümmler; ſie ſteht in den MG PL II, 1884, S. 259 ff. Sodann hat W. die Biographien der St. Galler Äbte Gallus und Othmar von Wetti und Goztert überarbeitet; das geförderte lateiniſche Sprachgefühl nahm an der ungefügen Form der älteren Legenden Anſtoß. Dieſe Schriften ſind gedruckt in Goldasti Scriptt. rerum allemann. T. 1 und Mabillon, Acta SS Ord. S. Ben. Saec. II. Neue Ausgaben von R. Thuli, St. Galler Mitt. z. vaterl. Geſch. XXIV, 1890, S. 1 ff. und von B. Kruſch MG SRM IV, S. 280 ff., von J. de Arx, MG SS II, S. 41 ff. und G. Meyer v. Knonau, St. Galler Mitt. XII, S. 94 ff. An der beabſichtigten poetiſchen Bearbeitung der Vita s. Galli verhinderte ihn der Tod. Das Werk wurde von einem ungenannten Mönch 850 ausgeführt (PL II, S. 428).

Bemerkenswert ist W.s Werkchen De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum (geschrieben 840—842, gedruckt unter Andern in Hittorps Scriptores de officiis divinis, Cölln 1568, sowie in mehreren Bibliotheken der Kirchenväter. Neue Ausgaben von A. Knöpfler, München 1890 und V. Krause in d. MG CRF II S. 473 ff. Man könnte es, nach unserer Art zu reden, ein Compendium der christlichen Archäologie nennen, und mit dem Maßstabe jener Zeit gemessen einen nicht üblen Versuch. In 32 Kapiteln handelt es von Kirchengebräuchen, Tempeln, Altären, Gebeten, Glocken, Bildern, Taufe und Abendmahl, und die dabei gelegentlich ausgesprochenen theologischen Grundsätze oder historischen Bemerkungen lassen uns in dem Verfasser einen gelehrten und verständigen Mann erkennen. Gelegentlich führt er auch die gangbaren deutschen Ausdrücke an, sich deshalb den gelehrten Lateinern gegenüber mit dem Beispiel Salomos entschuldigend, welcher ja neben den Pfauen auch Affen an seinem Hofe hatte. In Betreff der Bilder sucht er den von fränkischen Theologen empfohlenen Mittelweg zwischen übertriebener und abergläubischer Ikonolatrie und griechischer Bilderstürmerei festzuhalten. Im Kapitel vom Abendmahl drückt er sich in einer Weise aus, daß man ihn nicht als einen Anhänger der Wandlungslehre seines berühmten Zeitgenossen Radbert nennen kann; Christus, sagt er, hat seinen Jüngern die Sakramente seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brotes und Weines gegeben und sie gelehrt, dieselben zum Gedächtnisse seines heiligen Leidens zu feiern. Es konnte also nichts Schicklicheres als diese Gestalten (species) gefunden werden, um die Einigkeit des Hauptes und der Glieder anzudeuten.

Was aber Walahfrids Namen am meisten berühmt gemacht hat und noch jetzt beim Rückblick auf die geistige Entwickelung des Mittelalters nicht übersehen läßt, das ist die große exegetische Kompilation, welche, wenn nicht ausschließlich, doch hauptsächlich durch ihn zu stande gekommen ist, und welche fast fünf Jahrhunderte lang für einen großen Teil des Abendlandes die wichtigste Fundgrube ältester Bibelwissenschaft geblieben ist. Das umfangreiche Werk war unter dem gangbaren Titel „Glosa ordinaria" verbreitet und gebraucht, und genoß schon im Beginne der eigentlich sog. scholastischen Zeit eines solchen Ansehens, daß z. B. Petrus Lombardus sich auf dasselbe ohne weiteres als auf die „Auctoritas" beruft und Spätere dessen Randglossen als einen gleich dem Bibeltexte selbst zu kommentierenden behandelten. Noch über das 14. Jahrhundert hinaus, wo doch Nic. a Lyra eine neue Epoche in der Exegese bezeichnet, erhielt sich die walahfridische Glosse im Gebrauch und wurde dann auch gleich im Beginne des Bücherdrucks durch die Presse verbreitet und zahlreiche Ausgaben folgten sich, trotz des großen Umfangs, bis ins 17. Jahrhundert herab. Man findet dieselben vollständig verzeichnet in dem Walahfrid gewidmeten Artikel der Histoire littéraire de la France (T. V.). Doch ist zu bemerken, daß die Glosa ordinaria nie allein, fast immer mit Lyra zusammen gedruckt wurde. Die älteste Ausgabe, ohne Ort und Jahr, in 4 Foliobänden, deren Ursprung die Bibliographen nicht ermittelt haben, ist eine der Zierden selbst reicherer Sammlungen. Nach ihr, da hier die Arbeit Walahfrids fast ganz allein steht, wollen wir dem Leser in der Kürze einen Begriff von der Natur und Anlage des Werkes geben. Eine Vorrede oder Einleitung, welche den Zweck oder die Methode desselben darlegten, ist nicht vorhanden; aber der oberflächlichste Blick belehrt uns darüber zur Genüge. Es bietet in der Mitte der Blätter, etwas gegen den oberen Rand hin, den lateinischen Text, rings herum, einen größeren oder geringeren Raum in Anspruch nehmend, steht die „Glosse", d. h. eine reiche Sammlung patristischer Excerpte zur Erläuterung des Textes. Zwischen den Zeilen des Textes stehen kurze Scholien (Glosa interlinearis), die wir aber hier nicht weiter zu berücksichtigen haben, da sie anerkanntermaßen erst im 12. Jahrhundert von einem gewissen Anshelm von Laon beigeschrieben sind. Was nun die von Walahfried gesammelten Randbemerkungen betrifft, so ist im allgemeinen zu sagen, daß sie den Kern der älteren patristischen Exegese so ziemlich nach allen Seiten hin darstellen. Es fehlt nämlich nicht an Wort- und Sacherklärungen, wie man sie namentlich aus Hieronymus nehmen konnte, allein der Mehrzahl nach dienen die Randglossen doch der erbaulichen Auslegung, oder wie die Alten sagten, der mystischen (vielen ist auch das Wort mistice vorgeschrieben), die bekanntlich die Theorie des mehrfachen Schriftsinnes zur Grundlage hatte und in der Kombination geistlicher Umdeutung mit jedem noch so trockenen historischen Stoffe ihre höchste Virtuosität zu bekunden strebte. Die Glossen werden in der Regel durch die Wiederholung der ersten Worte des Textes, auf den sie sich beziehen, eingeführt; so folgen sich mehrere über denselben Text, selbst aus dem nämlichen Schriftsteller. Vielen ist der Name des Autors beigeschrieben, aus

welchem sie gezogen sind; am öftesten begegnen uns außer den beiden schon genannten Gregorius, Isidorus von Sevilla und Beda, seltener Ambrosius und Chrysostomus, welchen letzteren man in Übersetzung besaß; in einzelnen Büchern herrschen andere Namen vor, z. B. in den Psalmen Cassiodorus, in Numeri Origenes, im Leviticus Esicius (d. i. Hesychius). Es sind aber auch sehr viele Glossen ohne Namen und es entsteht die Mutmaßung, diese könnte Walahfrid selbst verfaßt haben. Dagegen scheint aber zu sprechen, daß nicht unhäufig, wenigstens im Anfang des Werkes, auch sein Name, und zwar in der, wenn er selbst so geschrieben hätte, sonderbaren Bezeichnung „Strabus" vorkommt. Andere dachten wohl an seinen unmittelbaren Lehrer Hrabanus Maurus als Verfasser, aber auch dieser wird öfter mit seinem Namen genannt. — Über die gelehrte Legende von Walahfrids Beteiligung an der angeblichen deutschen Bibelübersetzung Karls d. Gr. s. Reuß in d. Revue de Théol. 1851, Jan. **Ed. Reuß** † (**Hauck**).

**Walch,** gelehrte Theologenfamilie des 18. Jahrhunderts.

Johann Georg Walch, gest. 13. Jan. 1775, der Vater der beiden folgenden. — Litteratur: Jubelgedächtnis dem Hn. D. J. G. W. wegen des von ihm auf d. Universität Jena 50 Jahre geführten öffentlichen Lehramts gestiftet, Jena 1768; Joh. Ernst Immanuel Walch, Leben und Charakter des wohlseel. Hn. Kirchenrats D. J. G. W., Jena 1777; Meusel, Lexikon verstorbener deutscher Schriftsteller XIV, 360 ff.; Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands IV, 630 ff.; G. Frank, Die Jenaische Theologie in ihrer geschichtl. Entwickelung, Leipz. 1858, S. 71 ff.; Tschackert in AdB 40, 650 ff.

J. G. W. war Sohn des Generalsuperintendenten Georg Wilhelm W. in Meiningen, des Verfassers „Evangelischer Lieder-Betrachtungen", Jena 1714, daselbst 17. Juni 1693 geboren. 1710 bezog er die Universität Leipzig, wo Gottfried Olearius (Bd XIV, 357 f.), Rechenberg und andere seine theologischen Lehrer wurden, seine litterargeschichtliche Neigung aber durch Menke, dessen Bibliothek ihm offen stand, Nahrung und Förderung erhielt und die philosophische Anregung durch Andr. Rüdiger ihm schon damals Veranlassung wurde zu dem später ausgeführten Entwurf seines philosophischen Lexikons. Magister wurde er 1713, beschäftigte sich zunächst vorwiegend philologisch, gab des Cellarius akademische Dissertationen, Reden und Briefe 1712—1715 heraus, edierte Ovid, Vellejus, Phädrus, aber auch später Lactanz (1735), und schrieb 1716 die geschätzte **Historia critica lat. linguae.** 1718 wurde er Professor extraord. in Jena für Philosophie und Altertümer, 1719 ordentl. Professor der Beredtsamkeit, 1721 Professor der Dichtkunst. Zu Buddeus (Bd III, 518 ff.) trat er in nahe Beziehungen, dessen einzige Tochter er heiratete und dem er 1729 die Leichenrede hielt. Gleich diesem beteiligte er sich an den philosophischen Bewegungen der Zeit (schon 1723: „Gedanken vom philosoph. Naturell"). Buddeus hatte im „Bedenken über die Wolffianische Philosophie" 1724 sich gegen Wolfs Herabsetzung der übrigen üblichen Beweise für das Dasein Gottes zu Gunsten des Schlusses **a contingentia mundi** auf den a se seienden Weltordner erklärt. Auf Wolfs Entgegnung antwortete W. in den Schriften: „Bescheidene Antwort auf Hn. Chr. Wolfs Anmerkungen ꝛc." (1724) und „Bescheidener Beweis, daß das Buddeussche Bedenken noch feststeht", 1725. Im Jahr darauf gab er sein philosophisches Lexikon heraus (²1740, ⁴1775), das übrigens auch Gegenstände der Naturgeschichte, Technik u. s. w. umfaßt. Die Artikel Gott, Theologie und andere zeigen die eigentümliche Stellung, welche die natürliche Theologie bereits neben der „geoffenbarten" erlangt hat. Zwar ist die natürliche Gotteserkenntnis des gefallenen Menschen nicht so kräftig, daß sie es zu einer wahren Lebensübung bringen kann, doch giebt sie Anleitung zur Offenbarung, so daß ein natürlicher Mensch deren Notwendigkeit erkennen muß. Sie faßt die Grundsätze aller Religion in sich, lehrt die Kennzeichen, nach denen die Wahrheit und Göttlichkeit einer Offenbarung zu prüfen ist u. s. w. Für W.s philosophische Bestrebungen vgl. noch Einleitung in die Philosophie, 1727 (lat. 1730), und **Observationes in NTi libros, quarum 1. pars ea continet loca, quae ex historia philos. illustr.** 1727. Obgleich durch jene Aufnahme der natürlichen Theologie die alte theoretische Grundlage der Orthodoxie bereits durchbrochen ist, so will doch W. gleich Buddeus die lutherische Kirchenlehre festhalten, aber mit jener modernen Gesinnung, die dem Pietismus nicht mehr feindlich gegenübersteht.

1724 wurde W. außerord. Professor der Theologie, 1726 Dr. theol., 1728 ordentl. Professor; er stieg in der theologischen Fakultät von Stufe zu Stufe, bis (1750) zum **Prof. primar.**; 1754 wurde er auch Sachsen-Weim. Kirchenrat. In dieser Stellung widmete er der Theologie neben zahlreichen Vorlesungen auch eine umfassende litterarische

Thätigkeit. Zunächst in engem Anschluß an Buddeus, dessen Institutiones dogmaticae von ihm in Compendium redactae schon 1723, später brevibus observationibus illustratae 1748 herausgegeben wurden. Für seine Vorlesungen verfaßte er Kompendien, die sich durch ausgedehnte Berücksichtigung der Litteratur auszeichnen; so Einleitung in die christliche Moral ($^2$1757), in die dogmatische und in die polemische Gottesgelahrtheit (1752). In seiner Einleitung in die theologischen Wissenschaften, 1737,$^2$ (sehr erweitert) 1753, behandelt er, ohne eine encyklopädische Organisation zu erstreben, hintereinander die dogmatische, symbolische, katechetische, polemische Gottesgelahrtheit, die Sittenlehre, die allgemeine göttliche Rechtswissenschaft, die Pastoraltheologie und die Kirchenhistorie. Das Übergehen der exegetischen Theologie rechtfertigt er nicht nur damit, daß er über diese nicht lese, sondern bezeichnenderweise auch damit, daß die hl. Auslegungskunst „vor keinen der Theologie eigentümlichen Teil anzusehen ist". Seine hochverdienstlichen Bemühungen für die theologische Litterärgeschichte beginnen mit der Herausgabe von Bosii Introd. in notitiam scriptorum eccles., 1723; daran schließen sich die noch immer wertvolle Bibliotheca patristica litterariis adnotationibus instructa, 1770 (neu bearbeitet von Danz, Jena 1834), und die 4 Bde der Bibliotheca theologica selecta, 1757—65, der Beweis seiner auf alle Gebiete der Theologie sich erstreckenden litterarischen Gelehrsamkeit. Auch des Verdienstes seiner Ausgabe der Werke Luthers (Halle 1740—52, 24 Bde) ist hier zu gedenken. Ihr Wert beruht in den Einleitungen, der Aufnahme auch zahlreicher Schriften der Gegner, dem Abdruck vieler reformationsgeschichtlicher Dokumente und guten Registern; ihr Mangel ist, daß alle lateinischen Schriften nur in (nicht selten fehlerhafter) deutscher Übersetzung gegeben werden, vgl. Bd XI, 721. (Eine Neuauflage der W.schen Ausgabe erschien in 22 Bänden in St. Louis im Auftrag des Ministeriums der deutschen ev.-luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten, 1880—1904, mit z. T. selbstständiger Neubearbeitung.) Ebenso ist seine Ausgabe des christl. Konkordienbuchs (deutsch und lat. mit histor. Erläuterungen) 1750 zu nennen, dazu seine Introductio in libros symbol. eccl. luther. 1732 und schon seine Commentatio de solida librorum symbolicorum interpretatione ex historia instituenda, 1725. Durch litterarische Reichhaltigkeit zeichnen sich auch die beiden andern Hauptwerke W.s aus, seine Einleitungen in die theologischen Streitigkeiten. Der Anstoß dazu ging von Buddeus aus, der bei seinem Vortrag der polemischen Theologie das für die Wendung der Zeit vom dogmatischen zum historischen Interesse bezeichnende Bedürfnis empfand, die Studierenden ausgedehnter, als sonst üblich, über die Geschichte der in der Polemik bekämpften Irrtümer aufzuklären, ihnen „einen akkuraten Begriff von Ursprung, Wachstum ꝛc. einer jeden Sekte, auch eine richtige Konnexion, und so viel sich thun läßt, ein völliges System derer, die man widerlegen will, beizubringen". Der historische Stoff wuchs ihm dabei so an, daß er „endlich fast den halben Teil des Collegii ausmachte". Hier sollte ein Buch aushelfen, dessen Ausführung er jedoch seinem „vielgeliebten Eidam" überließ. W. behielt Ordnung und Methode von Buddeus bei, nahm auch in der Ausführung vieles aus dessen Vortrag, fügte aber auch Eignes hinzu. So erschien zunächst 1724 ein Band „Theol. Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten aus Herrn Buddeus Collegio herausg. und mit Anmerkungen ꝛc.". In der Folge erweiterte W. Plan und Umfang des Buchs, das nun unter dem Titel „Histor. und theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evang.-luth. Kirche entstanden", 1733—36 in 5 Bänden erschien. Der 1. Band ist hier die 3. überarbeitete Auflage des ursprünglichen Werks und umfaßt bereits das ganze Gebiet (Papisten; Reformierte; Antitrinitarier und Socinianer; Fanatici und Enthusiasten; Atheisten, Naturalisten und Indifferentisten; orientalische Kirche; Mohammedaner, Juden und Heiden); Bd II—V behandelt dasselbe ausführlich mit bei weitem reicheren Material. Daneben hatte W. ganz selbstständig das ähnliche Werk begonnen: „Histor. und Theolog. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-luth. Kirche", von der Reformation bis auf seine Zeit, das von 1730 bis 39 in 5 Bänden erschien, durch sorgfältige Auszüge aus der Streitlitteratur und gewissenhafte Berichterstattung ein noch heute unentbehrliches Werk z. B. für die Geschichte des Pietismus. Außer den genannten Werken verdienen noch Erwähnung die Miscellanea sacra s. comment. ad hist. eccl. sanctioresque discipl. pertin., Amstel. 1744, seine umfangreiche Historia eccl. NTi variis observationibus illustr. 1744 (bis Anfang des 4. Jahrhs.) und seine Historia controversiae Graecorum Latinorumque de processione Spiritus S. 1751.

Neben seiner gelehrten Thätigkeit hat W. auch nicht unterlassen, häufig zu predigen; seine Aufmerksamkeit auch für dies Gebiet zeigt seine Sammlung kleiner Schriften von der

gottwohlgefälligen Art zu predigen, 1746, eine Zusammenstellung homiletischer Ratschläge älterer Theologen; vgl. auch Rebenbachers Ausg. seiner Schrift: Die gottgefällige Vorbereitung auf die Predigt (1733), Nürnb. 1845. Obgleich in jüngeren Jahren Spener geneigt, und als Historiker guten Willens, bei Beurteilung der Religionsstreitigkeiten den Gegner recht zu verstehen und billig zu beurteilen, bestrebt im Verhalten gegen die „Ketzer" die Mitte zwischen G. Arnold und Abr. Calov einzunehmen, hat er doch in dem auf Befehl seines Landesherrn 1747 aufgesetzten Gutachten über die „Herrnhutische Secte", „den Zinzendorfschen Unfug", das Urteil gefällt, „daß ein Fürst mit gutem Gewissen diese Secte in seinem Lande nicht dulden kann", die Wohlfahrt von Kirche und Staat werde durch sie gefährdet, durch ihren Indifferentismus und Synkretismus, ihr Liebäugeln mit allerlei Sekten, ihre Verachtung des ATs und Geringschätzung der symbolischen Bücher, ihre Zurücksetzung Gottes des Vaters, ihre Gedanken von der Ehe u. dgl. (herausgeg. von J. Ph. Fresenius 1751, vgl. Frank S. 73f.).

1766 verlor W. seine Gattin durch den Tod. Er selbst, durch katarrhalische und hypochondrische Leiden angegriffen, überstand doch noch 1767 (nach seinem 50jährigen Dozentenjubiläum 1768) einen Fall von der Bücherleiter so weit, daß er seine **Bibliotheca patristica** 1770 vollenden konnte (vgl. Vorwort); erst am 13. Januar 1775 starb er 81jährig.

Sein ältester Sohn ist Johann Ernst Immanuel Walch, gest. 1. Dez. 1778. — Litteratur: Die ältere Litt. verzeichnet sorgfältig v. Dobschütz in AdB 40, 652ff., der auch die Dekanatsakten der philos. Fakultät in Jena benützen konnte.

Geboren 29. August 1725 in Jena, studierte er auf des Vaters Wunsch Theologie und nach eigner Neigung besonders Philologie (auch semitische Sprachen), aber auch Naturwissenschaften und Mathematik. 1745 wurde er in Jena mit seinem jüngeren Bruder (s. u.) zugleich Magister, habilitierte sich 1746 und begann mit exegetischen Vorlesungen, machte dann mit dem Bruder eine große Studienreise nach Holland, Frankreich, Schweiz, Italien (Florenz), lernte an den Universitäten die hervorragenden Gelehrten der Zeit kennen, steuerte hernach auch zu Goris **Symbolae litterariae** 1751 eine Rede über die **Antiquitates Herculanenses litterariae** bei. Heimgekehrt fuhr er mit exegetischen Vorlesungen fort, als deren Frucht seine „Einleitung in die Harmonie der Evangelisten" 1749 erschien, noch im Geist der orthodoxen Harmonistik, möglichst unter Beibehaltung der Ordnung jedes Evangeliums, daher mit der Annahme, daß manche Begebenheiten im Leben Jesu in sehr ähnlicher Weise sich wiederholt hätten. 1750 wurde er Prof. extraord., 1755 ordin. für Logik und Metaphysik, seit 1759 für Beredsamkeit und Poesie, seit 1768 Senior der philosophischen Fakultät, 1770 Hofrat; 1778 machte ein Darmleiden seiner unermüdlichen Arbeit ein Ende.

Der vielseitige Gelehrte hat seine Hauptkraft erst der Philologie, seit 1760 zunehmend den Naturwissenschaften (Mineralogie und Paläontologie) gewidmet. Hier sind nur seine theologischen Arbeiten zu verzeichnen, in denen er z. T. seine philologischen und archäologischen Forschungen für das Verständnis der hl. Schrift nutzbar zu machen suchte: **Dissertationes in Acta Apostolorum**, 3 Tle, 1756—61 und 1766; **Antiquitates nauticae ex itinere Pauli Romano, Act. 27, 28**, 1767; **Observationes in Matthaeum ex Graecis inscriptionibus**, nach seinem Tode 1779 herausgegeben; **Antiquitates symbolicae, quibus symboli apostolici historia illustratur**, 1772 (mit wertvollen Studien über die verschiedenen Bedeutungen von Symbolum); Arbeiten über die Christenverfolgungen: **Marmor Hispaniae antiquum, vexationis Christianorum Neronianae insigne documentum**, 1750, dazu **Persecutionis Christianorum Neronianae in Hisp. uberior explanatio**, 1753 (jetzt veraltet); **Christianorum sub Diocletiano in Hisp. persecutio ex antiq. inscriptionibus illustr.**, 1751. Interesse für die Theologie behielt der fromme, der Orthodoxie treu gebliebene Mann bis an sein Ende. Zu seinen litterarischen Plänen gehörte noch eine **introductio in N.T.** sowie eine biblische Naturhistorie. Über seine Verdienste auf andern Gebieten der Wissenschaften vgl. v. Dobschütz a. a. O. Als Theologe bedeutender ist

sein jüngerer Bruder Christian Wilhelm Franz Walch, gest. 10. März 1784. Litteratur: Heumann, Dissertatio de haeretico Paulino Tit. 3, 10 (mit einer Vita W.s), 1754; G. Leß, Dem Andenken des ehemal. Konsistorialrats Dr. C. W. F. Walch von der theol. Fakultät . . ., Göttingen 1784; C. G. Heyne, Elogium Vener. Walchii recitatum in consessu societatis (27. März 1784); J. N. Pütter, Versuch einer akadem. Gelehrtengeschichte von der Georg. August. Univ. I, 121ff., II, 28ff.; H. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands IV, 615ff.; Tschackert in AdB 40, 646ff.; Baur, Die Epochen der kirchlichen

Geſchichtsſchreibung, Tübingen 1852, S. 145 ff. Verzeichniſſe ſeiner Schriften außer bei Pütter in Meuſels Lexikon XIV, 345 ff.

Der zweite Sohn J. G. Walchs und der Tochter des Buddeus wurde am 25. Dezember 1726 in Jena geboren. Dort ſtudierte er unter des Vaters Anleitung, wurde zugleich mit ſeinem Bruder 1745 Magiſter, hielt bis 1747 exegetiſche, philoſophiſche und hiſtoriſche Vorleſungen, machte dann mit dem Bruder zuſammen die o. S. 794, 26 erwähnte große Studienreiſe, aus der ſich mancherlei gelehrte Beziehungen für ihn ergaben (mit Maffei, Propſt Gori in Florenz u. a.). 1750 wurde er daheim Prof. extraord. der Philoſophie; während aber der Bruder dauernd in Jena blieb, folgte er einem Ruf nach Göttingen als ordentl. Prof. der Philoſophie, wurde dort 1754 außerord. Profeſſor der Theologie, und von Heumann zum Dr. theol. promoviert mit einer Diſſertation de obedientia Christi activa. 1757 trat er als ordentl. Profeſſor in die theologiſche Fakultät ein, in der er bis zu ſeinem Tode die umfaſſendſte Thätigkeit als Dozent wie als Schriftſteller entfaltete. Pütter ſchildert 1765 ſeine Arbeit als Dozent, wie er „ordentlicher Weiſe“ im Sommer täglich 4, im Winter täglich 3 Stunden Vorleſungen hielt: um 8 täglich Dogmatik über ſeines Vaters von ihm herausgegebene Theologiae dogmat. Epitome tabulis analyticis expressa (1757), um 11 täglich Kirchenhiſtorie bis zum Ende des 17. Jahrhunderts über ſein eignes Lehrbuch (Grundſätze der KG des NTs, 1761, ²1772—4, ³1792—4); um 4 teils Moral, teils Polemik (nach ſeines Vaters Lehrbüchern); außerdem natürliche Theologie (Grundſätze der natürlichen Gottesgelehrtheit, 1760), ſymboliſche Theologie (Breviarium Theologiae symbolicae Eccl. Luth. 1765), Kirchenhiſtorie des 18. Jahrhunderts (Compendium hist. eccl. recentissimae 1757); ferner wenigſtens ein Exegeticum über einen oder mehrere Briefe Pauli oder über die Paſſionsgeſchichte, auch über die chriſtlichen Altertümer; dazwiſchen privatim die historia liter. theol. und publice die hist. liter. historiae ecclesiasticae, das jus publicum ecclesiae, die theologiſche Kaſuiſtik oder über einen der griechiſchen Väter, z. B. über Juſtins Apologie. Endlich privatissime, wenn es verlangt wird, examinatoria, auch wohl verbunden mit disputatoria über Dogmatik oder über andere ſeiner Vorleſungen. Daneben findet er noch Zeit zu großen gelehrten Arbeiten und zahlreichen akademiſchen Gelegenheitsſchriften, er beteiligt ſich eifrig an Leitung und Verwaltung der Univerſität, ſeit 1760 auch als curator aerariorum piorum, ſeit 1765 als Direktor des Repetentenkollegiums, ferner an der Göttinger Societät der Wiſſenſchaften, die ihn 1763 zum ordentl. Mitglied der philol.-hiſt. Klaſſe macht. So gehört er in die nicht kleine Zahl von Gelehrten des 18. Jahrhunderts, die uns durch ihren Bienenfleiß wie durch ihre Vielſeitigkeit in Staunen ſetzen. 1766 wurde er Primarius ſeiner Fakultät, 1772 großbritann. Konſiſtorialrat. Erſt ſpät (1763) fand er Zeit ſich zu verheiraten mit Eleonore Friderike, Tochter des ſtiftshildesheimiſchen Konſiſtorialrats und Generalſuperintendenten Crome. Gegen Ende des Lebens nahm ſeine Wirkſamkeit als Dozent ab. Es „kamen junge rüſtige Männer ihm zur Seite; die Meinungen und der Geſchmack änderten ſich; der Reiz der Neuzeit kam dazu. So geſchah es, daß er in einigen Kollegien den Beifall faſt ganz, und in allen viel davon verlor“ (Citat bei Tſchackert a. a. O. S. 647). Sein Tod erfolgte plötzlich am Schlagfluß, 10. März 1784.

W. gehört nicht zu den ſchöpferiſchen Geiſtern; hinter Mosheim einerſeits (geſt. 1755) und Semler andererſeits (1753—96 in Halle) tritt er bedeutend zurück; aber er gehört zu jenen unermüdlichen Gelehrten, von deren Sammelarbeit wir noch dankbar Gebrauch machen. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiet der Kirchengeſchichte. In ſeiner Richtung auf die ganze Breite hiſtoriſcher Gelehrſamkeit und Litteraturkenntnis tritt er in die Fußtapfen ſeines Vaters und des Großvaters Buddeus; auch in ſeinem dogmatiſchen Standpunkt ſucht er im allgemeinen eine moderierte lutheriſche Orthodoxie gleich jenen feſtzuhalten; aber freilich dieſe iſt, zwar nicht ſeiner Frömmigkeit, aber ſeiner Theologie ein totes Objekt geworden, und um hiſtoriſche Gewißheit dreht ſich alles. — In ſeinem noch verhältnismäßig friſch geſchriebenen Jugendwerk „Geſchichte der evang.-luth. Religion als ein Beweis, daß ſie die wahre ſei“, 1753, nimmt er den Gedanken auf, daß das Daſein und vollkommenſte Weſen Gottes aus der Geſchichte ebenſo zu erkennen ſei, wie aus der Naturlehre und andern Teilen der Weltweisheit, und bedauert, daß ſich noch niemand unter dieſem Geſichtspunkte ſo um die hiſtoriſchen Wiſſenſchaften verdient gemacht habe, wie Nieuwentyt (Rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntnis der Macht, Weisheit und Güte Gottes, deutſch Jena 1747) um die Phyſik. Er wählt ſich, um dieſe bisher vernachläſſigte Arbeit wenigſtens partiell in Angriff zu nehmen, das, wie er ſagt, Leichteſte aus, denn „die Geſchichte der evang.-luth. Religion iſt unerſchöpflich an Zeug-

niſſen, daß Gott Gott ſei". In der That ſtellt er manches einer religiöſen Geſchichtsbetrachtung Förderliche hier zuſammen. Aber ähnlich, wie die religiöſe Naturbetrachtung der damaligen Theologie über einen im Kreiſe ſich drehenden Zweckmäßigkeitsbegriff nicht hinauskommt, kommt es bei ihm nicht zu einer höheren religiöſen Geſchichtsphiloſophie, ſondern nur zu apologetiſcher Anwendung eines im Grunde recht beſchränkten Vorſehungsglaubens auf Entſtehung und Fortgang der lutheriſchen Reformation. Und ſo wird denn die Wahrheit der „luther. Religion" aus allem Möglichen, nur nicht aus der Sache ſelbſt bewieſen. — Bei ſeinen ſpäteren bedeutenderen kirchenhiſtoriſchen Arbeiten, beſonders bei ſeinem bis zum 9. Jahrhundert fortgeführten „Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsſtreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation", 11 Teile, Leipz. 1762—85 (Teil 11 nach W.s Tode von Spittler herausgeg.), zeigt ſich W. tief durchdrungen von der Pflicht gewiſſenhafter, alle Zeugenausſagen unermüdlich und methodiſch abhörender Erforſchung der Wahrheit, d. h. des wirklich Geſchehenen, und man kann in der That „die Genauigkeit in der Anführung der Quellen und Erläuterungsſchriften und der Erörterung der kleinſten Umſtände nicht höher treiben, als er es gethan" (Schröckh). Dabei warnt er aber nicht nur vor Leichtgläubigkeit und krankhafter Zweifelſucht, ſondern auch vor der Ausſchweifung des gelehrten Witzes, „der ſich durch übertriebene Begierde, auf alles, was man fragen kann, zu antworten, alle Lücken auszufüllen und alle Dunkelheiten aufzuklären, nur gar zu leicht verleiten läßt, ſeine Einfälle unter erwieſene Wahrheiten oft unvermerkt zu miſchen und anſtatt des Wahren nur Mögliches zu erzählen" (Kritiſche Nachricht von den Quellen der Kirchenhiſtorie 1770, S. 4 ff.). „Bloß Erfahrung, langwierige Erfahrung lehret uns hier Demut, und der einzige, recht philoſophiſche Gedanke, die Hiſtorie habe in ihrem Umfang *nicht eine notwendige Wahrheit*, ſondern nur *zufällige Veränderungen zufälliger Dinge*, wird uns davor bewahren, Begebenheiten durch Schlüſſe da zu erweiſen, wo keine hiſtoriſchen, d. h. durch Zeugniſſe erwieſenen Beweiſe vorhanden ſind" (ebd.). W. verwahrt ſich gegen Mißdeutung dieſer charakteriſtiſchen Sätze und will natürlich auch für ſich das Recht, Folgerungen aus dem Gegebenen zu machen, wo „phyſiſche oder moraliſche Notwendigkeiten" vorliegen, in Anſpruch nehmen, hat auch offenbar den berechtigten Widerſpruch gegen eine ganze Gattung von Hypotheſen im Sinne; aber bezeichnend iſt doch, daß er die Berechtigung eines höheren kombinatoriſchen Elements in der Hiſtorie, ruhend auf ideeller Durchdringung des Gegebenen, gar nicht ins Auge faßt. Der Mangel einer die tieferen geiſtigen Zuſammenhänge reproduzierenden organiſchen Auffaſſung, die ſich damit nicht begnügen kann, das Einzelne nur in der Zufälligkeit ſeines Geſchehens protokollariſch genau aufzunehmen, macht ſich empfindlich geltend. In einer Zeit, wo Mosheim ſo Bedeutendes auch für Dogmengeſchichte geleiſtet, und wo Semler mit Nachdruck auf die Veränderungen in Lehrbegriff und Lehrart hinwies, faßt zwar auch W. die Bedeutung der Geſchichte für Entſtehung und Ausbildung des Lehrbegriffs ins Auge („Gedanken von der Geſchichte der Glaubenslehre", [2] 1764), aber er denkt nur daran, daß viele Frageſtellungen und Formulierungen nicht ohne geſchichtliche Kenntnis der Streitigkeiten verſtanden werden können. Wie wenig eine organiſche Auffaſſung der Lehrentwickelung auch nur verſucht wird, zeigt ſchon der naive Eingang der Ketzergeſchichte (I, S. 3): „Wenn diejenigen, welche ſich zur Religion Jeſu Chriſti bekannt haben, nie von ihren beiden Hauptteilen, der Wahrheit und Liebe, abgewichen wären, ſo würden wir der Mühe überhoben ſein können, den größten Teil der Bücher, welche die Geſchichte der chriſtlichen Religion vortragen, mit Erzählungen von Ketzereien, Spaltungen und Streitigkeiten anzufüllen. Allein da es der ewigen Weisheit unſers preiswürdigen Erlöſers gefallen, wie die Verfolgungen und Unterdrückungen ſeiner Bekenner von außen, alſo eine Menge von Zwietracht und Uneinigkeit von innen zuzulaſſen, ſo iſt nunmehro die Kenntnis der dadurch entſtandenen Begebenheiten ein unentbehrlicher Teil der Kirchengeſchichte." Zwar will er nun pragmatiſch Urſachen und Quellen der Begebenheiten aufdecken und über letztere begründete Urteile abgeben. Aber Urſachen und Quellen ſucht er teils in den Perſonen ſelbſt, ihren Fähigkeiten, Vorurteilen, Gemütsrichtung, teils in den äußeren zuſammenwirkenden Umſtänden. Und die Beurteilung geht ſachlich auf die Frage, welcher Teil die Wahrheit vertrete, wobei gelegentlich beide Teile Unrecht bekommen können,' betreffs der ſtreitenden Perſonen aber auf ihr moraliſches Verhalten. Die Gelegenheit zu einer ſolchen moraliſchen Aburteilung läßt er ſich ſelten entgehen mit Nutzanwendung auf die Gegenwart, um kluges Verhalten bei entſtehenden Uneinigkeiten zu lernen und ſich ebenſo vor den Ausſchweifungen der Verfolgungsſucht wie vor Indifferentismus zu hüten. Bei dieſen Mängeln bleibt ihm doch das Verdienſt, welches ſeine Ketzergeſchichte noch heute

zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel macht, das Verdienst einer mit „mehr als kirchenhistorischer Geduld“ (Spittler) und mit gewissenhafter Treue ohne Ermattung durchgeführten methodischen Erschöpfung der Quellen und Hilfsmittel, wenn auch die Zerstückelung des Stoffs und die damit verbundene Weitläufigkeit die Benützung höchst ermüdend macht. Dies Streben nach methodischer Durcharbeitung und Umspannung eines bestimmt abgegrenzten Gebiets, welches ihn z. B. Semler gegenüber auszeichnet, macht auch seinen „Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste“ 1756, ²1758, und noch mehr seinen „Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen“, 1759, wertvoll. Auch sonst geht er auf möglichst vollständige Sammlung gleichartigen Stoffes aus, so in der **Bibliotheca symbolica vetus**, 1770. Ein ähnlicher Gesichtspunkt liegt auch der von ihm unter Mitwirkung Anderer herausgegebenen „Neuesten Religions-Geschichte“, 9 Tle, 1771—83 zu Grunde. Auch eine seiner letzten Schriften, die mit polemischer Rücksicht auf Semler und besonders auf Lessing (Streit über Schrift und Tradition) abgefaßte „Kritische Untersuchung vom Gebrauch der hl. Schrift in den 4 ersten Jahrhunderten“ 1774, ist als Materialiensammlung noch brauchbar, obgleich sie alles andere eher als „kritisch“ ist und seine völlige Unfähigkeit zeigt, den Kern des Streites auch nur zu fassen.

Von den übrigen Schriften W.s seien noch genannt: **Antiquitates pallii philosophici veterum christianorum**, 1746. **Historia Canonisationis Caroli Magni**, 1750. Wahrhaftige Geschichte der sel. Frau Katharina v. Bora . . . wider Eusebii Engelhards Morgenstern zu Wittenberg, Halle 1751, ²1752—54. Deutsche Reichshistorie, 1753. **Historia Adoptianorum**, 1755 (hernach überarbeitet in Bd IX der Ketzergeschichte). **Historia Protopaschitarum**, 1760. **Disputatio adv. Tindalium, justis Jesum auxilio venisse . . . temere negantem**, 1771. **De symboli Athanasiani particulis, quibus necessitas fidei cath. commendatur**, 1774. *Ψευδοπαρακλήτων* **historia**, 1781. — Nicht zu vergessen seine wichtige Sammlung der **Monumenta medii aevi, ex bibliotheca regia Hannoverana** in 2 voll. (6 Faszikeln) 1757—1564; aber auch eine Philologische Bibliothek wird 1770 ff. von dem vielseitigen Gelehrten herausgegeben.

Der Nachruf der Göttinger theol. Fakultät rühmte seine Charakterfestigkeit, sein gutes Herz, seine ruhige Gemütsart, Offenheit, Dienstfertigkeit und Gefälligkeit, seine „ganz unvergleichliche Gottergebenheit und Duldsamkeit“. (**W. Möller †**) **G. Kawerau.**

**Waldeck-Pyrmont, kirchlich-statistisch.** — Fürstlich waldeckisches Regierungs-Blatt; Gesetz- u. Verordnungs-Sammlung für die evang. Kirche der Fürstentümer Waldeck und Pyrmont (seit 1896); L. Curtze, Die kirchliche Gesetzgebung des Fürstentums Waldeck, Arolsen 1851; derſ., Geschichte d. evang. Kirchenverfassung in dem Fürstentume Waldeck, Arolsen 1850; E. Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evang. deutschen Landeskirchen, Freib. i. B. 1885, S. 828 ff. u. Supplemente; J. Freiensen, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten, Stuttgart 1901 (in Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 25/26); V. Schultze, Waldeckische Reformationsgeschichte, Leipzig 1902.

Die Fürstentümer Waldeck und Pyrmont zählten im Jahre 1905 in einem Gebiete von 1120,96 Quadratkilometer 59127 Einwohner (1900: 57918), darunter 56341 (55285) Evangelische, 1890 (1831) Katholiken, 629 (637) Juden, 259 (164) „andere Christen“, 8 (1) „Sonstige und unbekannt“. Die Zahl der Mischehen belief sich Ende 1906 auf 120 (1905: 122). In diesen war in 61 (51) Fällen die Kindererziehung evangelisch, in 35 (45) katholisch, in 5 (3) gemischt, in einem Falle unbestimmt. Austritte zum Katholicismus fanden nicht statt, wohl aber 3 zu nicht landeskirchlichen Gemeinschaften, andererseits 1 Übertritt von der katholischen zur evangelischen Kirche. Der katholische Bestand des Landes ist hauptsächlich das Ergebnis einer gewaltthätigen Gegenreformation von Köln aus und späterer Einwanderung aus dem benachbarten Westfalen, die, wie es scheint, zu Propagandazwecken absichtlich gefördert wird.

Die altlutherische Separation, die jetzt 520 Seelen umfaßt, setzte 1864 ein und erlangte 1866 staatliche Anerkennung. Die Gemeinden werden in Pyrmont und in Waldeck durch je einen Geistlichen bedient; das thatsächliche Verhältnis zur Landeskirche ist ein freundliches. Übereifer auf der einen Seite und Bureaukratismus der Kirchenbehörden auf der andern Seite, welche damals die Trennung verursachten, gehören beide der Vergangenheit an.

Die Gesamterscheinung des kirchlichen und religiösen Lebens ist eine erfreuliche. Nach dem amtlichen Bericht ist im Jahre 1906 weder eine Tauf- noch eine Trauverweigerung vorgekommen. Die Zahl der Kommunikanten belief sich auf 40984 (1900: 42122),

darunter 18653 männliche und 22331 weibliche Personen. In dieser Hinsicht steht also Waldeck unter den deutschen Landeskirchen mit in erster Linie, obwohl ein Rückgang stattgefunden hat. Der Kirchenbesuch ruht durchgängig noch auf den festen Grundlagen der Vergangenheit. Die christliche Liebesthätigkeit bewegt sich seit Jahren in rascher Steigerung; der Ertrag der Kollekten wuchs in den Jahren 1900—1906 von 15884 Mk. auf 21059 Mk., wovon der Hauptanteil der Heidenmission zufällt (1463 Mk.). Unter den Anstalten der Liebesthätigkeit stehen voran das Sophienheim in Helsen und das mit einem großen Krankenhause verbundene Diakonissenhaus in Arolsen, beides Stiftungen der im J. 1888 verstorbenen Fürstin Helene. Letzteres zählt jetzt (1906) 42 eingesegnete und 32 Probeschwestern. Erstrebt wird die Gründung eines Hauses für verkrüppelte und epileptische Kinder. Der Verein vom blauen Kreuz hat an verschiedenen Orten Fuß gefaßt, die christliche Kolportage organisiert sich weiter. Besonderer Beliebtheit erfreut sich der Gustav Adolfverein neben dem neuerdings auch der evangelische Bund Beachtung gefunden hat.

Der Einfluß der Kirche auf das Schulwesen ist noch ein großer. Dem Religionsunterricht liegt der Katechismus Luthers zu Grunde.

Was den Konfessionsstand anbetrifft, so tritt die waldeckische Landeskirche von vornherein mit lutherischem Typus auf und schuf sich in diesem Sinne 1556 ihre Kirchenordnung. Die zweite (1640) und die dritte (1731) revidierte Ausgabe bezeugen die Weiterentwickelung im Sinne des strengen Luthertums, insofern sie die Verpflichtung auf den ganzen Inhalt des Konkordienbuchs fordern. Waldeck hatte nur eine hessisch-reformierte Gemeinde, außerdem eine kleine Gruppe zugewanderter reformierter Familien in Arolsen und Wildungen, die jedoch am Anfange des 19. Jahrhunderts nur noch ein konfessionelles Scheindasein führten. Der auch in der waldeckischen Kirchenbehörde zum Siege gelangte Rationalismus erreichte 1788 die Ausschaltung der Konkordienformel und am 23. Juni 1821 die Einführung der Union, obwohl, wie bemerkt, damals nur eine halbreformierte Gemeinde mit einigen Hundert Seelen vorhanden war. Das in höchst unklaren Ausdrücken abgefaßte Schriftstück fordert nur „eine Ausgleichung der rituellen Formen", während naiv genug der Konfessionsunterschied als nicht mehr vorhanden bezeichnet wird. Dagegen knüpft § 1 der Synodalordnung vom J. 1873, wenn auch in vorsichtiger Weise, wieder an die reformatorischen Bekenntnisse an unter ausdrücklicher Nennung der Augsburgischen Konfession.

Die kirchliche Verfassung war von Anfang an auf den landesherrlichen Summepiskopat gestellt. Die Konsistorialordnung wurde in Verbindung mit dem Summepiskopat hauptsächlich durch eine Höchste Verordnung vom 2. März 1853 begründet, die in ihren Grundzügen heute noch zu Recht besteht. Das Bedeutsamste im landeskirchlichen Verfassungsleben der Folgezeit war die Einführung der Synodalordnung am 18. Februar 1873, die sich in der Hauptsache an die entsprechenden Formen in den deutschen Landeskirchen anlehnt. Mit den inzwischen vorgenommenen Änderungen wurde sie am 19. September 1901 neu publiziert. Aus der spätern kirchlichen Gesetzgebung sind hervorzuheben: Kirchengesetz über die Veranlagung und Erhebung der Landeskirchensteuer, 31. März 1898; Regelung des Diensteinkommens der Geistlichen, 21. Dezember 1898; Pensionierung, Adjunktur, Vikariat 19. Dezember 1900; landeskirchliche Gemeindeordnung 25. Februar 1901; Beteiligung der Gemeinden bei Besetzung der Pfarrstellen 19. September 1901. Mehrere in der Landessynode 1906 vorgelegte Entwürfe zu Kirchengesetzen über Gemeindeordnung, kirchliche Disziplin, Zugehörigkeit zur Landeskirche u. a. sind noch nicht zum Abschluß gekommen.

Das Konsistorium teilt sich in ein engeres und weiteres; jenes bilden ein den Vorsitz führendes weltliches Mitglied und zwei geistliche Mitglieder; dieses besteht zur Zeit aus derselben Anzahl von Mitgliedern (ein weltliches, zwei geistliche). Das Gesamtgebiet der Landeskirche ist in 4 Superintendenturen zerlegt. — Die Landessynode setzt sich aus 16 Mitgliedern zusammen, von denen 14 durch die Kreissynoden berufen und 2 durch den Fürsten ernannt werden. Sie tagt alle 3 Jahre. Die Kreissynoden, deren Mitglieder die Geistlichen des betreffenden Kirchenkreises und eine gleiche Anzahl der durch die Kirchenvorstände gewählten Laien sind, treten jährlich zusammen.

Den Kirchenvorstand bilden der Geistliche als Vorsitzender, mindestens 4 weltliche Mitglieder, eventuell der Patron. Zu allen kirchlichen Gesetzen ist das Placet des Fürsten erforderlich, dessen landesherrliche Kirchenhoheit durch den Accessionsvertrag mit Preußen nicht berührt wird. Im Evangelischen Kirchenausschuß ist Waldeck mit Anhalt und Lippe-Detmold gruppiert.

Die ſchöne inhaltvolle Gottesdienſtordnung der waldeckiſchen Reformationskirche iſt im Verlaufe des 19. Jahrhunderts durch den verſtändnisloſen Rationalismus faſt gänzlich ausgerottet worden. Ohne ſichtliche Anknüpfung daran wurde 1888 eine Liturgie hergeſtellt, die jedoch in jedem Falle einen Fortſchritt bedeutet und den Kirchenvorſtänden zur Einführung empfohlen wurde, doch bisher mit nur teilweiſem Erfolg. Als Agende erfreut ſich weiter Verbreitung das württembergiſche Kirchenbuch, daneben hat neuerdings die preußiſche Agende Eingang gefunden. Es wird eine wichtige Aufgabe der Zukunft ſein, dieſer Regelloſigkeit ein Ende zu machen und aus den reichen Schätzen der reformatoriſchen Vergangenheit eine der kirchlichen Eigenart der waldeckiſchen Landeskirche entſprechende Agende zu ſchaffen. Ein neuer exponierter Katechismus Luthers wurde 1899 im kirchlichen und Volksſchulunterricht eingeführt. Das Jahr 1907 brachte ein vortreffliches neues Geſangbuch.

Die konfeſſionelle Eigenart der waldeckiſchen Landeskirche iſt thatſächlich lutheriſch geblieben, da die Union vom Jahre 1821 von imaginären Vorausſetzungen ausging und weſentlich ſich im Rahmen der Theorie gehalten hat und halten konnte, da von der anderen Seite Anſprüche ſich nicht geltend machten. Einen wirklichen Schutz der Lehre hat erſt ein 1906 vor der Landesſynode verhandeltes, aber noch nicht zum Abſchluß gelangtes kirchliches Disziplinargeſetz aufgenommen. Eine neue Prüfungsordnung für die Kandidaten der Theologie, welche auch die Mitwirkung eines Mitgliedes einer deutſchen evangeliſch-theologiſchen Fakultät vorſieht, trat am 1. Juni 1899 in Kraft.

Die katholiſchen Beſtandteile des urſprünglich rein evangeliſchen Landes rühren, wie ſchon bemerkt, aus einer partiellen Gegenreformation her, welche der Erzbiſchof von Köln in den 20er Jahren des 17. Jahrhunderts in den weſtlichen Grenzgebieten mit bewaffneter Hand durchführte. Zuzug hat ſie hernach verſtärkt. Zu der älteſten katholiſchen Pfarrei in Eppe kamen hernach die Pfarrei Arolſen und die Miſſionsſtation Pyrmont. Bis 1869 ſtanden die Katholiken des Landes unter der Aufſicht des Konſiſtoriums und wurden zu landeskirchlichen Abgaben und Laſten herangezogen, die erſt allmählich nachgelaſſen wurden. In jenem Jahre ging dieſe, auch jetzt noch gewichtige Aufſicht an den Landesdirektor über.

Neuerdings breitet ſich die Gemeinſchaftsbewegung aus und dient nicht ſelten ſektieriſchen Beſtrebungen als Deckmantel. **Victor Schultze.**

**Walden, Thomas von** ſ. Netter, Th. Bd XIII S. 749.

**Waldenſer.** — Zur Geſchichte der Forſchung. Der erſte Autor, der die Geſchichte der Waldenſer zum Gegenſtande gelehrter Forſchung gemacht hat, iſt Flacius Illyricus (Catalogus testium veritatis 1556). Die erſten zuſammenhängenden Darſtellungen dieſer Geſchichte rühren dagegen von neuwaldenſiſchen Geiſtlichen des 16. und 17. Jahrhunderts her: 1. Girolamo Miolo (Paſtor zu Angrogna), Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli, verfaßt 1587, gedruckt im Bulletin de la société d'Histoire Vaudoise 17, p. 26 ss. (fortan Bulletin citiert) ins Franzöſiſche überſetzt 1603 von Dominique Vignaux, Paſtor von Villars; 2. Scipione Lentolo, Historia delle grandi e crudeli persecutioni fatte ai tempi nostri in Provenza, Calabria e Piemonte, ed. Teofilo Gay, Torre 1906: verfaßt 1595, Inhaltsangabe und Auskunft über den Autor, der 1559—1565 Paſtor zu Angrogna war, Bulletin 14, p. 45 ss.; 23, p. 104 ss. Dieſe beiden älteſten waldenſiſchen Hiſtoriker gehen über die Urgeſchichte des Waldenſertums raſch hinweg. Es lag aber den franzöſiſchen Reformierten daran, gerade von dieſer Urgeſchichte eine genaue, urkundliche Darſtellung, die für die Zwecke der konfeſſionellen Apologetik und Polemik ſich eignete, zu beſitzen. Daher erließ die Synode der reformierten Gemeinden des Dauphiné im Juni 1602 an die Paſtoren im Embrunais und Val Cluſon die Aufforderung: de ramasser toutes les instructions, manuscrits, procès et autres choses, qui pourront servir pour l'histoire de l'état, doctrine, vie et persécutions des Albigeois et Vaudois, vgl. Bulletin 20, p. 117, vgl. p. 122. Daraufhin ſammelte Vignaux im Val Luſerna und Angrogna eine große Zahl Manuſkripte, die ſein Sohn Jean im Oktober 1603 der synode nationale zu Gap überreichte. Für die Bearbeitung dieſes Materiales fand aber erſt die synode du Dauphiné im März 1605 eine geeignete Perſönlichkeit in dem Paſtor Jean Paul Perrin zu Nyons, Bulletin 21, p. 63, 71, 84. Im Mai 1614 legte Perrin ſein Manuſkript der franzöſiſchen Nationalſynode zu Tonneins vor. Daraufhin wurde dasſelbe noch an alle einzelnen Synoden der franzöſiſchen reformierten Kirche und an die Kirche und Univerſität zu Genf zur Einſicht und Prüfung geſchickt, Bulletin 23, p. 56 s., 66, 74. Erſt nach ſo gründlicher Vorbereitung ward das Werk in zwei Bänden Histoire des Albigeois und Histoire des Vaudois 1618/9 in Genf gedruckt. Es entſpricht ganz dem apologetiſch-polemiſchen Zwecke, den die franzöſiſch-reformierte Kirche mit ſeiner Herausgabe verfolgte: es iſt ein Verſuch, die bereits bei Beza, Miolo und Lentolo ſich findende

neuwaldenſiſche Legende, daß die „waldenſiſche Kirche“ der ehrwürdige Ueberreſt einer evangeliſchen Urkirche ſei, urkundlich zu beweiſen. Perrins Beweiſe begegneten nirgends Zweifel. Doch fand ſein Beſtreben zunächſt keine Nachfolger: Pierre Gilles, Waldenſerpaſtor zu Torre, begnügte ſich in ſeiner trefflichen Histoire ecclésiastique des églises reformées recueillies en quelques Vallées de Piemont 1644, neue Ausgabe Pignerol 1881, 2 Bde (auch holländiſch 1657) damit, ſchlicht zu erzählen, was er von ſeinen Vorfahren über die Vergangenheit ſeiner Gemeinſchaft gehört hatte, und James Roß ſchloß ſich in ſeiner Pansebeia London 1653 einfach Perrin an. Erſt als die Maſſacres von 1655 die Aufmerkſamkeit der ganzen proteſtantiſchen Welt auf die Waldenſerthäler in Piemont gelenkt hatten und in England, Holland, in der Schweiz eine Flugſchrift, ein Buch nach dem anderen über die Geſchichte und die Leiden der Waldenſer erſchien, unternahm es der ehemalige Waldenſerpaſtor Jean Léger in ſeiner Histoire générale des églises évangéliques des Vallées de Piemont ou Vaudoises 2 voll. Leyde 1669, deutſche Ueberſetzung von Schweinitz, Breslau 1750, Perrins Beweiſe noch zu vervollſtändigen. Léger behauptet in weſentlicher Uebereinſtimmung mit Perrin: die waldenſiſchen Gemeinden in Piemont ſind der Ueberreſt der uralten, einſt von den Apoſteln Paulus oder Jakobus Minor auf der Reiſe nach Spanien geſtifteten Kirche der Alpenthäler (Vallenſes), die durch die Jahrhunderte alle Eigentümlichkeiten der evangeliſchen apoſtoliſchen Urkirche rein bewahrt hat. Von den Irrtümern der römiſchen Kirche ward dieſe Kirche dadurch geſchützt, daß ſie ſich zur Zeit Papſt Silveſters I. von Rom trennte. Ans Licht trat der damit gegebene Gegenſatz gegen Rom aber erſtmalig, als der Waldenſer Claudius Erzbiſchof von Turin war, ſ. d. A. Bd IV S. 136 ff. Der Lyoner Kaufmann Valdes war nicht der Stifter jener evangeliſchen Kirche, ſondern einer ihrer Miſſionare. Auch die Reformation hat den Waldenſern ſchlechterdings nichts Neues gebracht, ſondern lediglich ihrem uralten Glauben in einem großen Teile Europas zum Siege verholfen. Dieſe Konſtruktion iſt, wie bemerkt, nicht erſt von Perrin und Léger ad hoc geſchaffen worden. Sie iſt nur die weitere Ausführung der ſchon 1580 von Beza in ſeiner Histoire ecclésiastique des églises réformées au royaume de France 1, p. 39 verfochtenen Theſe, daß unter den Waldenſern ſeit dem Jahre 120 der reine apoſtoliſche Glaube vom Vater auf den Sohn ſich immer rein fortgepflanzt habe. Dieſe Theſe, welche für die Reformierten in der Polemik gegen die Katholiken von großem Werte war, hat eine lange und verwickelte Vorgeſchichte. Sie knüpft an an die Urſprungslegende der italieniſchen Waldenſer des 15. Jahrhunderts, die ihrerſeits wieder zurückgeht auf die alte, ſchon in der erſten Hälfte des 13. Jahrhunderts von den Waldenſern übernommene, kathariſche Lehre von dem Verfall der römiſchen Kirche ſeit der Schenkung Kaiſer Konſtantins, vgl. Paſſauer Anonymus c. 4, p. 27 F. Schon die Waldenſer des ausgehenden MA.s behaupteten danach, ihre Kirche ſei ein Ueberreſt der apoſtoliſchen Urkirche, und ſie habe darum den reinen apoſtoliſchen Glauben bewahrt, weil ſie zur Zeit des antichriſtlichen Papſtes Silveſter I. von der römiſchen Kirche ſich losgeſagt habe, vgl. Claudius Seyſſel, archep. Taurin., Adversus errores Waldensium c. 1, verfaßt 1517, gedruckt 1520. Neu iſt bei Perrin und Léger alſo nur der Verſuch, den Beweis für jene Theſe Bezas durch gelehrte Kombinationen und urkundliche Belege im einzelnen zu erbringen. Sie waren des guten Glaubens ſolche urkundliche Belege in reicher Fülle in der ſog. waldenſiſchen Litteratur zu finden. Da aber dieſe Hoffnung trog, ſo wagte Perrin zuerſt einzelne Stücke dieſer Litteratur durch willkürliche Datierung und kecke Textfälſchungen für ſeine Zwecke tauglich zu machen. So verſah er die waldenſiſche Ueberſetzung eines Buches des Lukas von Prag (geſt. 1528) über den Antichriſt ohne weiteres mit der Jahrzahl 1120 und ſtellte aus einem ſtark verfälſchten Briefe des Barben Morel, aus Briefen Oekolampads und Bucers eine angeblich uralte rein evangeliſche confession de foi der Waldenſer zuſammen. Léger folgte wenigſtens bei der Datierung der Belege ſeinem Beiſpiele. Er ſetzte z. B. jene confession de foi kurzerhand in das Jahr 1120, die Traktate del purgatori und del invocacion de li sant, beides Ueberſetzungen einiger Kapitel der confessio Taboritarum von 1431 und die interrogacions menors, eine Ueberſetzung des Katechismus der böhmiſchen Brüder, in das Jahr 1100, vgl. Herzog, Die romaniſchen Waldenſer S. 405 ff., die Stücke ſelbſt mit den falſchen Daten bei Monaſtier, Histoire de l'église Vaudoise 2, p. 246 ss. Obwohl nun ſchon Boſſuet in ſeiner Histoire des Variations des églises protestantes, Paris 1680, l. 11, t. 2, p. 119 ss. in höchſt eindrucksvoller Weiſe die Schwächen dieſer Beweisführung aufdeckte und mit großer Gelehrſamkeit nachwies, daß „les Vaudois d'à présent ne sont pas prédecesseurs, mais sectateurs des Calvinistes“, p. 191, obwohl alle namhaften proteſtantiſchen Kirchenhiſtoriker, Mosheim, Hist. eccl. 12. saecl. p. 2, c. 3, § 11; Neander, Allgemeine Geſchichte der chriſtlichen Religion 8⁴, S. 106 ff.; Gieſeler, Lehrbuch der Kirchengeſchichte 2, 2, § 86 die Unvereinbarkeit der ganzen Konſtruktion mit der echten Ueberlieferung klar erkannten und der Biſchof Charvaz von Pinerolo in einem eigenen Buche aufs umſtändlichſte ihre Ungeſchichtlichkeit darlegte, Recherches historiques sur la véritable origine des Vaudois, Paris 1836 (auch italieniſch Torino 1838), konnte man doch des Truges nicht Herr werden, ſo lange man nicht das Beweismaterial Perrins und Légers einer kritiſchen Unterſuchung unterzog. Dazu entſchloſſen ſich zuerſt zwei engliſche Gelehrte: Maitland, Facts and documents illustrative of the history of the ancient Waldenses, London 1832, und Todd, Discourses on the prophecies relating to Antichrist, Dublin 1840 und British Magazine 1841. Weiter führte dann die Unterſuchung J. J. Herzog in dem Halliſchen Programm De Waldensium origine 1848 und

in einem Aufſatze sur l'origine et les doctrines primitives des Vaudois, Revue de théologie et philosophie chrétienne 1850. Aber den Todesſtoß erhielt die ganze Beweisführung Perrins und Légers erſt durch A. W. Dieckhoff in dem epochemachenden Buche: Die Waldenſer im Mittelalter, Göttingen 1851. Hier wurden nicht nur die Fälſchungen Perrins klar bewieſen, ſondern zugleich zum erſten Male der Verſuch gemacht, aus den unzweifelhaft echten Quellen, insbeſondere den katholiſchen Polemikern, aber auch ſchon aus den Urkunden über die Pauperes catholici ein zutreffendes Bild von den Lehrern der mittelalterlichen Waldenſer zu entwerfen. Dabei verkannte aber auch Dieckhoff noch den urſprünglichen Charakter der Stiftung des Valdes. Erſt Karl Müller wies in ſeiner Schrift: Die Waldenſer und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts, Gotha 1886, überzeugend nach, daß Waldes nicht eine Sekte, ſondern eine asketiſche Predigergenoſſenſchaft geſtiftet habe. Damit war allererſt die Grundlage zu einer hiſtoriſchen Würdigung des Waldenſertums gewonnen, aber doch nur die Grundlage. Nicht völlig geklärt war vor allem noch die Frage nach dem Urſprunge der ſog. waldenſiſchen Litteratur. Ja, dieſe einſt ſo maßlos überſchätzte Litteratur war trotz der Bemühungen J. J. Herzogs, Die romaniſchen Waldenſer, Halle 1857 und Éd. Montet, Histoire littéraire des Vaudois du Piémont, Génève 1886, ihren relativen Wert zu erweiſen, ſo völlig in Mißkredit geraten, daß man ihre Wertloſigkeit geradezu ſchon öffentlich feſtſtellen zu dürfen glaubte, vgl. Karl Müller, ThLZ 1888, Nr. 14. Da veröffentlichte Wendelin Förſter GgA 1888, 2, S. 753 eine Studie, in der er es höchſt wahrſcheinlich machte, daß das berühmteſte und nach der vulgären Meinung am ſkrupelloſeſten verunechtete Produkt dieſer Litteratur, die nobla leyçon, noch im 13. Jahrhunderte verfaßt ſei. Damit iſt, obwohl die von Förſter verheißene „kritiſche Unterſuchung der ganzen Waldenſerlitteratur und endgiltige Löſung der Waldenſerfrage" noch ausſtehen, jene Frage doch in ein neues Stadium getreten. Es iſt wenigſtens ſoviel feſtgeſtellt, daß die waldenſiſchen Handſchriften nicht hiſtoriſch wertlos ſind, ſondern einzelnes aus ihnen zur Charakteriſtik des alten Waldenſertums benützt werden darf. — Die italieniſchen Reformierten, die ſich heute noch als Waldenſer bezeichnen, und ihre engliſchen und franzöſiſchen Freunde haben lange gezögert, dieſe Ergebniſſe der Forſchung anzuerkennen. Erſt Emilio Comba hat in ſeiner Storia dei Valdesi avanti la reforma, Firenze 1880, damit den Anfang gemacht. Aber ganz iſt der alte, aus Legende, Fälſchung und gelehrter Kombination merkwürdig gemiſchte Abſtammungsmythus noch heute nicht überwunden.

Bibliographie: A. Muſton, Bibliographie historique et documentaire de l'Israel des Alpes, Paris 1851 (ſehr reichhaltig, aber trotzdem unvollſtändig); W. R. Du Rieu, Essai bibliographique concernant tout ce qui a paru dans les Pays — Bas au sujet des Vaudois et en leur faveur im Bulletin de la commission de l'Histoire des Eglises Wallonnes t. 4, 2 livre, La Haye 1889 (123 Nummern); Todd, The books of the Vaudois, London 1885 (Ueberſicht über die engliſche Litteratur); W. Meille in Bulletin 16, p. 48 ss.: Ueberſicht über Waldenſerhandſchriften und Waldenſerlitteratur in der kgl. Bibliothek zu Turin; Jean Jalla, Biblioteca Storica Valdese 1848—1898, 1. Autori Valdesi, 2. Autori non Valdesi in Bulletin 15, p. 160 ss. (die deutſche Litteratur unvollſtändig); die Société de l'histoire des Vaudois plant ſchon ſeit 1884 die Herausgabe einer vollſtändigen Bibliographie. Berichte über neue Bücher und neu entdeckte Hſſ. regelmäßig in ihren Bulletins.

Quellen. I. Mittelalterliche Zeit. A. Urkunden waldenſiſcher Herkunft. Bibelüberſetzung a) in franzöſiſcher und provenzaliſcher Sprache, ſ. o. Bd III S. 125 ff.; vgl. außer der dort angeführten Litteratur G. Voigt, Biſchof Bertram von Metz in Jahrbuch der Geſellſchaft für lothring. Geſch. 5, S. 51 ff.; b) in waldenſiſcher Sprache ſ. o. Bd III S. 139; c) in deutſcher Sprache. Daß die Ueberſetzung des ſogenannten codex Teplensis nicht waldenſiſcher Herkunft iſt, iſt durch Joſtes über allen Zweifel erhoben worden, vgl. die Litteratur über die Kontroverſe oben Bd III S. 64, 51 ff. Neuerdings hat A. E. Schönbach in ſeinen Studien zur Geſchichte der altdeutſchen Predigt SWA phil.-hiſt. Klaſſe 147 B (1903), S. 128 ff. wahrſcheinlich zu machen geſucht, daß der in dem Kodex 2684 saec. 14 der Wiener Hofbibliothek überlieferte Pſalter Kopie einer waldenſiſchen Ueberſetzung ſei. Aber aus der Beobachtung, daß nach dem Paſſauer Anonymus die Waldenſer wie der Autor dieſes Pſalters in Pſ 67, 31 ſtatt Increpa feras arundinis hirundinis laſen, folgt nur, daß beide Teile denſelben ſchlechten Vulgatatext benutzten. Ebenſowenig iſt die Weglaſſung der Worte tradentur in manus gladii in Pſ 62, 11 ſowohl im lateiniſchen wie im deutſchen Text ein ſicherer Beweis, da die Hſ. auch ſonſt von Auslaſſungen wimmelt. Was der Kodex ſonſt enthält, die Hymnen, das symbolum Athanasianum, ſowie die Einrichtung des Textes für den Kloſtergebrauch widerſpricht direkt der Annahme waldenſiſcher Herkunft. Andere Urkunden: Rescriptum heresiarcharum Lombardie ad Leonistas in Alamannia, verfaßt nach Mai 1218, ed. Preger AMA dritte (hiſtoriſche) Klaſſe 13, S. 234 ff.; Döllinger, Beiträge zur Sektengeſchichte des Mittelalters 2, S. 42 ff., Kollation bei Müller, Waldenſer S. 22 f., im folgenden citiert nach den Paragraphenzahlen bei Preger. Briefe lombardiſcher Waldenſer und abtrünniger deutſcher Brüder von ca. 1368: 1. Brief des Lombarden Johann und Genoſſen an die Brüder von St. Peter in der Au in Oeſterreich, ed. Döllinger 2, S. 355 ff., in italieniſcher Ueberſetzung Comba in Rivista Cristiana 15, p. 64—68, 120—125. 2. Wohl dieſelben lombardiſchen Meiſter an die gleichen Adreſſaten, überliefert unter dem falſchen Titel Regula secte Wal-

densium hereticorum in einem 1870 verbrannten Straßburger Manuſkript von 1404 ed. Ch. Schmidt, ZhTh 22 (1852), S. 239 ff., als Belegſtück in einer katholiſchen Polemik in einer Hſſ. von Kloſterneuburg, ed. Döllinger 2, S. 351 ff. Dieſer Brief iſt wohl älter als der vorhergehende. 3. Antwort des abtrünnigen Bruders Johann (von Prag? vgl. Döllinger 2, S. 352; Johann Leſer? ebd. S. 351), ungedruckt, nur ein Stück bei Müller, Waldenſer S. 103, A. 1; 4. Buch des abtrünnigen deutſchen Bruders Siegfried, Citate bei Müller, S. 118, A. 1, 126, A. 3, vgl. Comba a. a. O. p. 125. — Septem articuli fidei, zuerſt erwähnt 1387, Inhalt und Reihenfolge nach dem Straßburger Mſ. von 1404, waldenſiſche Ueberſetzung nach Genf 208 ed. Montet, Hist. littéraire des Vaudois p. 198 s.; vgl. auch Bulletin 4, p. 8 ss. Von den in den ſog. waldenſiſchen Handſchriften zu Cambridge, Genf, Dublin erhaltenen Schriftſtücken ſtammen ſicher aus vorreformatoriſcher Zeit die Lehrgedichte: 1. Nobla leyçon ed. Perrin, Histoire des Vaudois; S. Morland, History of the Churches of Piemont p. 99—118; Léger, Histoire 1, p. 26 ss.; Raynouard, Choix des Poésies des Troubadours 1817, t. 2, p. 73—102; Monaſtier, Hist. 2, p. 246 ss.; Herzog, Die romaniſchen Waldenſer S. 445—457; Fr. Apfelſtedt in Herrigs Archiv 62 (1879), S. 274—288; Ed. Montet, La noble leçon, texte original etc., Paris 1888, vgl. dazu W. Förſter in GgA 1888, 2, S. 753 ff. u. ö.; neue Ausgabe für die Romaniſche Bibliothek angekündigt von W. Förſter. 2. La Barca; 3. Lo novel Sermon; 4. Lo novel Confort; Lo payre eternal; 6. Lo despreczi del Mont; 7. L'avangeli de li quatre sementz, ſämtlich zum Teil herausgegeben von Raynouard 2, p. 103—133, vollſtändig mit einem 8. arg korrumpierten Poem L'oraczon nach Dublin Trinity 21, Tab. 5, Class. C von Giovanni Balma im Bulletin de la société de l'histoire des Vaudois 23 (1906), p. 1—55, neue Ausgabe für die romaniſche Bibliothek angekündigt von W. Förſter. Von den proſaiſchen Stücken ſtammen aus vorreformatoriſcher Zeit wohl nur die unten unter IV, 2 angeführten ſämtlich für die Geſchichte der Genoſſenſchaft ſehr wenig bietenden Ueberſetzungen kath. Werke. — Brief der Brandenburgiſch-Pommerſchen Waldenſer an die Böhmiſchen Brüder aus dem Frühjahr 1480, erhalten nur in tſchechiſcher Ueberſetzung in der ungedruckten Historia fratrum Blahoslavs, deutſch bei Goll, Quellen und Unterſuchungen zur Geſchichte der böhm. Brüder 1, S. 121, Nr. 18 und Wattenbach in ABA 1886, S. 88 ff. — Brief des Barben Bartholomäus Tertianus von Meana, detta della grossa mano, an die Waldenſer des Val Pragelas, ed. Morland, History p. 180 ss.: nach Perrin verfaßt 1375. Aber bei Miolo, Historia p. 109 figuriert Tertian in der Liſte der Barben hinter Giovanni Girardo di Meana, il quale andò poi a Geneva e fu stampatore, und vor Pietro Maſſone di Borgogna, der 1530 als Geſandter zu Farel ging. Er gehörte alſo dem erſten Drittel des 16. Jahrhunderts an, dazu ſtimmt der Inhalt des Briefs. Er weiſt in keinem Zuge über 1507 zurück, und über 1533 hinaus. — Das anonyme Libell gegen Innocenz IV. ed. Winckelmann, Acta imperii inedita nr. 48, 2 p. 520, iſt nicht deutſcher (Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands 4, S. 822 f.), ſondern italieniſcher Herkunft, vgl. die Italianismen rivalitas, azio, sinceritas, mungere = melken. Der Stil weiſt auf die Kanzlei des Peter de Vineis, nicht auf Waldenſer.

B. Quellen katholiſcher Herkunft. 1. Walteri Map, Liber de nugis curialium distinctio I, c. 37 ed. Wright (Camden Society 1850), p. 64 ss., auch MG SS 27, p 66 ss., aufgezeichnet wohl kurz nach 1179. Chronicon universale anonymi Laudunensis, verfaßt ca. 1220 von einem Prämonſtratenſer der Diöceſe Laon, SS 26, p. 247—449. Stephanus de Borbone, Tractatus de septem donis Spiritus Sancti c. 342 s., ed. Lecoy de la Marche, Anecdotes historiques tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, Paris 1877, p. 290—297, c. 349—353, p. 307—314: verfaßt zwiſchen 1249 und 1261, benützt in der Vita Alexandri III., Muratori, Rerum Ital. SS 3, p. 447 ss. Sogenannter Paſſauer Anonymus, früher Pſeudo-Reiner genannt, gedruckt z. T. bei Flacius, Catalogus testium veritatis ed. Francofurt. 1666, p. 641 ss.; Gretſcher, Scriptores contra sectam Waldensem und Opp. 12, 2, p. 24 ss. hiernach im folgenden citiert), BM 25, p. 262 ss; ein Stück einer deutſchen Ueberſetzung saec. XIV. ed. H. Haupt, ZKG 23, S. 87 ff.: verfaßt um 1266 wahrſcheinlich von einem Dominikaner der Diöceſe Paſſau (zur Datierung vgl. Preger in AMA 13, S. 184 ff., 234 ff. und 18, 1, S. 30; derſ., Geſchichte der deutſchen Myſtik 1, S. 411 ff.; derſ., Evangelium aeternum und Joachim von Floris S. 33 ff.). — Petrus Engelhardi de Pilichdorf (Profeſſor zu Wien), Tractatus contra haeresin Waldensium ed. Gretſcher, Scriptores contra sectam Waldensem und Opp. 12, 2, p. 50 ss., BM 25, p. 277 ss., vgl. Preger in AMA 13, 1, S. 188 f.; Huck, Dogmenhiſtor. Beitrag zu S. 18 ff., verfaßt. 1395. — Außerdem: Bernardus, abbas Fontis Calidi (Prämonſtratenſerabtei Fontcaud in der Diöceſe Narbonne), Tractatus contra Vallenses et Arianos ed. Gretſcher, Trias Scriptorum adversus Waldensium sectam und Opp. 62, 2, p. 196 ss., BM 24, p. 1585 ss.: verfaßt ca. 1188 (damals der Autor zuletzt erwähnt, ſein Nachfolger begegnet zuerſt 1193, vgl. Gallia christiana 6, 267, Karl Müller, Waldenſer S. 141 f.); Alanus ab Insulis, Summa quadripartita adversus huius temporis haereticos l. 2, MSL 210, p. 371 ss.: verfaßt vor 1202, ſ. oben Bd I S. 284; Ebrardus Bethuniensis, Liber Antihaeresis c. 25 ed. Gretſcher, Trias und Opp. 12, 2, p. 177 ss.: verfaßt ca. 1210, vgl. Huck, Dogmenhiſtoriſcher Beitrag S. 22 f. Die Briefe Innocenzs III. über die Pauperes catholici aus den Jahren 1208—1212 ed. Baluze l. 11, nr. 196—198; l. 12, nr. 17, 66—69; l. 13, nr. 63, 77, 94; l. 14, nr. 92, 90—94, 96, 146; vgl. Burchardi et Cuonradi, Chronicon Urspergense ad

1212/13 ed. Pertz in SS rerum Germanicum p. 99 s. Peter de Vaux-Cernay, Historia Simonis comitis de Monte-Forti c. 2, 6; ed. Ducheſne, Hist. Franc. SS 5, p. 557, 561. Guilelmus de Podio s. Laurentii, Super historia negotii Francorum adversus Albigenses c. 8 s., ebd. p. 672. Caesarius Heisterbac. Dial. l. 5, c. 20: verfaßt 1220/1. Salvus Burce, „nobilis laicus, tamen et litterarum inscius" aus Piacenza, Liber qui dicitur Supra Stella, ed. Döllinger, Beiträge 2, S. 62 ff.: verfaßt 1235; Moneta Cremonensis, Adversus Catharos et Valdenses, ed. Ricchini 1753: verfaßt ca. 1240, vgl. Müller S. 145 ff. Rainerus Sacchoni, Summa de Catharis et Leonistis ed. Martène et Durand, Thesaurus novus Anecd. 5, p. 1775 ss.; verfaßt um 1250. — 2. Zur Geſchichte der franzöſiſchen Waldenſer: Concilium peritorum Avinionensium quo declaratur qui dicuntur credentes, Gutachten des Dominikaner-priors Johann von Avignon und Genoſſen für einen Prozeß gegen Waldenſer in Arles, Hſſ. Wolfenbüttel 349, Cod. Helmstad. 315 f. 228, vgl. Müller, Waldenſer S. 72: verfaßt 1235. Protokolle der Inquiſition des Peter Cella von 1241/2, z. T. ediert von Lea, A history of the inquisition 2, p. 579 ss. Consultatio ad inquisitores des Erzbiſchofs Peter Arbelate von Tarragona und ſeiner Provinzialſynode von 1242, vollſtändig in der Doctrina de modo procedendi contra haereticos der Inquiſition von Carcaſſonne und Toulouſe von ca. 1280, ed. Martène-Durand, Thesaurus 5, p. 179 ss., vgl. Müller, Waldenſer S. 72, 142 ff.; Douais, Les hérétiques du comté de Toulouse im Compte rendu du congrès international des Catholiques, Paris 1891 (Bericht über Msc. 209 der Stadtbibliothek von Toulouſe mit Nachrichten über 5638 Ketzerverhöre im Jahre 1245/6). Consultatio des Erzbiſchofs Peter Amelius von Narbonne und der Synode der Provinzen Narbonne, Aix, Arles zu Narbonne 1243 oder 1244, Mansi 23, p. 365 ss., vgl. Müller S. 72. — Urkundenformeln der Inquiſition zu Carcaſſonne (?) aus der Zeit vor 1250, Hſſ. Wolfenbüttel 349 (Helmstad. 315), f. 239 ss., vgl. Müller ebd. Akten der Inquiſition zu Carcaſſonne, Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts, Auszüge bei Döllinger 2, S. 1 ff., 30 ff. Das Stück S. 1 ff. auch bei Martène-Durand, Thesaurus 5, p. 1754 ss., vgl. Müller S. 166 ff. — Articuli in quibus errant moderni haeretici, verfaßt ca. 1300 in Histoire du Languedoc ed. Du Laurier t. 3, p. 986. — Auszüge aus den Protokollen der Inquiſition im Languedoc Anfang des 14. Jahrhunderts ed. Döllinger 2. S. 97 ff. — Formulare aus dem Archiv der Inquiſition zu Carcaſſonne, ebd. S. 286 ff. Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae ab a. 1307 ed. a. 1323 ed. als Anhang Limborch, Historia inquisitionis Amstelodami 1692. — Bernardus Guidonis, Practica inquisitionis ed. Douais, Paris 1886: verfaßt ca. 1321, vgl. Müller S. 160 ff. — 3. Zur Geſchichte der lombardiſch-deutſchen Gruppe: Salvus Burce, Moneta, Reiner Sacchoni, Paſſauer Anonymus ſ. o. unter 1. Frater David O. M. (von Augsburg), Tractatus de inquisicione haereticorum ed. Martène-Durand, Thesaurus 5, p. 1777 ss. nach einem ſchlechten und unvollſtändigen Texte, beſſer Preger in AMA 3. Kl. 18, 3, S. 204 ff.; ein Stück bei Döllinger 2, S. 515 ff. vgl. Müller S. 157 ff.: verfaßt zwiſchen 1256 u. 1272. — Berthold von Regensburg, Predigten gegen die Ketzer Auszüge bei A. E. Schönbach, Studien zur Geſchichte der altdeutſchen Predigt, Wiener Sitzungsberichte, Bd 147, Nr. 5. Inquisitio haereticorum facta Chremse (Krems in Oberöſterreich) per dominum Ortolfum Müringarium decanum loci eiusdem, ed. Frieß, Oeſterreichiſche Vierteljahrsſchrift für kath. Theologie 11, S. 254 ff., verfaßt 1315. Götweiher Fragment von 1340 ed. Menčik, Výslech Valdenských ca. 1340 in SB. der kgl. Böhm. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, Philoſ. Klaſſe 1891, S. 280 ff., vgl. Haupt in ZKG 14, S. 1 ff. ebd. S. 15 ff. einige auf die gleichen Prozeſſe bezügliche Urkunden. — Hermannus de Schilditz, O. fr. Aug., Tractatus contra hereticos Leonistas sive Pauperes de Lugduno, ungedruckt, vgl. H. Haupt, Religiöſe Sekten in Franken S. 21: verfaßt 1342—1345. Johannes Leſer (ehemaliger Waldenſer), Schrift gegen die Waldenſer, Hſ. in Kloſterneuburg, Auszug bei Döllinger 2, S. 351 ff., verfaßt ca. 1368. — Akten und Aufzeichnungen aus der Inquiſition des Petrus Zwicker O. Coel. und Martin von Amberg von ca. 1380 bis ca. 1403: über Prozeſſe in Brandenburg und Pommern 1393/4 Wolfenbüttel cod. nr. 438, vgl. W. Wattenbach, Ketzergerichte in Pommern und der Mark Brandenburg SBA 1886, S. 47 ff.; derſ., Ueber die Inquiſition gegen die Waldenſer in Pommern und der Mark Brandenburg ABA 1886, Nr. 3; über Prozeſſe in Oeſterreich, Steiermark, Ungarn: 1. Notat über die Meiſter der Sekte im Jahre 1391/2 ed. Frieß in Oeſterr. Vierteljahrsſchrift 11, S. 257 ff.; Döllinger 2, S. 367 ff. 2. Bericht des Inquiſitors Petrus an die Herzöge Wilhelm und Albrecht von Oeſterreich 1395 ed. Frieß, ebd. 11, S. 262 ff.; Preger AMA (3. Kl.) 13, S. 246 ff.; Döllinger 2, S. 305 ff. 3. Brief der Herzöge Albrecht und Wilhelm 1397 ed. Frieß a. a. O. 11, S. 271 f. 4. Prozeſſe gegen Waldenſer in Oeſterreich 1398 ed. Döllinger 2, S. 346 ff.; H. Haupt, Waldenſertum und Inquiſition S. 117 ff. 5. Urteil gegen ungariſche Waldenſer 1401 ebd. S. 114 ff. 6. Refutatio und Index errorum ed. Gretſcher, Scriptores und Opp. 12, 2, p. 87 ss.; BM 25, p. 302 ss.; in doppelter Faſſung Döllinger 2, S. 331 ff. 7. Puncta sectae Waldensium ed. Döllinger in zwei Faſſungen 2, S. 304 f. und S. 344 f. 8. De examinatione haereticorum und andere Formulare ed. Frieß a. a. O. 17, S. 252 f., 266—277; das erſte Stück auch Döllinger 2, S. 301 ff. 9. Verzeichnis von 20 durch die beiden Inquiſitoren bekehrten Meiſtern, Döllinger 2, S. 330 f. 10. Puncta quaedam haereticis proponenda ebd. S. 677 ff. 11. Hec sunt manifesta per conversos de secta Waldensium Bull. 4, p. 8 ss. (ſ. oben S. 802, 7). — Aus derſelben Verfolgungszeit: Articuli heresium in Maguntia 1390 ed.

Döllinger 2, S. 620 f. Artikel der Augsburger Häretiker 1393, ebd. S. 363 f.. auch Oefele, Rerum Boicarum SS 1, p. 620. Articuli Petri de Kirn et Conradi Falken 1393 ed. Haupt, Der waldenſiſche Urſprung des Kodex Tepl S. 36. Artikel der ungelaubigen laut, aus der Diöceſe Eichſtätt ed. Wattenbach SBA 1887, S. 519 ff.; Döllinger 2 S. 613 ff. Factum haereticorum, Akten über das Verhör der „Winkeler" zu Straßburg 1400, Auszüge bei Röhrich, Mt. aus der evangeliſchen Kirche des Elſaſſes 1855, 1, S. 38 ff., vgl. Müller, Waldenſer S. 165 ff. Regulae Waldensium ed. Krone, Fra Dolcino S. 201. — Akten des Prozeſſes gegen die Waldenſer zu Freiburg im Uechtland 1430, Auszüge bei Ochſenbein, Aus dem ſchweizeriſchen Volksleben des 15. Jahrhunderts 1881. — Prozeſſe gegen brandenburgiſche Waldenſer 1458, vgl. Wattenbach SBA 1886, S. 53 ff.; ABA 1886, Nr. 3, S. 71—87. — Nachrichten über die märkiſche Verfolgung von 1479/80 ebd. S. 87—94. — Italien, Dauphiné, Provence: Tractatus de pauperibus de Lugduno, Stück eines Inquiſitionsprotokolls aus einem Sammelwerke über die Ketzer von 1341, ed. Döllinger 2, 92 ff., vgl. Preger in AMA 3. Kl. 19, S. 641 ff.: verfaßt wohl bald nach 1231 (Ausbruch der großen Verfolgung in Deutſchland und Italien) in der Lombardei. — Notat über Verfolgungen in Piemont 1297 bei Krone, Fra Dolcino S. 22. — Raynaldi Annales ad 1332 nr. 31; 1335 nr. 63; 1344 nr. 9; 1352 nr. 20; 1372 nr. 34; 1375 nr. 26 (päpſtliche Briefe ꝛc. über Verfolgungen im Dauphiné); andere Aktenſtücke bei Muſton, l'Israel des Alpes 3, p. 341 s.; 1, p. 53 ss.; Fornier, Hist. gén. des Alpes maritimes 2, p. 211 ss. — Ordre donné par Jacques d'Achaïe d'arrêter plusieurs hérétiques du Val Luserne von 1354 ed. Rivoire im Bulletin 7, p. 38 ss. — Comptes financiers présentés en 1366 par François Chay, châtelain de Valcluson etc. vgl. Chorier, Histoire générale de Dauphiné 2, p. 391; Lombard, Pierre Valdo p. 23 ss. — Sentenz des Inquiſitors Borelli gegen Häretiker von Valpute ꝛc. 1380, ed. J. Chevalier, Mémoire pour servir à l'histoire des comtés de Valentinois etc. im Bulletin de la Société dép. d'arch. et de statistique de la Drôme 1895, p. 129 ss. — Processus contra Valdenses in Lombardia superiori anno 1387 ed. Amati im Archivio Storico Italiano serie terza t. 1, 2, p. 16—52; t. 2, 1, p. 1—61; zum Teil auch bei Döllinger 2, S. 251 ff. — Brief des hl. Vincenz Ferrier an den General des Dominikanerordens vom 17. Dezember 1403, Acta SS Aprilis I, p 495. — Errors contra la fe catholica de Catharina Lauba de Thou en Corogna a. 1417 ed. Döllinger 2, S. 363 f. — Verhör des Philipp Regis, Locum tenens in Val S. Martino ed. Weitzecker in Rivista Cristiana 9, p. 364 ss.: aus dem Jahre 1451. — Albertus de Capitaneis, Origo Waldensium, ed. Allix, Some remarks p. 207 ss., engliſche Ueberſetzung bei Morland p. 215 ss., franzöſiſch bei Léger 2, p. 23 ss.: verfaßt 1489; derſ., Historiae regum a Pharamundo etc. epitome bei Chevalier l. c. p. 84 s. Akten aus der Inquiſition des Cattaneo von 1487/8 ungedruckt, analyſiert von Chevalier im Bulletin de la Drôme 1895, p. 41 ss., 77 ss. und öfter. Verhör des Barben Martin und Genoſſen 1492, ed. Allix, Some Remarks p. 307 ss., vgl. Bulletin 12, p. 111 ss. Verhöre im Valentinois 1492 ed. Columbi, De rebus gestis episc. Valentinensium et Diensium, Lugduni 1652, p. 200 ss., Verhör der Peyronnette 1494 ed. Allix p. 318 ss., vgl. E. Arnaud, Bulletin 12, p. 27 ss., 67 ss. Enquêtes sur les Vaudois de Pragelas etc. en 1495, deux volumes dans la bibliothèque du marquis de Seignelai, benutzt von Boſſuet, Variations 2, p. 179 ss. Mémoire de Rostain d'Ancezune archevêque d'Embrun 1496—1501 ed. Perrin, Histoire 2, p. 140 ss. Processus contra Waldenses (der Thäler Freiſſinières, Cluſon ꝛc.) 1506 ed. Döllinger 2, S. 365 ff. Ueber andere Urkunden derſelben Zeit und Gegend vgl. Arnaud in Bulletin 12, p. 124 ss. — Claudius Seyſſel, Erzbiſchof von Turin, Disputat. adversus errores et sectam Valdensium, Aug. Taur. 1520. — Brief des Barben Morel an Oekolampad aus dem Jahre 1530 ed. Scultetus Annalium evangelii passim per Europam-decimo-quinto salutis partae saeculo renovati dec. II, Heidelbergae 1620, p. 295 ss.; Dieckhoff, Die Waldenſer S. 363 ff. — (4.) Beziehungen zu den böhmiſchen Brüdern: Auszüge aus böhmiſchen Quellen bei Goll, Quellen und Unterſuchungen zur Geſchichte der böhmiſchen Brüder 1, S. 87—140. Brief der böhmiſchen Brüder an die Waldenſer vom 25. Juni 1533, Herminjard, Correspondance des réformateurs 3, p. 63 ss. J. Camerarius, Historica Narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia Heidelbergae 1605.

II. Neuzeit. 1. Anſchluß an die Reformation. — Herminjard, Correspondance des réformateurs 9 voll.; Calvin, Thesaurus epistolaris, vgl. ZKG 25, S. 159; J. Camerarius, Lugubris narratio reliquiarum Valdensium et Albigensium Merindolii et in vicinis locis Provinciae in der Ausgabe der Historica Narratio Heidelbergae 1605, p. 303 ss. Beſchlüſſe der Synode von Angrogna Rivista Cristiana 4, p. 266 ss.; über die anderen Synoden der Folgezeit vgl. Bulletin 20, 21. Creſpin, Histoire des martyrs, nouvelle édition par D. Benoit 1885. La campagna del conte della Trinità, Briefe, Ordonnanzen ꝛc., ed. Comba, Bulletin 21 u. 23. Lettere su i reformati di Calabria, Archivio Storico I[a] serie 9, p. 193 ss. La confessione di Fede della Chiesa Valdese ed. Comba, Firenze 1883. Andere Aktenſtücke bei Perrin, Léger, Samuel Morland, The history of the Evangelical Churches of the Valleys of Piemont, London 1658; P. Allix, Some remarks upon the ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piemont, London 1690; new edition., Oxford 1821.

2. Von 1571—1906. — Ueber die glorieuse rentrée: Journal de l'expédition des

Vaudois par Raynaudin (?), Bulletin 5, p. 10 ss.; Relation du capitaine Robert, ebd. 9, p. 27 ss. Henri Arnaud, Histoire de la glorieuse rentrée des Vaudois dans leurs Vallées 1710 (Hauptverfaſſer: Raynaudin); neue Ausgabe Pignerol 1880; auch engliſch 1827, vgl. Bulletin 5. Aktenſtücke: Raccolta degli editti delli duchi di Savoia promulgate sopra gl' occorenti delle Valle di Luserna, Perosa, S. Martino etc., Torino 1679. F. C. v. Moſer, Aktenmäßige Geſchichte der Waldenſer ꝛc. im Herzogtum Württemberg insbeſondere, Zürich 1798; W. Dieterici, Die Waldenſer und ihre Verhältniſſe zu dem Brandenburg-Preußiſchen Staate, Berlin 1831. Geſchichtsblätter des deutſchen Hugenottenvereins über die Waldenſerkolonien in Deutſchland — Walldorf in Heſſen-Darmſtadt Nr. 1, 8, Nr. 8, 9; Perosa in Württemberg und Dornholzhauſen am Taunus Nr. 3, 5, 6, 10; Rohrbach, Wembach, Hahn im Darmſtädtiſchen Nr. 4, 1, 2, 9, 10; Pinache in Württemberg Nr. 6, 3, 4; Schönenberg in Württemberg Nr. 9, 1, 10; Württembergiſche Kolonien im Allgemeinen Nr. 11, 10; Waldenſer in Hamburg Nr. 11, 10; Waldensberg im Iſenburgiſchen Nr. 12, 4—6, 9, 10; vgl. A. Rößger in Württemberg. Jahrbücher für Statiſtik 1890/1, Bd 2, S. 137 ff.; 1893, S. 261 ff. Viel urkundliches Material auch in den Proceedings of the Huguenot society, in der Rivista Cristiana, im Bulletin de la société d'Histoire des Vaudois.

Litteratur: Geſamtdarſtellungen: die älteſten ſ. oben S. 799, 35 ff. dazu die älteſte deutſche: „Waldenſer Chronick, von dem 1160. bis 1655. Jahr. Getruckt (zu Schafffhauſen) in dem MDCLV Jahr": auch holländiſch Cronick der Waldensen, Amſterdam 1656. Ferner: Peter Boyer, The History of the Vaudois, London 1692 (auch franzöſiſch); Rieger, Die alten und neuen böhmiſchen Brüder, Stuttgart 1734; M. Schagen, Historie der Cristenen Waldensen, Harlem 1765; J. F. Martinet, Kerkelijke Geschiedenes der Waldensen, Amſterdam 1775, 3. ed. 1826; Brez, Histoire des Vaudois 2 voll., Paris 1796. Die Werke von C. von Moſer und Dieterici oben Z. 5; William Jones, History of the Waldenses, 2 voll., London 1882; Antoine Monaſtier, L'histoire de l'église Vaudoise, 2 voll., Genève 1847, Supplément, Toulouſe 1850; auch engliſch, London 1848, und holländiſch, Rotterdam 1851; Alexis Muſton, L'Israel des Alpes, 4 voll., Paris 1851, 2e éd. Paris 1879, auch engliſch, London 1852, deutſch in einem Bande, Duisburg 1857, ſchwediſch in 1 Bd, Stockholm 1865; derſ., Histoire populaire des Vaudois, Paris 1862; Chr. U. Hahn, Geſchichte der Waldenſer und verwandter Sekten, 2 Bde, Stuttgart 1847; F. Bender, Geſchichte der Waldenſer, Ulm 1850; Amédée Bert, I Valdesi, Torino 1849; Hudry-Menos, L'Israel des Alpes, Revue des deux mondes 1867—69, holländiſche Ueberſetzung: Het Israel der Alpen, Amſterdam 1870; J. A. Wylie, History of the Waldenses, Edinburgh 1880; A. Bérard, Les Vaudois, Lyon 1892. All dieſe Autoren folgen der neu-waldenſiſchen Legende, ſind alſo nur für die nachreformatoriſche Zeit brauchbar. Kritiſcher: E. Comba, Valdo ed i Valdesi avanti la Reforma, Firenze 1880, dasſelbe Werk auch franzöſiſch Florence 1887, engliſch 1889; derſ., Storia dei Valdesi, Torino 1893 (populär); derſ., Histoire des Vaudois, 2 voll. Florence 1898, 1901; G. Jalla, Compendio di storia valdese, Firenze 1902. Eine allen Anſprüchen genügende Darſtellung fehlt.

Zur Geſchichte der Waldenſer im Mittelalter: Ueber die Werke von Charvaz, Dieckhoff, Herzog, Karl Müller ſ. oben S. 801. P. Jas, Disputatio academica de Valdensium secta ab Albigensibus bene distinguenda, Lugd. Bat. 1834; B. Tron, P. Valdo, Pinerolo 1879 (unkritiſch); A. Hausrath, Weltverbeſſerer im MA., 3. Bd, Leipzig 1895; F. Tocco, L'eresia nel medio evo.; H. Ch. Lea, A History of the Inquisition of the Middles Ages, 3 voll. Bd 1 jetzt auch deutſch, Bonn 1905; Chr. Huck, Dogmenhiſtoriſcher Beitrag z. Geſch. d. Waldenſer, Freiburg 1897; P. Melia, The origin, persecutions and doctrines of the Waldenses, London 1870; W. Preger, Beiträge zur Geſch. der Waldeſier im MA., AMA 3. Kl. 13, 1, S. 179 ff.; derſ., Ueber das Verhältnis der Taboriten zu den Waldenſern des 14. Jahrhunderts ebd. 18, 3. Kl., Bd 1; derſ., Ueber die Verfaſſung der franzöſiſchen Waldeſier in der älteren Zeit, AMA 3. Kl. 19 (1890), 3. Abt.; H. Haupt, Die religiöſen Sekten in Franken vor der Reformation, Feſtgabe zur dritten Säkularfeier der Univerſität Würzburg, 1882; derſ., Waldenſertum und Inquiſition im ſüdöſtlichen Deutſchland, Freiburg 1890; derſ., Neue Beiträge zur Geſchichte des mittelalterlichen Waldenſertums, HZ NF 25, S. 39 ff.; derſ., Huſitiſche Propaganda in Deutſchland im Hiſtor. Taſchenbuch N. Folge, 7. Bd; derſ., Deutſch-böhmiſche Waldenſer um 1340 in ZKG 14, S. 1 ff.; Vinay, Vaudois du Bas-Rhin in Bulletin 3; R. Breyer in ZKG 12, S. 404 ff. (Waldenſer u. Arnoldiſten); W. Wattenbach, Ueber Ketzergerichte in Pommern und der Mark Brandenburg, SBA 1886, S. 47 ff. Nachträge dazu SBA 1887, S. 517 ff. und SBA 1888, vgl. ABA 1886 Nr. 3; J. Heidemann, Geſch. der Reformation in der Mark Brandenburg 1889, S. 54 ff.; Goll, Quellen und Unterſuchungen zur Geſchichte der böhm. Brüder, 1. Bd: Der Verkehr der Brüder mit den Waldenſern, Prag 1878, 2. Bd: Peter Chelčický und ſeine Lehre, Prag 1882; Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands 4. Bd; A. E. Schönbach ſ. o. S. 801, 49; N. Chorier, Hist. du Dauphiné l. 2, 1671; derſ., Estat publique du Dauphiné 3 voll., 1671; J. A. Chabrand, Vaudois et Protestants des Alpes, Grenoble 1886; L. Brunel, Les Vaudois des Alpes françaises, Paris 1888; J. Chevalier, Memoire historique sur les hérésies du Dauphiné, Valence 1890; E. Arnaud, Histoire des persécutions endurées par les Vaudois du Dauphiné au XIIIe, XIVe et XV siècles im Bulletin le l'hist. Vaud. 12, p. 17—140; R. Rivoire, Les colonies Provençales et Vaudoises de la

Pouille ebd. 19, p. 48—62; derſ., Storia dei Signori di Luserna, Bulletin 11, 13, 14, 17, 20; M. A. Rorenco, Breve narratione dell' introduttione degli Heretici delle Valli, Torino 1632; J. Jalla, Notice historique sur le S. Ministère et sur l'organisation ecclésiastique des Vallées in Bulletin 14, p. 3—22; 16, p. 1 ss.

Ueber die waldenſiſche Litteratur: Dieckhoff, Herzog, Melia ſ. oben S. 801 u. 805, 46; E. Montet, Histoire littéraire des Vaudois du Piémont, Paris 1885. Ebd. p. 1 ss. eine Ueberſicht über die Hſſ.; über die berühmteſten, die ſechs in der University Library in Cambridge vgl. Bradhaw bei Todd, The books of the Vaudois, London 1865, p. 210 ss; G. v. Zezſchwitz, Die Katechismen der Waldenſer und Böhm. Brüder, Erlangen 1863; J. Müller, Die deutſchen Katechismen der böhmiſchen Brüder in Kehrbachs Mon. Germ. paedagogica 4 (1887); W. Förſter oben S. 801, 19; Goll, Die Waldenſer und ihre Litteratur in Mitteilungen des Inſtituts für öſterr. Geſchichtsforſchung 9, S. 326—351. Sprache: A. Barth, Laut- und Formenlehre des Waldenſiſchen, Romaniſche Forſchungen 7, Heft 3, 1893; G. Moroſi, L'odierno linguaggio dei Valdesi del Piemonte in Ascoli, Archivio Glottologico Italiano 11, p. 309—380 mit zwei Anhängen über den Dialekt von Guardia-Piemonteſe in Kalabrien p. 381—383 und über den Dialekt von Neu-Hengſtett und Pinache-Serres in Württemberg p. 393—398 nebſt zahlreichen Belegen p. 398—415; 12, p. 28—32; vgl. auch Roque-Ferrier, Les provençaux d'Allemagne et le langage de Pinache-Serres in: Occitania t. 1.

Neuere Zeit: E. Arnaud, Histoire des premières persécutions des Vaudois Luthériens du Comtat Venaissin et de la Provence in Bulletin 8 u. 9; derſ., Histoire des protestants de Provence, Paris 1884; E. Comba, L'introduction de la réformation dans les vallées im Bull. de la société de l'histoire du protest. francais 43, p. 7 ss.; Luigi Amabile, Il santo Officio della inquisizione in Napoli, Città di Castello, 2 voll., 1892; Art. Muston, Giovan Luigi Paschale, Palermo-Torino 1893; K. H. Klaiber, H. Arnaud[2], Stuttgart 1889; Comba, H. Arnaud, 1889; Feſtſchrift zur 200jährigem Gedenkfeier der Glorieuse Rentrée Bulletin nr. 6 (1880); A. de Rochas, Les Vallées Vaudoises, Paris 1881 (Kriegsgeſchichte); F. Cocito, Le guerre Valdesi, Esttrato della rivista militare Italiana 1891; W. Meille, Le reveil de 1825 dans les vallées, Turin 1893; William Stephen Gilly, Narrative of an Exursion to the Mountains of Piemont, London 1827; derſ., Waldensian Researches, London 1831; Mayerhoff, Die Waldenſer in unſeren Tagen, 1834; A. Deißmann, Waldenſer in der Grafſchaft Schaumburg, Wiesbaden 1884. Weiteres ſiehe Rivista Cristiana und Bulletin.

I. Die Anfänge 1176—1218. — 1. Name und Urſprung. Unter dem Namen **Waldenses**, auch **Valdesii**, **Vallenses**, **Leonistae**, **Insabbatati**, **Sabbatati**, **Xabatati**, **Ençabots** (von dem ſeiner Herkunft nach dunkelen Wort sabot = Schuh, insbeſondere Holzſchuh, vgl. Diez, Etymologiſches Wörterbuch der romaniſchen Sprachen sub voce), **Sandaliati**, **Sotularii**, **Cotularii** bekämpfen die katholiſchen Polemiker ſeit den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts einen asketiſchen Predigerverein, als deſſen Stifter ſie übereinſtimmend den Lyoner Kaufmann Valdes (ſo Map) oder **Valdesius** reſp. **Valdexius** (ſo **Rescriptum** c. 3, 4, 6, 15; Salvus Burce, Moneta) oder **Gualdensis** (ſo Burce p. 74) bezeichnen. Die Angehörigen des Vereins ſelber nennen anfangs nur die franzöſiſchen Genoſſen **societas Valdesiana**, **socii Valdesii**, **Rescriptum** c. 17, 21, 22, 26; 7, 13—17. Der offizielle Name des Vereins iſt dagegen **pauperes spiritu**, vgl. **Rescriptum** c. 1, Stephan von Bourbon c. 333 p. 280, Paſſauer Anonymus c. 5 p. 28 C, ſpäter auch **pauperes Christi**, vgl. Akten von Carraſſonne Döllinger 2, S. 10, oder einfach **Pauperes** mit oder ohne den Zuſatz **de Lugduno**, reſp. **de Lombardia**, ebd. und Salvus Burce, Moneta. — Über den Stifter und die Stiftung erfahren wir aus den Kreiſen der **Societas** ſelber ſehr wenig. Aus der einzigen waldenſiſchen Urkunde des 13. Jahrhunderts, dem **Rescriptum** von 1218, ergiebt ſich nur, daß Waldes im Mai 1218 nicht mehr am Leben und ein Mann von rückſichtsloſer Entſchloſſenheit war. Über ſeine Vorgeſchichte und Bekehrung finden ſich einige dürftige Nachrichten erſt in dem Schreiben der lombardiſchen Armen Johann, Girard, Peter und Simon aus dem J. 1368 bei Döllinger 2, S. 355 ff., aber dieſe Nachrichten, alsbald verwertet von den katholiſchen Polemikern Johann Leſer, ebd. S. 351 ff., und Peter von Pilichdorf ed. Gretſcher Opp. 12, 2, p. 51, ſind unbrauchbar. Wir ſind ſomit für die Geſchichte des Waldes ganz auf die katholiſchen Berichterſtatter des 12. und 13. Jahrhunderts angewieſen. Von dieſen gehen nur drei auf die Sache ein: der Laoner Anonymus, Stephan von Bourbon und der Paſſauer Anonymus.

Der Laoner Anonymus berichtet zum Jahre 1173 Folgendes: der Lyoner Kaufmann Waldes hört eines Sonntags (im Mai oder April des großen Hungerjahres — dies Jahr war das Jahr 1176, nicht 1173, vgl. darüber Robert von Auxerre, Chron. 1176 SS 24, p. 241; Fr. Curſchmann, Hungersnöte im MA. S. 152 f.) einen fahrenden Sänger (ioculator, joglar) die Schlußſtrophen des alten Sanges vom hl. Alexius vortragen (die chanson iſt in verſchiedenen Faſſungen erhalten, vgl. Gaſton Paris, La vie

de S. Alexis, Bibliothèque des hautes études, Sciences phil. t. 7). Tief ergriffen nimmt er den Joglar mit in ſein Haus, um die Geſchichte gründlicher kennen zu lernen. Am nächſten Morgen aber ſucht er einen Magiſter der Theologie auf und fragt denſelben: „welches iſt der ſicherſte und beſte Weg zu Gott?“ Der Magiſter antwortet korrekt katholiſch mit einem Hinweiſe auf die Perikope vom reichen Jüngling: „willſt du vollkommen ſein, ſo verkaufe alles, ꝛc.“ Darauf iſt der Entſchluß des Waldes gefaßt. Nach Hauſe zurückgekehrt, eröffnet er der Gattin, daß er gewillt ſei, auf ſein Hab und Gut zu verzichten. Doch ſoll die Frau einen Teil des Vermögens für ſich behalten. Das vorhandene Geld und Hausgerät verwendet Waldes zum Teil dazu, um ſeine beiden kleinen Töchter in einem Kloſter der Nonnen von Fontévreaud einzukaufen (ein ſolches Kloſter hat es überdies in der Diöceſe Lyon nicht gegeben), den weitaus größeren Teil aber läßt er den Armen zu gute kommen. Es bleibt aber noch ein Teil des Geldes übrig. Dieſen Reſt wirft er am Feſte Mariä Himmelfahrt, mit den Worten: „niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon“, auf die Straße. Tags darauf nach der Rückkehr aus der Kirche bittet er einen ſeiner Freunde zum erſten Male um „ein Almoſen um Gottes willen“. Bald danach leiſtet Waldes ein förmliches Armutsgelübde. Das alles macht großen Eindruck. Im Laufe des nächſten Jahres — 1177 — folgen daher ſchon einige andere Lyoner Bürger ſeinem Beiſpiele. D. i. es entſteht eine neue, von Waldes geleitete Bruderſchaft, welche die Übung der apoſtoliſchen Armut als nächſten Zweck betrachtet. Allmählich beginnen „die Armen“ privatim und öffentlich sua et aliena culpare peccata, d. i. aus der Geſellſchaft der Armen wird eine Geſellſchaft armer Prediger. Im Frühjahr 1179 begiebt ſich dann Waldes zu dem Laterankonzil nach Rom. Papſt Alexander III. beſtätigt ſein Armutsgelübde, aber er verbietet ihm und ſeinen Genoſſen zu predigen, falls ſie nicht von den Prieſtern ausdrücklich dazu aufgefordert werden. Dies Gebot beobachten die Waldenſer eine Zeit lang. Erſt dadurch, daß ſie dasſelbe übertreten, werden ſie vielen zu einem scandalum et sibi in ruinam. — Etwas anders lautet der Bericht Stephans von Bourbon. Die erſte Urſache für die Bekehrung des Waldes war nach ihm eigentlich die Neugier. Waldes hört von den Evangelien. Er veranlaßt zwei Prieſter, ihm eine Überſetzung derſelben in die Vulgärſprache zu liefern. Auf die gleiche Weiſe verſchafft er ſich ſpäter auch Überſetzungen von vielen anderen bibliſchen Büchern und von Sentenzen, d. i. Ausſprüchen der Heiligen. Eines Tages entſchließt er ſich dann, die perfectio evangelica in der Weiſe der Apoſtel zu beobachten. Er verkauft alles, was er hat, wirft das dabei erlöſte Geld in den Schmutz und beginnt auf den Straßen zu predigen. Viele ungebildete Männer und Frauen ſchließen ſich ihm an und folgen ſeinem Beiſpiele. Da ſie aber alle „Idioten“ ſind, ſo lehren ſie manche Irrtümer. Grund genug für Erzbiſchof Johann aux Blanches-Mains von Lyon (Johann wurde erſt 1181 Biſchof), den Waldeſiern das Predigen zu verbieten. Aber die Prediger kehren ſich nicht an das Verbot. Der Erzbiſchof belegt ſie daher mit dem Bann und vertreibt ſie aus der Diöceſe Lyon. 1179 werden ſie nach Rom citiert (concilium quod fuit Rome ante Lateranense, d. i. Lateranense IV. von 1215), und da ſie auch da ſich hartnäckig zeigen, von dem Konzil als Schismatiker verurteilt. Hierauf vermiſchen ſie ſich in der Provence und Lombardei mit andern Häretikern und werden daher ebenfalls für Häretiker erklärt. — Weit ſummariſcher lautet der Bericht des Paſſauer Anonymus, Gretſcher, Opp. 12, 2, p. 28 A: In einer Verſammlung der maiores von Lyon bricht plötzlich ein Mann tot zuſammen. Hierdurch erſchreckt, verzichtet Waldes zu Gunſten der Armen auf ſein Vermögen, lehrt die Armen, die dieſerhalb zu ihm ſtrömen, in freiwilliger Armut Chriſtus und den Apoſteln nachfolgen und beginnt alsbald, da er ein wenig gebildet iſt, den Text des NTs in der Volksſprache vorzutragen.

Von dieſen drei Berichten iſt der erſte und älteſte der ausführlichſte und für Waldes günſtigſte, ja er ſtellt zum Teil die Ereigniſſe in einem für ihn allzugünſtigen Lichte dar. Beweis das älteſte Zeugnis, das uns für die Geſchichte der Waldenſergemeinſchaft zu Gebote ſteht: der Bericht des Walter Map über das Verhör der Valdesii auf dem Laterankonzil 1179. Danach haben die Valdesii Papſt Alexander III. ein Buch präſentiert, welches den Pſalter und viele andere Bücher A und NTs in der galliſchen Volksſprache enthielt, und im Hinblicke darauf bei dem Papſt um die Erlaubnis zur Predigt nachgeſucht. Der Papſt beauftragt mit der Erledigung dieſes Geſuches eine Kommiſſion von Juriſten und Theologen. Ein Biſchof, der derſelben angehört, fordert Map auf, mit zwei Valdesii, qui sua videbantur in secta praecipui, ein Glaubensverhör anzuſtellen. Map fragt ſie: „Glaubt ihr an Gott den Vater?“ Antwort: Ja. „An den Sohn?“ Ja. „An den hl. Geiſt?“ Ja.

An die Mutter Chriſti?" Ja. Darob großes Gelächter in der ganzen gelehrten Verſammlung. Denn dieſe letzte Antwort bewies, daß die Waldeſier völlig unwiſſend und daher zum Predigern untauglich ſeien. Verwirrt und beſchämt ziehen ſie ſich zurück, ohne die gewünſchte Ermächtigung erhalten zu haben. Hieraus ergiebt ſich 1. Waldes iſt 1179 nicht mit in Rom geweſen. 2. Der Papſt hat den Waldeſiern auch nicht in bedingter Form die Erlaubnis zur Predigt erteilt. In der Erzählung des Laoner Anonymus erſcheinen alſo einige für „die Armen" beſonders wichtige Thatſachen zu ihren Gunſten umgebogen. Dieſe Beobachtung ſowie die auffällige Sympathie, die der Anonymus für die ſektiereriſchen Humiliaten bekundet, beweiſt, daß der Anonymus eine aus den Kreiſen der Waldenſer oder der pauperes catholici ſtammende Überlieferung benutzt hat. Wir ſind mithin berechtigt, dieſen Bericht als relativ beſtes Zeugnis an die erſte Stelle zu ſetzen. Aber auch Stephan von Bourbon iſt ein relativ guter Zeuge. Denn er beruft ſich auf einen Gewährsmann erſten Ranges, den Kleriker Bernhard von Ydros, der einſt im perſönlichen Dienſte des Waldes geſtanden hatte. Was dieſer Mann ihm über ſeinen Verkehr mit Waldes erzählt hat, darf vollen Glauben beanſpruchen. Auch ſonſt iſt ſein Bericht noch relativ gut und brauchbar. Dagegen ſind die Berichte des Paſſauer Anonymus und der Waldenſer des 14. Jahrhunderts nur inſoweit zu gebrauchen, als ſie mit Stephan und dem Laoner Anonymus übereinſtimmen. Hieraus ergiebt ſich: 1. Die Bekehrung des Waldes — das cognomen Petrus taucht erſt 1368 im Briefe des Johann auf, Döllinger 2, S. 358 — fällt in den April oder Mai des großen Hungerjahres 1176. 2. Waldes entſchließt ſich zuerſt zu apoſtoliſcher Armut; erſt als ſich ein Kreis von Gleichgeſinnten um ihn geſammelt hat, ergreift er den Beruf des apoſtoliſchen Wanderpredigers und verwandelt ſeine Genoſſenſchaft, welche den Namen die „Armen" angenommen hat, in eine Bruderſchaft armer Wanderprediger. 3. Wie ſich der damalige Erzbiſchof Wichard von Lyon zu dem Unternehmen ſtellte, iſt nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln. Da aber Map mit keinem Worte andeutet, daß die Valdesii 1179 vor das Laterankonzil citiert worden ſeien, und da nach ſeiner ausdrücklichen Angabe über ihr Geſuch von dem Konzil ernſtlich verhandelt worden iſt, ſo liegt die Vermutung nahe, daß Waldes aus freien Stücken ſich an die Lateranſynode gewandt hat und erſt Erzbiſchof Johann aux Blanches-Mains gegen die neue Bruderſchaft einzuſchreiten wagte. Stephan hätte dann den Namen des erſten Verfolgers der Armen richtig angegeben und nur in der Chronologie ſich geirrt. 4. Die Verhandlung auf der Lateranſynode 1179 endete für die Armen ungünſtig. Der Papſt verbot ihnen wegen defectus scientiae das Predigen. 5. Trotzdem fuhren die Armen fort zu predigen. Zur Strafe dafür belegte ſie Papſt Lucius III. wohl auf Betrieb des Erzbiſchofs Johann von Lyon am 4. November 1184 von Verona aus mit dem Banne, Jaffé nr. 15109 „Ad abolendam". Wahrſcheinlich durch die eben damals in Verona zwiſchen dem Papſte und Friedrich Barbaroſſa getroffenen Vereinbarungen ward der Erzbiſchof in den Stand geſetzt, die Waldenſer aus ſeiner Diöceſe zu vertreiben, vgl. Hauck, KG Deutſchlands 4, S. 877 f. Die Austreibung der Armen aus Lyon fällt alſo wahrſcheinlich erſt in das Ende des Jahres 1184 oder in den Anfang des Jahres 1185. Aber inzwiſchen hatte die Bruderſchaft auf einem anderen Boden bereits einen großen Vorſprung gewonnen.

2. Bildung des lombardiſchen Zweiges und Ausbreitung der Armen. Ungefähr zur ſelben Zeit, wie die franzöſiſchen Armen, Frühjahr 1179, ſuchten die lombardiſchen Humiliaten in Rom um Beſtätigung ihrer Ordnungen und zugleich um die Ermächtigung zur Predigt und zur Abhaltung religiöſer Verſammlungen nach, Chron. Laud. SS 26, p. 449 s. Aber auch ihnen ward das Predigen und die Vornahme anderer ſeelſorgerlicher Handlungen aufs ſtrengſte verboten. Vielleicht waren die Sendlinge beider Genoſſenſchaften ſchon während des Laterankonzils miteinander bekannt geworden. Jedenfalls führte die Ähnlichkeit der Beſtrebungen und die Gleichartigkeit des Schickſals alsbald zu einer Fuſion zwiſchen Humiliaten und Waldenſern. Ob alle Humiliaten ſich Waldes anſchloſſen, ob nur ein Teil, läßt ſich nicht mehr feſtſtellen: die Quellen erlauben beide Annahmen, vgl. die Dekretale Lucius III, Jaffé nr. 15109: qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur. Jedenfalls aber war es eine nicht unbeträchtliche Zahl, die Waldes als Vorſteher anerkannte, den Namen pauperes spiritu und die apoſtoliſche Lebensweiſe der Waldenſer annahm und zur apoſtoliſchen Wanderpredigt ſich entſchloß. Doch behielten die Übertretenden die Einrichtung bei, die als das charakteriſtiſche Merkmal des alten Humiliatentums gelten darf: die Sitte, die Brüder, welche zur Predigt und Seelſorge ſich nicht tauglich fühlten, in asketiſchen Arbeitergenoſſenſchaften zu vereinigen; ſ. oben Bd VIII S. 447 f. Art. Humiliaten.

Preger AMA 13, S. 209 ff. (hier iſt der Zuſammenhang zwiſchen lombardiſchen Armen und Humiliaten zuerſt erkannt); Müller, Waldenſer S. 56 ff. So bildete ſich in der Lombardei ein zweiter Zweig der Waldenſertums. Vorort dieſes Zweiges war Mailand; hier zählten ſie 1209 weit über 100 Genoſſen und Freunde, Innocentii III. epist. l. 12, nr. 17 vom 3. April 1209. Weiter begegnen ſie uns in Cremona, ebd. l. 15, nr. 146 vom 10. Auguſt 1210, in Bergamo, Rescriptum c. 3, und wenigſtens als Miſſionare ſind ſie anſcheinend auch thätig geweſen in Pavia, Seregno (im Text Saragno) und Legnono bei Mailand, Moltraſio und Dongo am Komerſee (im Text Dogno), Verona und Modena, vgl. ebd. c. 1, 4. Zu der Lombardei traten dann als weitere Miſſionsgebiete die Städte Liguriens, vgl. Innocenz III. l. 15, nr. 94, Piemont — 1210 in der Diöceſe Turin vgl. die Urkunde Ottos IV. vom 25. März 1210, Monumenta historiae patriae SS 2, p. 488, Frédericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae I, p. 519 s — und ſpäteſtens ſeit Beginn des 13. Jahrhunderts die deutſchſprechenden Gebiete des deutſchen Reiches, nachweisbar ſind ſie 1211 in Straßburg, 1218 in Baiern und Öſterreich, 1231 in der Diöceſe Trier, im Mainziſchen, Hauck 4, S. 866 f. Die große Ketzerverfolgung, die damals durch ganz Mittel- und Süddeutſchland wütete, war, Alberici Chronicon SS 23, p. 931, in erſter Linie eine Waldenſerverfolgung. — Inzwiſchen hatte aber auch die franzöſiſche Stammgenoſſenſchaft ihr Gebiet beträchtlich erweitert. Schon 1192 mußte man in Toul, 1199/1200 in Metz, 1203 in Lüttich gegen die „Wadoys“ einſchreiten, Belege S. 810, 20. Anfang des 13. Jahrhunderts zeigten ſie ſich in Flandern, vgl. die Schrift des Eberhard von Bethune. Aber wichtiger war für die Propaganda der Armen der Süden. In der Languedoc machten ſie ſchon in den 80er Jahren des 12. Jahrhunderts den Biſchöfen viel zu ſchaffen, vgl. die Schrift des Bernhard von Fontcaud. Nicht lange darauf erregten ſie auch in Aragon und Katalonien Aufſehen (Edikt von Lerida von 1194). Ja, hier und in der Languedoc waren ſie allem Anſcheine nach um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts am verbreitetſten, zahlreichſten und einflußreichſten, vgl. Innocenz III. Epist. l. 11, nr. 196, l. 12, nr. 66, 68, 13, nr. 78, an den Erzbiſchof von Tarragona und ſeine Suffragane, 15, nr. 82 an den Biſchof von Elna nr. 92 an den König von Aragon, nr. 91 an den Erzbiſchof von Marſeille, l. 12, nr. 67, l. 13, nr. 63 an den Erzbiſchof von Narbonne und ſeine Suffragane; vgl. auch die Namen der Führer der pauperes catholici Duran von Huesca in Aragon Provinz Zaragoza, Duran von Najac, Wilhelm von Saint Antonin, beide Orte öſtlich von Montauban, Johann von Narbonne, Bernhard von Beziers, Raimund von St. Paul in Rouſſillon, ebd. l. 15, nr. 93, 96; 13, nr. 98; Rescriptum c. 15: Berengarius de Aquaviva = Aigues vives Diöceſe Narbonne. Was die Schichten anlangt, aus denen die Armen hervorgingen, ſo hatten von Anfang an die Laien bürgerlicher oder bäuerlicher Herkunft unter ihnen das Übergewicht. Doch fehlte es nicht an Klerikern und litterati, vgl. Innocenz l. 11, nr. 196; l. 12, nr. 69, dazu die patriſtiſchen Citate in dem Rescriptum von 1218. Selbſt Mönche ſcheinen ſich hie und da ihnen angeſchloſſen zu haben, vgl. Innocenz l. 12, nr. 69. Auch unter den amici, den im bürgerlichen Leben verbleibenden Anhängern der Armen, finden wir keineswegs nur kleine Leute. In der Languedoc hielten ſich z. B. die Frau und die Schweſter des Grafen von Foix auf Pamiers zu ihnen, Guilelmus de Podio c. 8, in der Diöceſe Metz traten die Miniſterialen, in Straßburg ein Menſchenalter ſpäter der angeſehene Bürger Wann, in der Mainzer Diöceſe ſelbſt Grafen für ſie ein, vgl. Hauck 4, S. 868, ja in Baiern glaubten ſie ca. 1240 ſogar auf die Zuneigung des Herzogs Otto II. (1231—1253) rechnen zu dürfen, David c. 27 p. 219; Riezler, Geſch. Bayerns 2, S. 227.

3. Maßregeln der Hierarchie und der weltlichen Fürſten gegen die Ausbreitung der Armen 1184—1218. Der päpſtliche Bann gab den geiſtlichen und weltlichen Behörden das Recht, die Waldenſer auszurotten. Aber es dauerte doch geraume Zeit, ehe die Verfolgung in Gang kam. Zu energiſchen Maßregeln entſchloß man ſich vorerſt nur in Spanien. Hier erließ König Alfons II. ſchon 1194 von Lerida aus ein Ausweiſungsedikt, das alle Perſonen, die ſie hauſen und hofen, ſpeiſen und tränken oder auch nur ihre funesta praedicatio anhören würden, mit Güterkonfiskation und der Strafe des Majeſtätsverbrechens bedrohte und jedermann geſtattete, den Inſabbatati allen Schaden anzuthun, ausgenommen Tod und Verſtümmelung, abgedruckt von Pegna in Eymerici Directorium Inquisitorum II, q. 4 comm. 29 ed. Veneta 1607 p. 281. Dieſe Verfügungen wurden 1197 von Pedro II. auf dem Konzil von Girona erneuert und zugleich durch den Befehl verſchärft, die Waldenſer, wo man ihrer

habhaft werden könne, zu verbrennen; es iſt dies die erſte öffentliche Urkunde, in der der Feuertod von Staatswegen als Strafe der Ketzerei angeordnet wird, vgl. Pelayo, Historia de los Heterodoxos espanoles 1, p. 712s., Lea 1, p. 179. Inwieweit das Edikt vollſtreckt wurde, iſt noch nicht feſtgeſtellt. Jedenfalls hatten Krone und Kirche in Aragon auch ſpäter noch mehrfach Anlaß gegen die Armen einzuſchreiten. Mit ähnlicher Energie ging man in jener Zeit nur in Deutſchland vor: hier wurden 1211 in Straßburg etwa 80 Waldenſer und Waldenſerinnen verbrannt, vgl. Annales Marbacenses ad 1215 SS 17, p. 174. Aber es ſcheint, daß dieſe erſte blutige Verfolgung auch in Deutſchland vorerſt vereinzelt blieb. Weit ſchonender behandelte man die Armen in ihren beiden Hauptmiſſionsgebieten, in Frankreich und Italien. In Mailand begnügte ſich Erzbiſchof Philipp, wie es ſcheint, damit, ihre schola niederzureißen, Innocentii III. epist. l. 12, nr. 17. In Turin erwirkte Biſchof Cariſio zwar 1210 gegen ſie ein kaiſerliches Edikt, oben S. 809,10, aber das wollte nicht viel beſagen. In Pinerolo ward 1220 den Einwohnern zur Pflicht gemacht, keine Waldenſer aufzunehmen, vgl. c. 54 des Liber statutorum von 1220 ed. Augustae Taurinorum 1684, aber dieſe Verordnung fand, wie die Folgezeit lehrt, faſt gar keine Beachtung. — Im franzöſiſchen Sprachgebiete ſchritten zunächſt nur einige Biſchöfe gegen die Armen ein: In Lyon verjagte ſie EB. Johann aus ſeiner Stadt und Diöceſe. In der Languedoc zog Bernhard von Narbonne einige von ihnen vor Gericht, vgl. Bernhard von Fontcaud p. 196. In Lothringen befahl Otto von Toul 1192 die Wadoys, wo man ihrer habhaft wurde, in Ketten zu legen und an das biſchöfliche Gericht auszuliefern, vgl. Martène-Durand, Thesaurus I, p. 1182. In Metz griff Innocenz III. 1199/1200 perſönlich ein, indem er zu ihrer Bekämpfung die Äbte von Citeaux, Morimund und Criſta abordnete. Aber dieſe begnügten ſich allem Anſcheine nach damit, die franzöſiſchen Bibelüberſetzungen, die in den Kreiſen der Armen kurſierten, verbrennen zu laſſen, Alberici Chronicon ad 1200, SS 23, p. 878. Endlich in Lüttich ordnete Biſchof Hugo 1203 die Auslieferung aller franzöſiſchen und deutſchen Bücher über die hl. Schrift an, vgl. Frédericq, Corpus docum. Inquis. nr. 63, t. 1, p. 63. Aber das war alles, was vorerſt geſchah. Erſt als in Südfrankreich der große Albigenſerkrieg ausbrach, ging man auch gegen die Waldenſer mit Bluturteilen vor: Die ſieben Brüder, die 1214 zu Maurillac verbrannt wurden, ſind, ſoviel wir wiſſen, die erſten Armen franzöſiſcher Herkunft, die ihre Überzeugung mit dem Tode büßen mußten, vgl. Petrus Sarn. historia Simonis c. 74—78, Lea 1, p. 179. Im erſten Menſchenalter ihres Beſtandes ſah ſich die Genoſſenſchaft des Waldes alſo nur in Spanien ernſtlich gehindert. Anderwärts ſchritten geiſtliche und weltliche Behörden nur vereinzelt gegen ſie ein. Um ſo eifriger war man bemüht, ſie auf friedlichem Wege zu gewinnen oder wenigſtens ihre Sonderlehren zu widerlegen. Bernhard von Fontcaud, Alanus ab Inſulis, Eberhard von Bethune verfaßten damals ihre Schriften gegen die Jünger des Waldes. In der Languedoc verſuchte man durch Religionsgeſpräche ſie wieder mit der Kirche zu verſöhnen. Das erſte dieſer Geſpräche fand vor 1191 ſtatt. Der Ort iſt nicht überliefert. Feſt ſteht nur, daß die Armen förmlich dazu eingeladen waren und ſogar bei der Wahl des Schiedsrichters mitwirken durften. Dieſer Schiedsrichter, Raimund von Daventria, ſprach dann freilich den Katholiken den Sieg zu, vgl. über die Themata und das Ergebnis der Debatte die Schrift des Bernhard von Fontcaud. Ein zweites Geſpräch fand 1206 auf dem Schloſſe Pamiers ſtatt. Es hatte zur Folge, daß der aragoniſche Arme Duran von Huesca ſich zur Unterwerfung verſtand, falls man ihm erlaube, die Tracht und die Lebensweiſe der Armen beizubehalten, vgl. den Art. Pauperes catholici Bd XV S. 92. Bald ſah ſich die Kirche in der Lage, aus abgefallenen Waldenſern einen neuen Verein armer Prediger zu bilden, der ihr bei der Bekämpfung der Häreſie und des Waldes treffliche Dienſte zu leiſten verſprach. Allein die Hoffnungen, welche Innocenz III. auf die pauperes catholici geſetzt hatte, erfüllten ſich nicht, a. a. O. S. 93.

4. Sezeſſion der Lombarden. Wohl ſehr frühe ſind in der großen Genoſſenſchaft „der Armen" Unſtimmigkeiten zwiſchen Waldes und den Lombarden hervorgetreten. Waldes forderte die Auflöſung der lombardiſchen Arbeitergenoſſenſchaften. Die Lombarden wollten ſich dazu nicht verſtehen, Rescriptum c. 6. Waldes geſtattete den conversi bei Eintritt in den Stand der Armen eine ſchon beſtehende Ehe zu löſen, die Lombarden waren der Meinung, daß dazu die Zuſtimmung des anderen Eheteils erforderlich ſei, ebd. c. 9, 12. Die Lombarden wünſchten das Abhängigkeitsverhältnis zu Waldes zu löſen und ſich einen eigenen Vorſteher zu wählen. Waldes erklärte, daß er, ſo lange er lebe, keinen anderen Vorſteher neben ſich dulden wolle, ebd. c. 4. Die Folge dieſer Mißſ-

helligkeiten war eine gefährliche Kriſis und ſchließlich eine Spaltung der Genoſſenſchaft. Ob bereits die Verſöhnung eines großen Teils der Humiliaten mit der Hierarchie im Jahre 1201 durch jene Streitigkeiten veranlaßt war, iſt nicht feſtzuſtellen. Jedenfalls erreichte die Kriſis ihren Höhepunkt erſt einige Jahre ſpäter ca. 1210 (Innocentii l. 12, nr. 17: Duran verſucht noch 1209 nicht ohne Erfolg in Mailand unter den Armen zu wirken. Ebd. l. 17, nr. 93 vom 14. Juni 1210: Bernhard Primus [ſ. Bd XV S. 93, 2], obwohl ſeiner Herkunft nach wahrſcheinlich ein Südfranzoſe, entſchließt ſich in der Lombardei einen Verein von pauperes catholici zu ſtiften; vgl. Salvus Burce bei Döllinger 2, S. 64). Damals ſagten die Lombarden Waldes den Gehorſam auf und wählten ſich in dem homo idiota et absque litteris Johannes von Ronco (daher wohl der Ketzername Runcarii Paſſauer Anonymus c. 6 p. 70 G) einen eigenen Vorſteher. (Dieſer Johannes iſt vielleicht identiſch mit dem Johannes, der in der waldenſiſchen Überlieferung des 14. Jahrhunderts als Genoſſe des Waldes erſcheint, vgl. den Brief bei Döllinger 2, S. 357, Peter von Pilichdorf a. a. O. p. 51).

Mit dieſen inneren Streitigkeiten hängt es wohl zuſammen, daß die Genoſſenſchaft in jener Zeit verhältnismäßig ſo geringe Widerſtandskraft gegen katholiſche Bekehrungsverſuche erwies und eine große Zahl namentlich ihrer gebildeten Glieder durch Abfall verlor. Eben jener große Abfall und der anfangs nicht geringe Erfolg der pauperes catholici ließen aber den gemäßigteren Elementen in den beiden feindlichen Lagern eine Verſöhnung um ſo wünſchenswerter erſcheinen. Der Tod der beiden Häupter, Waldes und Joh. von Ronco, vor Mai 1218, ſchuf den Friedensfreunden freie Bahn. Auf Antrag der Lombarden traten beide Teile zunächſt wieder in ſchriftlichen Verkehr, darauf erſchienen im Mai 1218 ſechs Abgeſandte der Stammgenoſſenſchaft, darunter die derzeitigen beiden Präſidenten Petrus von Relana (?) und Berengar von Aquaviva (Aigues-vives, Diöceſe Narbonne), in Italien, um mit ſechs Deputierten der Lombarden in Bergamo den Streit beizulegen. Sie machten dabei den Lombarden ſehr große Zugeſtändniſſe, nur in zwei Punkten konnten und wollten ſie nicht nachgeben. Sie forderten 1. Waldes und ſein ſonſt unbekannter Genoſſe Vivet ſollen auch von den Lombarden als „ſelig“ anerkannt werden. Dieſe Forderung wurde abgelehnt. 2. Die Lombarden ſollen die eigentümliche Abendmahlslehre, zu der ſie erſt jüngſt gelangt ſind, wieder aufgeben. Dies Anſinnen verſtimmte jene um ſo mehr, als ſie für ihre Lehre nur Duldung, nicht allgemeine Anerkennung beanſpruchten. Die Verhandlungen wurden daher abgebrochen und nie wieder aufgenommen. Vielmehr trat jetzt eine völlige Entfremdung ja Feindſchaft zwiſchen der Stammgenoſſenſchaft und den Lombarden ein. Die Schuld an dieſem Ausgange lag auf beiden Seiten: beide Teile konnten ſich mit Recht Engherzigkeit vorwerfen. Aber die letzte Urſache des Zwieſpaltes lag doch tiefer: in der Thatſache, daß die Lombarden ſchon eine Genoſſenſchaft mit feſten Ordnungen und ausgeprägtem Genoſſenſchaftsbewußtſein geweſen waren, als ſie mit den socii Waldesii ſich vereinigten. Erwägt man das, dann verſteht man auch die abweiſende Schroffheit, mit der Waldes all ihren Wünſchen entgegengetreten war. Seit 1218 waren Franzoſen und Lombarden geſchieden. Daß einzelne Franzoſen trotzdem ſchon um 1240 wieder nach der Lombardei gingen, um Jahre, ja Jahrzehnte lang in der Schule der Lombarden zu Mailand zu ſtudieren, vgl. Stephan von Bourbon c. 330 p. 280 s., daß der Maior minister der Franzoſen, Joannes Lotaringius, Ende des 13. Jahrhunderts auch Italien bereiſte, Döllinger 2, S. 109, und daß andrerſeits Italiener gelegentlich in die franzöſiſche Stammgenoſſenſchaft eintraten, ebd. S. 108, und auch in der Lombardei das Urteil ſich allmählich ganz zu Gunſten des Waldes verſchob, vgl. den Brief des Johann und Genoſſen, Döllinger 2, S. 355 ff., ändert nichts an dieſer Thatſache.

II. Ideal, Verkündigung, Verfaſſung der älteſten Waldenſer. — So wenig wir von der Perſönlichkeit des Waldes wiſſen, ſo feſt ſteht, was er erſtrebte: Rückkehr zur apoſtoliſchen Armut, danach Erneuerung des apoſtoliſchen Lebens überhaupt nach Maßgabe des Geſetzes Gottes, insbeſondere der Apoſtelregel Mt 10 und Parallelen, oben S. 807. Ob er dies propositum auch ſchriftlich fixiert hat, wiſſen wir nicht. Überhaupt fehlt es uns ſehr an guten direkten Nachrichten über die Ordnungen, die er geſchaffen hat. Wir müßten daher verzichten, ein Bild von dem älteſten Waldenſertum zu entwerfen, ſtänden uns nicht zwei ziemlich ergiebige indirekte Quellen zu Gebote: 1. die authentiſchen Mitteilungen Innocenzs III. über die pauperes catholici, denn dieſe ſind nichts anderes als wieder mit der Kirche verſöhnte Waldenſer, denen der Papſt, ſoweit es angeht, ihre alte Sitte und Organiſation gelaſſen hat; 2. die Berichte über die franzöſiſchen und lombardiſchen Armen in ſpäterer Zeit. Nach 1218 hat ein regel-

mäßiger Verkehr zwiſchen ihnen nicht mehr ſtattgefunden. Man kann daher den Kanon aufſtellen: alle Inſtitutionen und Gebräuche, die man in der ſpäteren Zeit ſowohl bei den Franzoſen, wie bei den Lombarden findet, gehen auf die Zeit vor dem Schisma, d. i. auf die Zeit des Waldes zurück. Beachten wir das, dann erhalten wir von der societas des Waldes folgendes Bild:

1. Allgemeiner Charakter der societas. Die societas (vgl. hierzu Rescriptum c. 4, 7, 13, 15, 17, 26) der pauperes spiritu iſt urſprünglich nichts weiter als ein asketiſcher Verein von Männern und Frauen, die der Welt entſagt, ſich durch förmliche Gelübde zu apoſtoliſcher Armut und zur Ausübung des apoſtoliſchen Berufes gemäß der lex Christi verpflichtet haben und als äußeres Abzeichen die apoſtoliſche Tracht tragen. Nur dieſen Perſonen kommen die ſolennen Namen pauperes spiritu, fratres, sorores zu; in der lombardiſch-deutſchen Gruppe nennt man ſie ſpäter auch magistri, magistrae, Meiſter, Meiſterinnen, ja geradezu Apoſtel oder Zwölfboten oder Herren (vgl. Müller S. 11ff., 101f., Haupt in ZKG 14, S. 6). Nur ſie ſind Glieder der societas, die nuper conversi, vgl. Rescriptum c. 5, oder Novellani (Tractatus p. 92) und die „Freunde", amici der societas, welche in die Welt bleiben, haben keinen Anteil an den Rechten und Pflichten der Brüder. Sie werden daher auch von den katholiſchen Polemikern zunächſt nie Valdenses, Insabbatati, Sabbatati, Sandaliati, Sotularii, pauperes de Lugduno, Leonistae genannt. Sie ſtehen vielmehr zu der societas urſprünglich in demſelben freien Verhältniſſe, wie der zahlende Anhang einer heutigen Miſſionsgeſellſchaft zu deren ſtimmberechtigten Mitgliedern und Arbeitern. Aber dadurch, daß der Verein aus der Kirche ausgeſtoßen wird, ändert ſich noch vor dem Schisma von ca. 1210 ſein Charakter. Indem Waldes ſich noch vor 1210 als Biſchof anerkennen läßt und für ſich die Fähigkeit in Anſpruch nimmt, das Abendmahl zu konſekrieren, bereitet er ſchon ſelber die Umwandelung ſeiner Bruderſchaft in eine Sekte oder Gegenkirche vor, Belege ſ. unten S. 816, 10. Befördert wird dieſe Entwickelung in der Folgezeit dadurch, daß die amici unter dem Drucke der Verfolgung ſich immer enger als ſektenartige Gemeinſchaften zuſammen und an die societas anſchließen. Schon vor dem Schisma iſt daher die societas nicht mehr ein bloßer Verein, ſondern ein Mittelding zwiſchen Verein und Sekte. Dem entſpricht es, daß der Name Waldenses allmählich auch auf die amici übertragen wird, Beiſpiele für Deutſchland aus dem Jahre 1266 der Paſſauer Anonymus p. 30E, für Frankreich Ausgabebuch Karls von Anjou für die Provence aus dem Jahre 1264 bei Sternfeld, Karl von Anjou S. 274, Akten von Carcaſſonne bei Döllinger 2, S. 12f.; für die Lombardei, Provence und Deutſchland Tractatus de pauperibus ebd. S. 92ff. Aber die katholiſchen Berichterſtatter vergeſſen dann nie anzudeuten, daß die secta aus duo genera beſtehe, den Valdenses proprie dicti oder perfecti, und den imperfecti, discipuli, credentes oder amici, die nach wie vor nicht sensu stricto zu der societas gerechnet werden, vgl. Döllinger 2, S. 11ff. S. 92ff., auch die Protokolle der Inquiſition in der Diöceſe Turin von 1387/88 Archivio Storico Italiano serie terza t. 1, p. 33: item in Rocha Pyaca sunt omnes Valdenses et specialiter domus de Galdinis, ebd. 17: credentes Valdensibus etc. Die Tendenz, ſich immer mehr von der römiſchen Kirche loszulöſen und mit ihrem weltlichen Anhange eine ſelbſtſtändige Gegenkirche zu gründen, iſt alſo ſchon ſeit der Bulle Lucius' III. von 1184 im Schoße der societas vorhanden, und ſie beſtimmt ſchon ſeit jener Zeit die Entwickelung der societas ſowohl auf franzöſiſchem, wie auf lombardiſchem und deutſchem Boden.

2. Regel der älteſten societas. Die Vorausſetzung für den Eintritt in die societas war von Anfang an die conversio im Sinne des mönchiſchen Sprachgebrauches, vgl. Rescriptum c. 5, d. i. der Verzicht auf das Privateigentum, auf den weltlichen Beruf und Stand, die Löſung einer ſchon beſtehenden Ehe, vgl. Regel der pauperes des Duran, Innocenz Epist. l. 11, nr. 116, Rescriptum c. 1, 12. Daran ſchloß ſich wohl in den erſten Jahren ſofort die receptio in die societas. Aber noch vor dem Schisma kam allem Anſchein nach der Brauch auf, den nuper conversus oder novellanus eine Lehr- und Probezeit durchmachen zu laſſen, die ſpäter in Frankreich fünf bis ſechs, im lombardiſch-deutſchen Zweige ein bis zwei Jahre währte und von den Novizen hauptſächlich zum Auswendiglernen des NTs und anderer bibliſcher Bücher verwandt wurde, vgl. Rescriptum c. 5 die Notiz über die nuper conversi, Tractatus bei Döllinger 2, S. 95, ebd. S. 132f. Erſt nach dieſer Probezeit wurde der nuper conversus zum sandaliatus, d. i. er ward auf einem commune feierlich unter die fratres et sorores aufgenommen, vgl. Tractatus S. 95. Dabei gelobte er zu Anfang wohl

nur vollkommen arm zu ſein — „nicht mehr für den kommenden Tag zu ſorgen, kein Silber, Gold oder dergleichen außer dem täglichen Bedarf an Nahrung und Kleidung anzunehmen", 2. die Vorſchriften des Evangeliums ſtrenge zu beobachten, 3. die apoſtoliſche Tracht zu tragen, vgl. propositum Durandi. Wohl noch vor dem Schisma iſt dazu getreten 4. das Gelübde der Keuſchheit, vgl. für den franzöſiſchen Zweig Döllinger 2, S. 133, für den lombardiſchen Tractatus ebd. 2, S. 96, Röhrig, Mitteilungen 1, S. 42. Später wurden ſowohl bei den Franzoſen, Döllinger 2, S. 105, wie bei den Lombarden, Röhrich a. a. O., überhaupt nur unverheiratete Perſonen aufgenommen. Endlich leiſtete der Novize 5. auch das Gelübde des Gehorſams gegen die Oberen, Döllinger 2, S. 96, 133. Was die apoſtoliſche Tracht anlangt, ſo beſtand dieſelbe zunächſt allem Anſchein nach nur in einem einfachen wollenen Rocke. Schuhe trugen die älteſten pauperes nicht, ſie gingen barfuß, vgl. den Bericht Maps. Aber ſehr frühe ſchon müſſen ſie ſich entſchloſſen haben, kreuzweis gebundene, auf dem Riſt mit einer eigentümlichen Schnalle oder einem Schildchen verſehenen Sandalen anzulegen. Denn ſchon 1194 im Edikt von Lerida begegnet der Spitzname, den dieſe Sandalen den Armen eingetragen haben: Insabbatati,Ençabots, Sabbatati, vgl. Sandaliati, Sotularii, Cotularii, vgl. propositum Durandi; Ebrard Bethun. c. 25; über die corona oder das scutum auch Döllinger 2, S. 7 und danach Bernardus Guidonis p. 245. Sie ſelber legten, wie es ſcheint, auf dieſes Kleidungsſtück großen Wert, vgl. Petrus Sarn. c. 2 ed. Duchesne p. 556. Die Überreichung und Anlegung der Sandalen gehörte daher ſpäter zu dem ſolennen Aufnahmeritus, vgl. Tractatus S. 95f.: Efficiuntur sandaliati. — In dieſer Tracht zogen die „Armen" zu zweien und zweien als Wanderprediger von Stadt zu Stadt, von Land zu Land, vgl. Lc 10, 1 und den Bericht Maps. Ihren Unterhalt durch Arbeit ſich zu verdienen, war ihnen ausdrücklich verboten, vgl. Alanus 2, c. 24, Eberhard c. 25 p. 177 ss. Was ſie zu des Leibes Nahrung und Notdurft bedurften, ſollten ſie ſich nach Vorſchrift des Evangeliums Mt 10, 10ff., 1. Ko 9, 7ff., von ihren Freunden reichen laſſen. Geldalmoſen wieſen ſie anfangs zurück, vgl. propositum des Duran. Unter den Speiſen machten ſie keinen Unterſchied, aber auf das Faſten legten ſie von Anfang an großen Wert (vgl. Eberhard c. 25 p. 180f. in ieiunando nobiscum estis), ſie übten es ſchon ſehr frühe am Montag, Mittwoch und Freitag, vgl. für die Franzoſen Döllinger 2, S. 9, für die Lombarden ebd. S. 367. Nicht minder hoch ſchätzten ſie das Gebet, aber außer dem Tiſchſegen gebrauchten ſie immer nur ein Gebet, das Vaterunſer, das ſie dafür um ſo häufiger zu ſprechen pflegten, vgl. für die Franzoſen Döllinger 2, S. 17, für die Lombarden Paſſauer Anonymus p. 30E, Döllinger 2, S. 339, 345. Doch hielten ſie ſich dabei anfangs nirgends an die kanoniſchen Gebetsſtunden, vgl. die Klage Innocenz III. über die Kleriker unter den Genoſſen des Duran, epist. 12, nr. 69, p. 337. Später beteten ſie überall des Tages ſiebenmal. Nur vor dem Eſſen ſprachen auch ſie ein beſonderes Gebet, den Tiſchſegen, vgl. den Text Döllinger 2, S. 11f., Tractatus ebd. S. 94; für den franzöſiſchen Zweig iſt der Segen ſchon bezeugt in der Consultatio Avenionensium von 1235, für die Lombarden durch Tractatus a. a. O., vgl. Ochſenbein, Aus dem ſchweiz. Volksleben S. 186. Sehr frühe iſt ſodann in der societas wohl unter katharíſchem Einfluſſe der Brauch aufgekommen, jeden Eid im Hinblick auf Mt 5, 34ff. abzulehnen, jede Lüge als eine Todſünde zu meiden, jedes Blutvergießen ſeis auch in gerechtem Kriege, ja ſelbſt die Blutgerichtsbarkeit zu verdammen, vgl. Mt 5, 21ff., 7, 1ff., erſter Zeuge Alanus II, c. 15—23. — Als ihre wichtigſte Berufsaufgabe betrachteten die Armen die Predigt, vgl. Walter Map, Bernhard von Fontcaud, Anonymus von Laon. Erſt nach ihrer Ausſtoßung aus der Kirche begannen ſie auch Beichte zu hören und das Abendmahl zu zelebrieren, erſter Zeuge für beides Alanus II, c. 7ss., und noch vor dem Schisma auch das Sakrament des Ordo durch Gebet und Handauflegung nach Vorſchrift „des Geſetzes Gottes" 1 Ti, Tit, Akta zu vollziehen, vgl. für die Franzoſen Döllinger 2, S. 109ff., für die Lombarden Brief Morels bei Dieckhoff S. 364, die summa brevissima bei Goll, Quellen und Unterſuchungen zur Geſchichte der böhm. Brüder 1, S. 118. Das Abendmahl wurde vielleicht zuerſt öfters gefeiert, aber noch vor dem Schisma ſcheint man ſich entſchloſſen zu haben, es nur einmal im Jahre, nämlich am Abende des Gründonnerstages, durch einen Biſchof zelebrieren zu laſſen (älteſte Zeugniſſe für Frankreich Consultatio Avenionensium von 1235 bei Müller S. 83, Protokolle des Inquiſitors Petrus Cella von 1241/2 bei Lea 2, p. 334 [cena in die Jovis], c. 29, Narbonne 1243/4 Mansi 23, p. 364; für den lombardiſch-deutſchen Zweig Akten von Carcaſſonne bei Döllinger 2, S. 8; beſtätigt durch das Notat Errores Waldensium von c. 1395 bei Döllinger 2, S. 339.

Der Ritus ebd. S. 7 f.). Bei den Franzosen war es wohl von Anfang an üblich, daß bei der Feier außer ungesäuertem Brot und Wein auch Fisch genossen wurde, vgl. Döllinger 2, S. 116. Consultatio Avenion. 1235 bei Müller S. 84, Formeln von Carcassonne Nr. 8 ebd. S. 85 n. d., Protokolle des Petrus Cella von 1241/2 bei Lea 2, p. 579 ss., und jenen beim Abendmahl gereichten Speisen scheint man dann hier schon frühe die Kraft zugeschrieben zu haben, Kranke gesund zu machen. Dies ergiebt sich als eigentliche Bedeutung des panis signatus oder benedictus klar aus den Protokollen des Petrus Cella, vgl. Akten von Carcassonne Döllinger 2, S. 8.

3. Verkündigung und Anschauungen der Armen. Die Predigt der Armen war sehr einfach. Sie bestand in der Regel nur in Ermahnungen zur Buße („culpare sua et aliena peccata", Laoner Anonymus) und Rezitation längerer Abschnitte aus der hl. Schrift in der Volkssprache („firmans eis evangelia", Stephan von Bourbon p. 291). Besonderen Nachdruck legten sie dabei spätestens seit Beginn des 13. Jahrhunderts auf das Verbot des Eides, der Lüge, des Blutvergießens in der Bergpredigt, Mt 5, 21 ff., 24 ff.; 7, 1 ff., erster Zeuge Alanus II, c. 15 ss. Die Häresien, die ihnen dabei nach dem Urteil ihrer katholischen Gegner unterliefen, dienten nur zur Einschärfung der Bußpredigt oder zur Verteidigung ihres Unternehmens gegenüber den Ansprüchen der Hierarchie: 1. Seelenmessen, Gebete, Almosen nützen den Toten nichts mehr, Bernhard von Fontcaud c. 9, propositum der pauperes catholici, etwas anders Alanus 2, c. 12—14. 2. Ein Fegfeuer giebt es nicht. Alanus erwähnt diese Ansicht nicht ausdrücklich, auch nicht die Regel der pauperes catholici, aber die letztere setzt sie doch voraus, Bernhard giebt c. 10, 11 an, daß die haeretici darüber sich noch verschieden äußern; sicher bezeugt ist sie als gemeinsame Überzeugung aller alten Waldenser durch Rescriptum c. 15, vgl. Stephan von Bourbon c. 343, S. 295, Akten von Carcassonne bei Döllinger 2, S. 107, Passauer Anonymus c. 5, p. 30 D. 3. Die bischöflichen Abläße sind ungiltig, Alanus 2, c. 11, Stephan c. 343, S. 296, Passauer Anonymus c. 5, p. 29 E. 4. Nur den guten Priestern, welche das Leben der Apostel führen, ist man Gehorsam schuldig, Alanus II, c. 5—14. 5. Magis operatur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum quam ordo vel officium. Obgleich die Armen keine katholischen Weihen besitzen, dürfen sie daher segnen, konsekrieren, binden, lösen, ebd. c. 8, propositum der pauperes catholici. Von hier aus ergaben sich notwendig 6. Zweifel an der Wirksamkeit aller von unwürdigen katholischen Priestern vollzogenen Sakramente, insbesondere des Abendmahls, doch waren die Armen noch 1218 über diesen Punkt zu keiner einhelligen Meinung gelangt, Rescriptum c. 16 ff. Auffälliger ist, daß sich in ihrer Mitte, wohl unter katharischem Einflusse, damals auch schon Bedenken gegen die Notwendigkeit der Taufe, der Kindertaufe im besonderen regten. Allein diese Bedenken wurden vorerst niedergeschlagen, vgl. ebd. c. 8, 12, Passauer Anonymus 28 H. Weiter lehrten sie: 7. das Gebet im Kämmerlein ist wirksamer als das Gebet in der Kirche, Bernhard von Fontcaud c. 12, und bestritten überhaupt die besondere Heiligkeit der kirchlichen Kultstätten. Für all diese Lehren und für all ihre besonderen Gebräuche und Ordnungen suchten sie von Anfang an einen förmlichen Schriftbeweis zu führen. So beriefen sie sich für das Recht der Laienpredigt auf Ja 4, 17; Apk 22, 17; Mc 9, 38 f.; Phi 1, 15; Nu 11, 29; für die Zulassung der Frauen zum Predigtamt auf Tit 2, 3 f. und das Beispiel der Hanna Lc 2, für die Verwerfung des Fegfeuers, der Seelenmessen und anderer Leistungen zu Gunsten der Toten auf Jo 12, 35; 2 Ko 5, 10; 6, 2; Ga 6, 10; Prd 9, 11; Ps 105, 1 u. s. w., vgl. Bernhard von Fontcaud. Gelegentlich verschmähten sie es nicht, auch katholische Autoritäten für sich anzuführen, vgl. Bernhard c. 4 und die Citate aus Cyprian, Hieronymus, Innocenz I., Gregor dem Großen in Rescriptum c. 24. Allein die Bibel stand ihnen von Anfang an so hoch, daß die Lombarden bereits 1218 den Grundsatz aufstellten: jede credulitas und jede consuetudo müsse aperte per scripturam divinam bewiesen werden, vgl. Rescriptum c. 14 und daß alle Armen, auch die Franzosen in der Praxis dem Buchstaben der Bibel bis ins Einzelnste gerecht zu werden suchten. Darum beteten sie nur das Vaterunser, erklärten das Gebet im Kämmerlein für wirksamer, als das Gebet in der Kirche, feierten Abendmahl nur am Abende des Gründonnerstags, nannten sich selbst pauperes spiritu und ihre Vorsteher maiores, vgl. Mt 20, 26 u. s. w. Ihr Biblicismus war also unbedingt und wurde im Laufe der Zeit bei der lombardisch-deutschen Gruppe immer unbedingter, aber er war doch gut mittelalterlich. Die Bibel galt ihnen genau so wie ihren katholischen Gegnern als Gesetzbuch und wurde durchaus als Gesetzbuch von ihnen gebraucht. Gleichwohl bestand doch gerade in diesem Punkte ein großer

Unterſchied zwiſchen ihnen und ihren Gegnern. Die Kirche betrachtete die Benutzung der Bibel geradezu als ein Reſervatrecht der Hierarchie, Waldes der Laie als ein Recht und eine Pflicht aller Chriſten. Für die Hierarchie war die Bibel nie allein maßgebend, für die Waldeſier ward ſie ſchon im erſten Menſchenalter ihrer Geſchichte die unica norma docendi et vivendi. Darum legten ſie von Anfang an ſo großen Wert darauf, die Bibel in der Volksſprache zu beſitzen. Waldes ſelbſt beſaß wahrſcheinlich ſchon 1179 faſt die ganze Bibel in provenzaliſcher Überſetzung, vgl. die Angaben Maps und Stephans von Bourbon. Dieſer provenzaliſchen Überſetzung werden ſich ſeine Jünger wohl auch in Katalonien und Aragon, in Nordfrankreich und Lothringen und vielleicht ſelbſt in der Lombardei bedient haben. In Deutſchland mußte man ſich dagegen entſchließen, die hl. Bücher aufs neue zu überſetzen, vgl. ſchon den Befehl Biſchof Hugos von Lüttich, alle franzöſiſchen und deutſchen Bücher über die Bibel auszuliefern, aus dem Jahre 1203, Frédericq, Corpus documentorum, nr. 63, 1, S. 63, die Trierer Synode von 1231 bei Hartzheim, Concilia 3, S. 539, Paſſauer Anonymus c. 3, p. 26H: novum et vetus Testamentum vulgariter transtulerunt. Dabei paſſierten den Armen freilich manche Mißverſtändniſſe. Allein daß ſie den Text nicht immer richtig verſtanden, hinderte ſie nicht ganze bibliſche Bücher wörtlich auswendig zu lernen und wörtlich auch ihren Zuhörern einzuprägen. Selbſt unter ihren Freunden fanden ſich daher bald Leute, welche ohne leſen und ſchreiben zu können, die Worte Jeſu, die 40 Sonntagsevangelien, ja das ganze Buch Hiob und alle vier Evangelien wörtlich auſſagen konnten, vgl. Paſſauer Anonymus a. a. O. und c. 8 p. 41E, Stephan von Bourbon c. 349 S. 308. Schon die Kinder begannen das Evangelium und die Epiſteln zu lernen, David c. 13, S. 213, Paſſauer Anonymus c. 5 p. 26E. Das zeigt zur Genüge, wie neu und wie wirkſam dieſe Art der Verkündigung war. Was Waldes an ſich erfahren, das erfuhren in der That durch ſeine Jünger jetzt zum erſten Male im Mittelalter weite Kreiſe der Laienwelt: „welch ein unvergleichliches religiöſes Denkmal die Chriſtenheit in der Bibel beſitzt", vgl. Hauck, Kirchengeſch. Deutſchlands 4, S. 869.

4. Der Miſſionsbetrieb. In welcher Weiſe gingen die Armen nun bei ihrer Arbeit im einzelnen vor? Sie zogen zunächſt öffentlich in ihrer apoſtoliſchen Tracht umher und predigten auf Straßen, Plätzen und ſelbſt in den Kirchen, vgl. Stephan c. 342, S. 292ff. In der Languedoc konnten ſie an dieſem Brauche bis tief ins 13. Jahrhundert feſthalten, vgl. die Auszüge aus den Inquiſitionsakten des Petrus Cella von 1241/2 bei Lea 2, S. 759ff. Anderwärts wurden ſie ſchon frühe durch die Verfolgung genötigt, die apoſtoliſche Tracht abzulegen und ihre Arbeit im Geheimen zu betreiben, letzte Spur der apoſtoliſchen Tracht: Formeln der Inquiſition von Carcaſſonne ca. 8 aus den Jahren 1250—60 bei Müller S. 91. Sie erſchienen dann in allen möglichen Verkleidungen, als Pilger, Büßer, Barbierer, Schuſter, Erntearbeiter, Hauſierer, ja ſie führten wohl wie die wandernden Joglars verſchiedene Kleider bei ſich, um nach Bedarf bald in dieſer bald in jener Geſtalt auftreten zu können, vgl. Stephan c. 342, S. 393, 279, S. 231, David c. 8, S. 210, Tractatus de pauperibus de Lugduno Döllinger 2, S. 97. Glückte es ihnen irgendwo Gehör zu finden, ſo ſuchten ſie möglichſt eine oder die andere Perſon von der Welt zu bekehren, d. i. zum Eintritt in den Stand der conversi zu bewegen, aus dem ſie dann eventuell in den Stand der „Armen" übertreten konnte, die übrigen amici oder Anhänger leiteten ſie an ſich regelmäßig zu scholae, Konventikeln, zu verſammeln und in ihren Häuſern ehrbar, ordentlich und fleißig zu leben, namentlich aber vor dem Schwören und Blutvergießen ſich zu hüten, vgl. propositum der pauperes catholici; Rescriptum c. 6; Innocenz l. 11, nr. 198. In der Lombardei veranlaßten ſie die „Freunde" zunächſt wohl meiſt, in eine der asketiſchen Arbeitergenoſſenſchaften einzutreten, die damals in Mailand und anderwärts beſtanden, Rescriptum c. 6, 7. (Daß es ſich hier wirklich um Arbeitergenoſſenſchaften handelt, nicht um bloße Verbände der amici, Hauck 4, S. 865 n. 3, folgt nicht nur aus dem Ausdrucke congregaciones laborantium, ſondern auch aus den Worten c. 6: si aliqua persona consilium pauperum petierit, volens in terreno labore manere, detur illi consilium secundum Deum et eius legem, si sola manere voluerit vel jungere se cum pluribus). Dieſe congregaciones laborantium und scholae, die bisweilen ein eigenes Verſammlungslokal ſich bauten (ſo in Mailand, Innocenz l. 12, nr. 17), bildeten anfangs die feſten Stationen der Miſſion. Dazu traten noch im 13. Jahrhundert im lombardiſch-deutſchen Gebiet die hospitia oder studia, die Predigerherbergen, in denen zugleich die conversi herangebildet wurden, vgl. David c. 8, p. 210, Stephan von Bourbon c. 330, p. 280s., Tractatus bei Döllinger 2, S. 93f.

Ein ſolches „Studium“ befand ſich im 13. Jahrhundert z. B. in Mailand, Stephan a. a. O., vgl. Preger in AMA 19 3. Abt. Aber die congregationes waren, ſoweit ſie aus der Gründungszeit ſtammten, wie es ſcheint, ſchon 1218 verſchwunden (vgl. Rescriptum c. 6: que tunc temporis erant in Italia) und haben ſchwerlich ſehr lange beſtanden. Denn ſie erregten naturgemäß am leichteſten den Argwohn der Verfolger. Die scholae und studia dagegen beſtanden fort. Doch verwandelten ſich die erſteren allmählich überall in geheime Konventikel und fanden nicht mehr zu beſtimmten Zeiten und an beſtimmten Orten ſtatt, David a. a. O.

5. Die Verfaſſung. Die Regierung der societas lag bis zur Sezeſſion der Lombarden naturgemäß in den Händen des Waldes. Allein nach einer Überlieferung der Lombarden hätte man ſchon frühe dafür geſorgt, daß dieſe patriarchaliſche Stellung des Stifters eine rechtliche Grundlage erhielt. Die universitas fratrum, heißt es, übertrug Waldes das regimen omnium, indem ſie ihn zum praelatus (Vorſteher) und zugleich zum pontifex omnium (Biſchof) erwählte, Moneta l. 5, c. 1, § 4, p. 402ss. Ob ein ſolcher Wahlakt — man müßte annehmen bei dem Anſchluſſe der Lombarden an die Stammgenoſſenſchaft — wirklich ſtattgefunden hat, iſt mehr als zweifelhaft. In der Regel behaupteten nachweislich auch die Lombarden, Waldes habe ſeinen ordo, ſein Biſchofsamt wie Moſes, Paulus und alle anderen Apoſtel nicht von Menſchen, ſondern von Gott, Moneta l. c. Jedenfalls ergiebt ſich aber aus der Stelle: Waldes iſt nach lombardiſcher Überlieferung nicht bloß praelatus, praepositus und rector, ſondern zugleich Biſchof der Armen geweſen und hat als ſolcher die Fähigkeit beſeſſen, für die Armen auch Presbyter und Diakonen zu weihen. Da nun ſpäter nachweislich ſowohl die Franzoſen, vgl. die Akten bei Döllinger 2, S. 97 ff., wie die Lombarden, vgl. Moneta l. c., Paſſauer Anonymus c. 5, p. 306, c. 3, p. 276, Biſchöfe, Presbyter und Diakonen beſaßen, ſo haben wir anzunehmen: die societas hat nach 1184 (Datum des päpſtlichen Bannes), aber noch vor 1210 (Sezeſſion der Lombarden), ſich entſchloſſen, die drei ordines des Biſchofs, Presbyters und Diakonen in ihrer Mitte neu zu begründen. Sie hat damals Waldes als Biſchof anerkannt und dieſer hat dann andere Armen zu Presbytern und Diakonen geweiht. Der Beweggrund zu dieſem Schritte, durch den ſich die societas von der römiſchen Kirche ſchied, war wohl das Mißtrauen gegen die ſakramentalen Handlungen der katholiſchen Prieſter. Daß man aber gerade nur jene drei ordines neu errichtete, iſt wohl darauf zurückzuführen, daß „das Geſetz Gottes“, die Bibel, nur eben die drei kennt. — Aber in welchem Verhältniſſe ſtand das Biſchofsamt zu dem Amte des praepositus oder rector, das Rescriptum c. 4 ausdrücklich bezeugt iſt? Aus der oben angeführten Stelle bei Moneta darf man ſchließen, daß Waldes bis zur Sezeſſion der Lombarden die ganze societas als praepositus und Biſchof regiert hat. Danach haben die Lombarden erſt Johannes von Ronco (ſ. o.), dann einen gewiſſen Otto von Ramazelo (?) zum rector gewählt, vgl. Rescriptum c. 1: 6. O. de R. Dei gratia confrater pauperum spiritu. Sie haben alſo an der monarchiſchen Verfaſſung feſtgehalten, ſie hatten bis Ende des 15. Jahrhunderts einen summus pontifex, der ſeit der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts in Apulien oder in Mittelitalien reſidierte, vgl. Akten der Turiner Inquiſition von 1387/8 im Archivio Storico Italiano serie terza t. 1, parte 2, p. 39 (in Apulia), Verhör des Philipp Regis 1451 Riv. Crist. 9, p. 364 ff. (in Manfredonia), des Barben Martin aus dem Jahre 1492, Bulletin 12, p. 112 (ca. 1470 in Cambro (?) in territorio papae), Origo Waldensium 1469 bei Morland p. 215 (in Aquila). Trotzdem hören wir um 1266 von mehreren episcopi der Lombarden in der Lombardei wie in Deutſchland, Paſſauer Anonymus c. 3, p. 27C, c. 5, p. 30C. In Frankreich iſt um 1218 ein monarchiſcher Rektor nicht nachweisbar, ſondern nur 2 jährlich wechſelnde Prokuratoren, Rescriptum c. 15. Aber Ende des 13. Jahrhunderts begegnet auch hier wieder ein auf Lebenszeit fungierender maior minister, Akten bei Döllinger 2, S. 108, daneben jedoch andere episcopi oder maiores, die zwar Ordinationen vornehmen, aber keine regimentlichen Befugniſſe ausüben, a. a. O. Hieraus folgt: biſchöflicher Ordo und Rektorat galten von Anfang an bei den Waldenſern nicht als notwendig zuſammengehörig. Der Ordo ward erworben durch die Ordination, der Rektorat durch einen Wahlakt des commune ſ. u. S. 818, 20 und die Beſchreibung der Wahl und Ordination eines maior minister Döllinger 2, S. 98. Der Ordo verlieh ein charisma, nämlich die übernatürliche Befähigung, die Sakramente zu verwalten; dieſe Fähigkeit galt, wie in der katholiſchen Kirche, für unauslöſchlich. Der Wahlakt verlieh keine übernatürliche Befähigung, ſondern eine rechtliche Befugnis, als deren Verleiher das commune galt, nämlich die Befugnis, die societas zu regieren. Demgemäß konnte das commune

auch das Recht in Anſpruch nehmen, über die Art der Verwaltung und die zeitliche Dauer dieſer Befugnis zu beſtimmen. So erklärt es ſich, daß das commune der Franzoſen 1218 den Rektorat durch 2jährlich wechſelnde Prokuratoren verwalten ließ, ſpäter aber dies Amt wieder einem einzelnen Bruder auf Lebenszeit übertrug, und ſo verſteht man auch daß das commune der Lombarden ſich für befugt hielt, Waldes ca. 1210 den Rektorat über die Lombarden zu entziehen und einen eigenen Rektor zu wählen. Aber wenn man auch Biſchofsamt und Rektorat wohl unterſchied, ſo legte man doch Wert darauf, daß der Rektor die Biſchofsweihe beſitze, vgl. Döllinger 2, S. 98 und S. 108, und ſo wird auch in der Lombardei der Rektor ſtets zugleich Biſchof geweſen ſein, vgl. oben S. 816, über den summus pontifex in Apulien. — Über die Fakultäten und Befugniſſe des Rektorbiſchofs, der Biſchöfe, Presbyter und Diakonen erhalten wir erſt in franzöſiſchen Quellen aus dem Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts genauere Auskunft, Akten bei Döllinger 2, S. 8f., 97ff., Bernardus Guidonis 3, c. 35, p. 136ff. Aber da die Franzoſen notoriſch die konſervativſte Gruppe der Bruderſchaft waren, ſo werden die hier beſchriebenen Gebräuche und Regeln in ihren Grundzügen ſchon aus den Anfängen der societas ſtammen. Die Änderungen, die im Laufe des 13. Jahrhunderts erfolgt ſind, laſſen ſich, ſoweit ſie für die Verfaſſung der societas weſentlich ſind, leicht als ſolche erkennen. Der Diakon, auch minor und in Deutſchland iunior genannt, iſt danach nichts weiter als der Diener der Presbyter, Biſchöfe und Rektoren, vgl. Döllinger 2, S. 109. Wenn demnach die Armen nach der Vorſchrift des Evangeliums immer zu zweien wandern und auftreten, ſo iſt der eine der zwei in der Regel ein Diakon, der andere ein Presbyter, vgl. das Notat aus der deutſchen Verfolgung von 1391, Döllinger 2, S. 398. Urſprünglich hat auch der Diakon das Recht gehabt, zu predigen und Beichte zu hören. Später iſt wenigſtens in Frankreich dies Recht den Diakonen entzogen worden. Der Presbyter hat das Recht in dem ihm von dem Rektor angewieſenen Bezirke zu predigen, Beichte zu hören, auch den Tiſchſegen zu ſprechen. In ſpäterer Zeit gilt er auch, falls Biſchöfe nicht vorhanden ſind, für befugt, die Biſchofsweihe zu erteilen. Daraus folgt, daß man der Presbyter- und Biſchofsweihe im Grunde die gleiche Kraft beimaß. Ja, bei den lombardiſch-deutſchen Brüdern hat ſich im 15. Jahrhundert das Bewußtſein davon, daß zwiſchen beiden Weihen ein Unterſchied beſtehe, völlig verloren, vgl. den Brief des Böhmen Michael bei Goll, Quellen und Unterſ. z. Geſch. d. b. B. 1, S. 105. Der Biſchof, in Frankreich ſpäter Maior oder Maioralis genannt, vgl. die katharíſchen Maiores, hat außerdem kraft ſeiner Weihe die Befähigung, das Abendmahl zu zelebrieren und Diakonen, Presbyter und Biſchöfe zu ordinieren. Der rector, praepositus, in Frankreich ſpäter Maior omnium oder Maior minister genannt, hat außer den biſchöflichen Fakultäten das Recht, das jährlich ein- oder zweimal zuſammentretende commune zu berufen und zu leiten. In Frankreich iſt er ſpäter auch befugt, überall zu predigen und die Abſolution oder das melioramentum zu ſpenden. Der Ritus der Ordination iſt bei allen drei Graden ſehr einfach: Sündenbekenntnis des Ordinanden (fehlt in den lombardiſch-deutſchen Quellen), Gebet des Vaterunſers und Übertragung des ordo durch Handauflegung, vgl. für Frankreich Döllinger 2, S. 97ff. (für die Lombarden iſt die Handauflegung erſt bezeugt durch Morel bei Dieckhoff S. 364; Tractatus p. 76 und Röhrich 1, S. 42 geben nur an, daß der Novize ſich niederwirft, darauf von den Brüdern aufgehoben und durch das osculum pacis als Bruder anerkannt wird). In Frankreich beſaßen um 1320 alle pauperes zum mindeſten den Grad des Diakonen, Döllinger 2, S. 103, Bernardus Guidonis p. 137s. Ob dieſer Brauch auf die Zeit des Waldes zurückgeht, iſt nicht feſtzuſtellen. — Zu dieſen verſchiedenen Klaſſen der Brüder trat nun noch die Klaſſe der „Schweſtern", doch waren die Schweſtern kaum je ſehr zahlreich. In Frankreich entſchloß man ſich etwa zu Beginn des 14. Jahrhunderts Schweſtern nicht mehr in die societas aufzunehmen, weil ſie keinen geiſtlichen Grad erlangen konnten, Döllinger 2, S. 117, 144. Im lombardiſch-deutſchen Gebiete lebten ſie ſchon Ende des 13. Jahrhunderts nach Art der Beginen in der hospitia zuſammen, hatten alſo die Wanderpredigt aufgegeben, Tractatus bei Döllinger S. 93f., vgl. Morel bei Dieckhoff S. 364. Am commune haben ſie ſchwerlich jemals teilnehmen dürfen, vgl. Tractatus S. 95. — Nach dem Rescriptum war es zwiſchen Lombarden und Franzoſen noch über die Anſtellungsverhältniſſe einer zweiten Klaſſe von Gemeinſchaftsbeamten zum Streite gekommen, der ſog. ministri. Man einigte ſich aber zu Bergamo über folgende Punkte: 1. Die ministri ſollen von dem commune entweder aus den Reihen der nuper conversi oder der amici in rebus permanentes gewählt werden. 2. Es ſoll dem commune freiſtehen, ſie auf Lebenszeit oder auf Zeit anzuſtellen. Daraus folgt: 1. Jene ministri üben den apoſtoliſchen Beruf nicht aus. 2. Unter jenen

ministri können demzufolge auch nicht die Diakonen, Presbyter und Bischöfe der societas gemeint sein. 3. Das Amt, das jene ministri bekleiden, muß ein Amt sein, das ihnen erlaubt, einen festen Wohnsitz zu behalten. Demnach waren 4. jene ministri Beamte der societas, welche im Auftrage und als Vertrauensmänner des commune seis auf Zeit, seis auf Lebenszeit die scholae oder regelmäßigen Versammlungen der amici eines Ortes oder die Arbeitergenossenschaften, wo solche noch bestanden, leiteten und den wandernden Aposteln eventuell zur Hand gingen. Dies Ergebnis wird bestätigt durch die Beobachtung, daß die nuper conversi als besonders tauglich für dies Amt angesehen werden, also Leute, die noch nicht berechtigt waren, die apostolische Wanderpredigt auszuüben, aber wohl geeignet erscheinen konnten, einen Vertrauensposten zu bekleiden. Jene Notiz beweist mithin, daß man schon vor 1218 versucht hat, die amici oder credentes zu organisieren. Inwieweit dieser Versuch geglückt ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber wir dürfen annehmen, daß fast überall da, wo uns scholae der Waldenser begegnen, ein von dem commune gewählter „Diener" vorhanden war, der, falls es an einem Apostel fehlte, die Erbauungsversammlung der amici leitete und die wandernden Apostel, falls sie das betreffende Gebiet berührten, mit Rat und That unterstützte. Major, Bischöfe, Presbyter, Diakonen hatten keinen festen Wohnsitz. Aber ein- oder zweimal im Jahre versammelten sich allem Anscheine nach von Anfang an alle oder doch alle älteren Mitglieder der societas oder die sandaliati, Tractatus p. 94, zum commune oder zur Generalversammlung, von den katholischen Polemikern concilium oder capitulum genannt. So lange Waldes auch von den Lombarden als Oberhaupt anerkannt war, wird das commune hinter dem Maior ebenso zurückgetreten sein, wie im Minoritenorden vor 1221 die Pfingstkapitel an der Portiuncula hinter der Person des Franziskus. Seit dem Schisma aber nahm es in der Lombardei und nach dem Tode des Waldes auch in Frankreich in starkem Maße teil an der Regierung der societas. Es entschied 1. über die Aufnahme neuer Brüder und Schwestern. Es wählte 2. die Vorsteher, 3. die „Diener" der scholae. Es bestimmte, 4. welche Personen zu Diakonen, Presbytern, Bischöfen geweiht werden sollten. Es übte 5. auch Gerichtsbarkeit und erkannte eventuell auf Ausstoßung aus der societas. Es verhandelte 6. de statu omni sectae und forderte von jedem Genossen Bericht über den Stand der Arbeit in seinem Missionsbezirke. Es entschied 7. in späterer Zeit auch über die Verwendung der gesammelten Almosen und Beiträge der amici, vgl. Rescriptum c. 4ss., Tractatus de pauperibus Döllinger 2, S. 95f. und danach Bernardus Guidonis p. 249. Als die Mission der societas sich ausdehnte, sah man davon ab, alle Brüder regelmäßig zum commune zu berufen. Man war zufrieden, wenn aus den entfernteren Gebieten drei oder vier Delegierte erschienen, vgl. Tractatus de pauperibus Döllinger 2, S. 95. Aber die Einrichtung des commune selber behauptete sich trotz der Verfolgungen in dem französischen wie in dem lombardisch-deutschen Zweige bis zum Untergange des Waldensertums. Ihr hatte es die societas nicht zuletzt zu verdanken, daß sie trotz ihrer Zerstreuung und der Feindseligkeit der offiziellen Kirche so fest zusammenhielt und so einheitlich bei ihrer Arbeit vorgehen konnte.

Aus alledem ergiebt sich: 1. Das Waldensertum hat schon im ersten Menschenalter seiner Geschichte seinen Charakter völlig geändert. Ursprünglich ein asketischer Verein innerhalb der römischen Kirche, entwickelt es sich seit 1184 zu einer Art Kirche in der Kirche, ja zu einer Art Gegenkirche. Die Errichtung der drei ordines, die Inanspruchnahme der Bußgewalt, der Fähigkeit, das Abendmahl zu zelebrieren und den ordo zu übertragen, die schärfere Unterscheidung zwischen conversi (novellani) und Armen (perfecti), der Versuch, die amici fester zu organisieren, die Verwerfung des Eides, des Lügens, des Kriegsdienstes, der Blutgerichtsbarkeit, ja selbst, wie es scheint, der Gebrauch der Sandalen, das alles sind Neuerungen der Jahre 1184— ca. 1230, in denen sich deutlich schon die allmähliche Umwandlung des Vereins in eine Sekte spiegelt. 2. Manche dieser Neuerungen, die Verwerfung des Eides, des Lügens, des Kriegsdienstes, der Blutgerichtsbarkeit, aber auch eine ganze Reihe den Armen von jeher, wie es scheint, eigentümlicher Sitten und Vorstellungen, die Hochschätzung der Armut, die Beobachtung dreier wöchentlicher Fasttage, die Befolgung der Apostelregel Mt 10, die Verwerfung aller Leistungen zu Gunsten der Toten, die Leugnung des Fegfeuers, der häufige Gebrauch des Vaterunsers (vgl. Bernardus Guidonis 5, 20, p. 239ss.), ja selbst der Name pauperes (vgl. Evervini Steinfeldensis epist. ad Bernardum ed. Mabillon, Vetera Analecta 5, p. 452: nos pauperes Christi) finden sich schon bei den Katharern. Zufällig kann eine so weitgehende Übereinstimmung nicht sein. Aber andererseits kann doch auch der Verein des Waldes

nicht bloß als eine Abſpaltung des Katharertums betrachtet werden: er iſt vielmehr ſicher auf kirchlichem Boden entſtanden und eine ſelbſtſtändige Bildung, wie ſchon die alten katholiſchen Polemiker immer hervorheben. Dann bleibt nur die Annahme übrig, daß die Armen ſchon zu Waldes' Zeit nach der Ausſtoßung aus der Kirche viel von den Katharern übernommen haben, ſo ſchon Stephan von Bourbon. Namentlich wird das von jenen oben genannten Neuerungen gelten. Noch mehr haben dann nach dem Schisma die Lombarden von den Katharern gelernt. Gleichwohl haben die Armen ſich als Gegner der Katharer gewußt und wenigſtens in Frankreich die Katharer bekämpft, vgl. die Akten bei Lea 2, S. 379 ff., und ſind auch von der Kirche und den Polemikern ſtets von den Katharern unterſchieden worden. 3. Das eigentlich Neue und Originelle in der Verkündigung und religiöſen Praxis der Waldenſer war der ſtrenge Biblicismus, zu dem ſchon Waldes ſelber gelangt ſein muß, vgl. Bernhard von Fontcaud. Was ſie ſonſt an Grundſätzen, Idealen und Methoden beſaßen, die Hochſchätzung der Armut, des apoſtoliſchen Berufes, der Askeſe und anderes mehr, war dagegen weder neu noch originell, ſondern mehr oder weniger Gemeingut all der vielen religiöſen Neubildungen des Hochmittelalters. Dem entſpricht die Bedeutung des Biblicismus für die Entwickelung der Bruderſchaft. Sie verdankte ihm nicht nur ihre großen Miſſionserfolge, ſie ward durch ihn im Laufe der Zeit auch immer mehr in Sitte und Anſchauung von der römiſchen Kirche hinweggedrängt. Er war alſo geradezu die treibende Kraft ihrer Entwickelung. Aber er war noch mehr: er war zugleich ein neues religiöſes Prinzip, deſſen Einfluß ſeitdem in der religiöſen Entwickelung immer wieder hervortritt, vgl. den geſetzlichen Biblicismus der Wicliſie, des Täufertums, des Reformiertentums, Quäkertums. So wenig man Waldes als einen Vorreformator bezeichnen darf, ſo wird man ihn im Hinblicke darauf doch als Anfänger einer neuen eigentümlichen religiöſen Richtung betrachten müſſen, die ſowohl mit der katholiſchen wie mit der proteſtantiſchen Heilslehre ſich verbinden konnte und verbunden hat, aber doch am beſten als eine beſondere Erſcheinung von dem Katholicismus und Proteſtantismus unterſchieden wird.

III. Die Altwaldenſer. Die Altwaldenſer blieben nach der endgiltigen Scheidung von den Lombarden im Jahre 1218 beſchränkt auf ihre alten Miſſionsgebiete in Aragon, Katalonien, Frankreich und Lothringen. In den erſteren beiden Ländern wurden ſie nach wie vor von Kirche und Krone zugleich verfolgt. Beweis 1. das Edikt von Tarragona vom 7. Februar 1233, ed. Pelayo, Historia de los Heterodoxos 1, p. 715 s., 2. die consultatio Tarraconensis ad inquisitores von 1242, ſ. oben S. 803, 14. In der consultatio regelt Erzbiſchof Pedro Arbelate von Tarragona unter Beirat des Kanoniſten Raimund de Pennaforte 6 P. das Verfahren der Inquiſitoren gegen Katharer und Waldenſer. Was Krone und Kirche hierbei erſtrebten, ward, wie es ſcheint, ſchon im 13. Jahrhundert erreicht. Die Armen verſchwanden ſpurlos aus Spanien. Welche Bewandtnis es mit den Waldenſern hat, die 1433 plötzlich auf Mallorca auflaufen, Lea 2, S. 177, iſt noch nicht feſtgeſtellt. Vielleicht handelt es ſich dabei gar nicht um Arme von Lyon, ſondern um Hexen und Zauberer, vgl. Duverger, La Vauderie dans les états de Philippe le Bel, Arras 1885. — Auch in Frankreich haben die Armen ſeit 1218 neue Gebiete, wie es ſcheint, nicht erobert. In Lothringen und Flandern verliert ſich ihre Spur ſchon im 13. Jahrhundert, letztes Zeugnis: der Name des maior minister, der um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts an der Spitze der Armen ſtand, Joannes Lotharingius, Döllinger 2, S. 108. Die Valdenses, denen 1459/60 zu Arras der Prozeß gemacht wurde, Frédericq Corpus docum. 1, p. 345 ff., waren angebliche Hexen und Zauberer, vgl. Duverger a. a. O. Denn Valdesia bedeutet im Sprachgebrauche des 15. Jahrhunderts ſoviel wie Zauberei: auch Jeanne d'Arc wurde wegen Valdesia verurteilt. Länger behaupteten ſich die Armen in der Franche Comté, in der Provence und Languedoc. In der Franche Comté waren ſie noch 1248 ſo zahlreich, daß Graf Johann von Burgund ihrer nur durch die Inquiſition Herr werden zu können glaubte, Lea 2, S. 147. Im Valentinois und in der Provence machten ſie bis in das zweite Viertel des 14. Jahrhunderts der Kirche zu ſchaffen, ebd. S. 150 f., Arnaud im Bulletin 12 (1895) p. 22 ss. Aber ihr Hauptmiſſionsgebiet war bis ins erſte Viertel des 14. Jahrhunderts die Languedoc. Hier war noch um 1240 trotz mancher Verfolgungen nichts von einem Rückgange ihres Werkes zu merken. Es bereitete ihnen hier auch keine Schwierigkeiten, ihre amici und credentes feſt zuſammenzuhalten. Dieſelben bildeten hier wie in der Provence jetzt bisweilen förmliche kleine Gemeinden mit eigenen Friedhöfen, alſo mit eigenem Vermögen, und zahlten wahrſcheinlich regelmäßige Beiträge für die reiſenden Prediger, vgl. die Auszüge

aus Mscr. 21 der Collection Doat bei Lea 2, S. 579ff., auch Bernardus Guidonis p. 249. (Solche gemeindeartige Verbände gab es z. B. wahrſcheinlich in Montauban, Montcucq und Gourdon; dort beziehen ſich von 252, reſp. 84, 219 Ketzerprozeſſen 1241/2, 175, 44, 55 auf Valdesia, Lea 2, S. 145ff.) Infolge deſſen wurden jetzt auch in Frankreich gelegentlich die amici als Valdenses bezeichnet, erſter Beleg: Ausgabebuch des Karl von Anjou für die Provence von 1264, oben S. 812, 32. Aber ſeit der Inquiſition des Peter Cella 1241/2 wurden auch in der Languedoc die Armen und ihre Freunde allmählich auseinandergeſprengt. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts waren ſie auch hier eine geheime Geſellſchaft geworden und im Laufe des 14. oder 15. Jahrhunderts ſind ſie dann auch hier ausgeſtorben: die Hinrichtung der Einſiedlerin Katharina Sauve zu Montpellier im Jahre 1417 wegen waldenſiſcher Lehren, vgl. Lea 2, S. 157, iſt die letzte Spur des Altwaldenſertums im ganzen ehemaligen Miſſionsgebiet der franzöſiſchen Genoſſen. Aber dieſe Spur iſt ſchon ganz unſicher. Denn es iſt ſehr wohl möglich, daß Katharina in keinem Zuſammenhange mehr mit der alten Genoſſenſchaft ſtand, oder daß ſie als Hexe verurteilt wurde. — Über die inneren Zuſtände der alten Genoſſenſchaft in der Zeit ihres Rückgangs und Untergangs ſind wir durch die Protokolle der Inquiſition und Bernardus Guidonis verhältnismäßig ſehr gut unterrichtet. Wir erſehen daraus, daß ſie nach Möglichkeit die Sitte und Ordnungen der älteſten Zeit bewahrt hat. Gleichwohl iſt der Kampf mit der Kirche und mit dem Katharertum nicht ſpurlos an ihr Genoſſenſchaft vorübergegangen. 1. Die apoſtoliſche Tracht iſt verſchwunden. Die Genoſſenſchaft iſt zu einer geheimen Geſellſchaft geworden, die ihr Werk ganz im Verborgenen treibt, vgl. Döllinger 2, S. 10—12, Bernardus Guidonis p. 249s. 2. Der Gegenſatz gegen die römiſche Kirche hat ſich erheblich verſchärft. Die römiſche Kirche gilt auch den Altwaldenſern jetzt nicht mehr als die ecclesia Christi, ſondern als die ecclesia malignantium und das Haus der Lüge, weil ſie ihren Gliedern geſtattet, zu ſchwören und von ihren Prieſtern nicht Beobachtung der apoſtoliſchen Armut fordert, vgl. Döllinger 2, S. 8f., S. 107 und öfter. Auch ſie ſprechen ihr daher jetzt ſtrikte das Recht ab, zu bannen und Gehorſam zu heiſchen, vgl. z. B. Liber Sententiarium p. 263 (129), ja ſie beſtreiten ihren Prieſtern die Befugnis, die Sakramente zu verwalten, Döllinger S. 9, ſind aber vor Gericht ſtets bereit, in dieſem Punkte Konzeſſionen zu machen: ein Beweis, daß ſie hierüber zu einer ganz klaren und beſtimmten Anſchauung nicht gelangt waren, vgl. die in ihrer Unklarheit höchſt charakteriſtiſchen Ausſagen des Raymund de Coſta, der überdies ſich als rebellus suo maiori geriert, ebd. S. 100, 113, 126ff. Auch ſie leugnen weiter jetzt die Wunder der Heiligen, glauben nicht an die Fürbitte der Heiligen, verwerfen den ganzen Heiligendienſt, aber nicht den Mariendienſt, und halten es für unnötig andere Feſttage zu feiern als die Sonntage, die Marientage und bisweilen auch die Tage der Apoſtel und Evangeliſten, ebd. S. 9. Trotzdem gehen ſie fleißig zur Kirche, ſuchen bei Klerikern und Mönchen ſich lieb Kind zu machen und hindern ihre amici nicht, bei katholiſchen Prieſtern zu beichten. Aber das geſchieht nur, um keinen Argwohn zu erregen. Einzig und allein der Teilnahme am katholiſchen Abendmahle ſuchen ſie ſich, wenn es irgend angeht, zu entziehen, Bernardus Guidonis p. 257. Aus alledem folgt 3. auch die franzöſiſche Stammgenoſſenſchaft iſt jetzt nicht mehr bloß eine Predigergeſellſchaft in der Kirche, welche in der Kirche innere Miſſion treibt, ſondern eine Sekte, eine Gegenkirche, die nur durch die Ungunſt der Verhältniſſe verhindert wird, ſich völlig von der römiſchen Kirche loszuſagen und als völlig ſelbſtſtändige Gemeinſchaft zu konſtituieren. Dem entſpricht es, daß auch die amici jetzt vielfach als Valdenses bezeichnet und daß nur ſolche Perſonen in den Stand der perfecti oder Armen aufgenommen werden, welche von Vater- und Mutterſeite her von „Gläubigen" abſtammen, Döllinger 2, S. 132; weiter 4., daß jetzt die Ausbildung der Armen feſt geregelt iſt, ebd. S. 117, 132P (erſt 5 bis 6jährige Lernzeit, dann Diakonatsweihe, hierauf Fortſetzung des Lernens der „Theologie", bei Raymund de Coſta z. B. noch 9 Jahre, ſo daß ſeine Ausbildung im ganzen 14 Jahre dauert); 5. daß der Eintritt in den Stand der Armen jetzt immer mit der Diakonatsweihe verbunden iſt und die Weihe jetzt für weſentlicher gilt als die Ablegung der Gelübde, ebd. S. 103; 6. daß Frauen nicht mehr in den Stand der Armen aufgenommen werden, oben S. 817, 48; 7. daß die Befugniſſe und die Fakultäten des Maior minister, der Maiores, Presbyter, Diakonen jetzt genau feſtgelegt ſind, oben S. 817, 10. Schon erwähnt iſt 8., daß an der Spitze jetzt wieder ein auf Lebenszeit gewählter Maior minister ſteht. Dem Namen nach bekannt ſind drei dieſer Maiores: Joannes Lotaringius, lebte noch ca. 1303 und ſeine Nachfolger Criſtinus, ein idiota, vor 1320 und Jacobus, ebd. S. 108, 116, 144. Was 9. die Verkündigung anlangt

ſo hatte man dafür eine Art Katechismus zuſammengeſtellt, beſtehend aus 7 Artikeln über die Gottheit, 7 über die Menſchheit, den 10 Geboten, den 7 Werken der Barmherzigkeit, ebd. S. 11 und danach Bernardus Guidonis p. 250. Aber dieſer Katechismus wurde vielleicht nur mündlich von Geſchlecht zu Geſchlecht überliefert.

IV. Der lombardiſch-deutſche Zweig bis zur Reformation. 1. Ausbreitung. A. Italien. Zunächſt drangen die Lombarden mit Erfolg immer weiter in Italien, Deutſchland, Böhmen, Polen und Ungarn vor. In Italien blieb Mailand vorerſt ihr Hauptquartier, Annales Marbac. ad 1231, SS 17, p. 176, Stephan von Bourbon c. 330, p. 280 s., die Lombardei ihr wichtigſtes Miſſionsgebiet, vgl. Salvus Burce p. 75: Aber als Burce ſchrieb (1235), hatte auch in der Lombardei bereits die Ketzerverfolgung in großem Stile begonnen, vgl. Ch. Schmidt, Histoire et doctrine des Cathares 1, p. 156, Comba, Histoire I, p. 132 ss. Inwieweit die Armen davon betroffen wurden, iſt uns nicht überliefert. 1266 war jedenfalls ihre Organiſation noch nicht zerſtört, vgl. Paſſauer Anonymus c. 5, p. 30 C, ja wohl noch um dieſe Zeit konnten häufiger, als anderswo, in der Lombardei die communia abgehalten werden, Tractatus bei Döllinger 2, S. 95. Aber aus Deutſchland kam damals ſchon das meiſte Geld für den Unterhalt der Biſchöfe, Presbyter, Diakonen, ebd. S. 96, d. i. die deutſche Bruderſchaft war damals ſchon zahlreicher und mächtiger als die lombardiſche. Im Laufe des 14. Jahrhunderts ſind dann die Armen in dieſem ihrem alten Stammgebiet, wie es ſcheint, allmählich ausgeſtorben. Ihr letztes Lebenszeichen iſt der Brief der Apoſtel Johann, Girard, Petrus, Simon an die abgefallenen deutſchen Brüder in St. Peter an der Au vom Jahre 1368, oben S. 801, 64; er verrät ſchon eine ſtarke Entmutigung und klagt ſehr beweglich über die Schrecken der Verfolgung, vgl. S. 359 und 362. Aber ſchon im 13. Jahrhundert hatten die Armen in den Alpenthälern des weſtlichen Piemont und des benachbarten Dauphiné ein Aſyl gefunden. Wie ſie dahin gekommen ſind, darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Nach der waldenſiſchen Tradition wären die Armen von Weſten her in das Thal der Durance und in den rauhen, ſchwer zugänglichen Seitenthälern dieſes Flußgebietes, dem Val Freiſſinière, Val Argentière und Val Louiſe oder Val Puta eingedrungen. Von dort ſeien ſie über den Mont Génèvre und die anderen Päſſe der kottiſchen Alpen in das Thal der Dora Riparia und in die ſog. Waldenſerthäler von Piemont Val Luſerna, Val Angrogna, Val Peroſa, Val San Martino, Val Pragelato, alle ſüd- und nordweſtlich von Pinerolo, eingedrungen. Allein gegen dieſe Tradition ſpricht 1. der Umſtand, daß ſie erſt im 15. Jahrhundert auftaucht, erſtes Zeugnis Origo Waldensium, Morland, p. 215; 2. die Thatſache, daß die Waldenſer jener Thäler in Sitte und Anſchauung nicht dem franzöſiſchen, ſondern dem lombardiſch-deutſchen Zweige der Genoſſenſchaft folgten, ſiehe unter nr. 2; 3. die Thatſache, daß dieſelben mit den lombardiſch-deutſchen Armen in Verkehr ſtanden, ſ. unten. Daraus folgt: jene Tradition iſt eine Legende. Aus der Übereinſtimmung der genannten Waldenſergemeinden mit den Lombarden iſt vielmehr zu ſchließen, daß dieſelben Glaube und Gemeindeordnungen von Oſten, von den Lombarden erhalten haben, daß alſo die Propaganda gerade in umgekehrter Richtung ſich vollzogen hat. Damit iſt ſchon angedeutet, daß dieſe Waldenſergemeinden nicht durch Einwanderung entſtanden ſind, ſondern durch Bekehrung der hier von alters her anſäſſigen Oſtprovenzalen zum waldenſiſchen Glauben, mögen auch einzelne lombardiſche Flüchtlinge im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts ſich hier angeſiedelt haben. Beweis das ſog. Schriftwaldenſiſch, d. i. die Sprache der waldenſiſchen Handſchriften des 15. und 16. Jahrhunderts. „Dies Schriftwaldenſiſch hat mit dem Lyoner Dialekt, wie ſelbſt Romaniſten früher fabelten, nichts zu ſchaffen. Es iſt mit den Mundarten auf den beiden Abhängen der kottiſchen Alpen auf das allerengſte verwandt und ſteht zu ihnen in demſelben Verhältniſſe, wie eine Schriftſprache zu dem urſprünglichen Einzeldialekte, aus dem ſie ſich entwickelt hat.“ Es gehört einfach zu den oſtprovenzaliſchen Mundarten, vgl. die epochemachenden Unterſuchungen von Wendelin Förſter in GgA 1888, 2, S. 757 ff., dazu G. Moroſi und A. Barth ſ. oben S. 806, 12. Fraglich iſt nur, wann die waldenſiſche Miſſion in den Thälern diesſeits und jenſeits der kottiſchen Alpen begonnen hat. Das erſte ſichere Datum für das Vorhandenſein waldenſiſcher Gemeinden auf der piemonteſiſchen Seite iſt ein Vermerk in den Rechnungsbüchern des Grafen Philipp von Savoyen über einen Beitrag zu den Koſten der Inquiſition im Val Peroſa aus dem Jahre 1297, bei Krone, Fra Dolcino und die Pataréner S. 22, für Waldenſer im Dauphiné ein Brief Papſt Johanns XXII. an den Inquiſitor von Marſeille vom 8. Juli 1332 bei Raynaldus, Annales ad 1332 n. 31, aber es iſt möglich, daß bereits unter den Häretikern, die 1238 und 1290 in der Diöceſe Embrun verfolgt wurden,

Waldenſer zu verſtehen ſind, vgl. Chabrand, Vaudois et Protestants des Alpes p. 34. Jedenfalls war die Sekte ſchon um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts in den Thälern diesſeits und jenſeits des Mont Génèvre weit verbreitet. Aber ſie war in Piemont zunächſt keineswegs auf die ſog. Waldenſerthäler beſchränkt. Wir finden ſie im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts auch in den zahlreichen Ortſchaften des Thals von Suſa, im Thal des Sangone und in den Städten des angrenzenden Flachlandes, Pianezza, Caſtagnola, Moncalieri, Carmagnola, Chieri u. ſ. w., vgl. Archivio Storico 2, 1, p. 36 s., freilich erſcheint ſie gerade hier ſehr ſtark mit katharíſchen Elementen vermiſcht, ſ. unten S. 826, 54. — Zu den kottiſchen Alpen traten im Laufe des 14. Jahrhunderts aber noch zwei ſüdliche Koloniſationsgebiete, die Waldenſerorte in Kalabrien und Apulien. Die erſteren ſechs an der Zahl — Borgo d'Oltremontani, San Siſto, Vacariſſo, Argentina, San Vincenzo, Guardia Piemonteſe — ſollen nach der waldenſiſchen Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts um 1315 (ſo Gilles, Histoire ecclésiastique 1, p. 27 ss.) oder um 1370 (ſo Perrin) auf Betrieb eines kalabreſiſchen Edelmanns von Waldenſern der kottiſchen Alpen gegründet worden ſein. Aber daß in einem dieſer Orte, Guardia Piemonteſe, heute noch waldenſiſch geſprochen wird, vgl. G. Moroſi in Ascoli, Archivio Glottologico 11, p. 281 ss., beweiſt nur, daß die kalabreſiſchen Waldenſer aus den kottiſchen Alpen eingewandert ſind. Wann und unter welchen Umſtänden die Einwanderung erfolgt iſt, und ob jene ſechs Orte wirklich alle waldenſiſche Gründungen ſind, iſt zur Zeit noch nicht feſtgeſtellt. Nur bei Guardia Piemonteſe und Borgo d'Oltremontani beweiſt ſchon der Name, daß ſie den Waldenſern ihr Daſein verdanken, vgl. zu „Oltremontani" als Namen der Waldenſer den Brief eines Kalabreſen von 1561 in Narracioni e documenti sulla storia del regno di Napoli in Archivio storico, Serie I$^a$, t. 9, p. 195. Nicht beſſer ſind wir über die Waldenſerkolonien in Apulien unterrichtet. Nach unſerm älteſten Gewährsmann, Gilles a. a. O., wären erſt um 1400 einige Waldenſer aus der Provence vor den Ketzerrichtern Papſt Bonifaz IX. nach Apulien geflohen und hätten dort die vier geſchloſſenen d. i. ausſchließlich von Waldenſern bewohnten Orte Monteleone, Faito, Cella und la Motta Montecorvino bei Ariano gegründet. Um 1500 ſei dann wieder einmal ein Auszug aus den Waldenſerthälern erfolgt und auch die Stadt Volturara ſüdweſtlich von Lucera von Waldenſern beſiedelt worden. Allein P. Rivoire hat Bulletin 19 (1902), p. 49 ss., gezeigt, daß zwei dieſer Orte, Cella und Faito, ſchon im 12. Jahrh. exiſtierten, und daß ſich in ihnen zwar 1345 und 1347 nachweislich Provenzalen angeſiedelt haben, aber nicht Waldenſer, ſondern provenzaliſch-franzöſiſch ſprechende Nachkommen der provenzaliſchen Koloniſten Karls von Anjou, vgl. G. Moroſi, Il dialetto franco-provenzale di Faito-Celle in Ascoli, Archivio Glottologico 12, p. 33—96. D. i. auch jene Tradition iſt alles andere eher als zuverläſſig. Zwar daß es im 14. Jahrhundert bereits in Apulien Waldenſer gab, und daß die dortigen Waldenſer an Zahl und Einfluß mit ihren Brüdern ſchon damals wetteifern konnten, ſteht feſt. Reſidierte doch ſchon ca. 1380 in Apulien der summus pontifex der Sekte, an den die in Piemont geſammelten Gelder noch Mitte des 15. Jahrhunderts abgeliefert wurden, vgl. Archivio 3$^a$ serie 2, 1, p. 29 s., Verhör des Barben Philipp Regis von 1451 Rivista Cristiana 9, p. 365. Allein daß jene Waldenſer auch in Apulien neue Orte gegründet haben, iſt höchſt unwahrſcheinlich, und woher ſie ſtammten, ob aus den waldenſiſchen Kolonien Kalabriens (ſo Rivoire a. a. O.), ob aus den Thälern der kottiſchen Alpen, ob wirklich aus der Provence, wie Gilles behauptet, iſt ganz ungewiß. Auf ihren Wanderungen von Kalabrien und Apulien nach den Alpenthälern verſuchten die waldenſiſchen Apoſtel wahrſcheinlich auch in Mittelitalien zu miſſionieren. So ſind vermutlich die nicht wenigen waldenſiſchen Gemeinſchaften entſtanden, die uns im 15. Jahrhundert im Kirchenſtaate, in Umbrien, in der Romagna, in Toskana begegnen. Beſonders zahlreich waren ſie allem Anſchein nach im Herzogtum Spoleto, von hier ſtammten 14 reſp. 15 der Barben, welche der Barbe Martin 1492 namhaft macht, vgl. Bulletin de l'hist. Vaud. 12, p. 111 ss. Aber auch in der Mark Camerino, auf den Bergen der Mark Ancona, in Perugia, Bologna, Lucca, Florenz haben, wie es ſcheint, kleine waldenſiſche Konventikel damals beſtanden, ebd. Sicher bezeugt iſt die Exiſtenz eines ſolchen in Rom durch Lukas von Prag im Jahre 1498, vgl. Laſicius bei Goll, Quellen 1, S. 137 f. Dagegen waren die Konventikel, die ſich damals zu Genua und andern Orten Liguriens befanden, Bulletin 12, p. 112, Origo bei Morland p. 215, vielleicht Reſte der alten lombardiſchen Miſſion. Danach begreift man, daß im 15. Jahrhundert das Oberhaupt der Sekte gelegentlich auch in Aquila reſidierte, und daß auch die Verfolger auf das Treiben der Apoſtel in Mittelitalien aufmerkſam wurden, vgl. die Notate bei Döllinger 2, S. 304, 345 und dazu Haupt in HZ NF 25, S. 57, Anm. 3.

Indes der auffälligſte Beweis für den Miſſionseifer und die Energie der italieniſchen Waldenſer iſt, daß ſie im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts auch in das ehemalige Miſſionsgebiet der franzöſiſchen Armen eindrangen. Den erſten Anlaß dazu gab vielleicht der Umſtand, daß die Barone Bouliers, die Beſitzer der Herrſchaften Centallo, Roccaſpavera und Demonte in der Markgrafſchaft Saluzzo einige waldenſiſche Familien von Saluzzo in den Bergen von Luberon am Nordufer der Durance zwiſchen Siſteron und Avignon als Koloniſten anſiedelten, ſo Honoré Bouche vgl. Bulletin de l'hist. Vaud. 8, p. 44 n. 1 (anders Beza, Hist. ecclésiast. t. 1, p. 52, Paris 1883 und Gilles, Hist. eccles. p. 27). Den Spuren der Koloniſten folgten ſelbſtverſtändlich die „Apoſtel". So iſt es vielleicht zu erklären, daß die Barben der Alpenthäler und Apuliens im 15. Jahrhundert in der Provence, im Valentinois, Vivarais, Venaiſſin, aber auch in der Auvergne, im Limouſin und Bordelais miſſionierten. Ob und inwieweit ſie dabei auf Reſte der alten franzöſiſchen Gemeinſchaften ſtießen, iſt nicht zu ermitteln. Jedenfalls gelang es ihnen namentlich in der Auvergne, im Valentinois und bei Trévoux nördlich von Lyon eine ganze Reihe von Konventikeln zu ſammeln, vgl. die Ausſage des Barben Martin vom Jahre 1492 Bulletin 12, p. 119, die Akten aus den Jahren 1492 bis 1494 ebd. p. 27 ss. Ja am 31. Mai 1492 konnten ſie es wagen in der Stadt des Waldes, in Lyon, eine Art commune zu halten, vgl. Ausſage des Martin ebd. p. 119.

B. Deutſchland, Böhmen, Polen, Ungarn. Deutſchland hat 1211 die erſte Maſſenhinrichtung von Waldenſern geſehen, oben S. 810, 6, es ſah 1231—33 die erſte große allgemeine Waldenſerverfolgung. In Mitteldeutſchland hört man ſeitdem lange Zeit hindurch nichts mehr von den Armen. Aber in Oberdeutſchland machten ſie bald wieder von ſich reden. In Konſtanz kam man ihnen 1243 auf die Spur, in Schwäbiſch-Hall wagten ſie 1248 ſogar öffentlich für den gebannten Kaiſer ihre Stimme zu erheben und Papſt Innocenz IV. als Ketzer zu bezeichnen, vgl. Hauck 4, S. 867, und in Baiern, Ober- und Niederöſterreich breiteten ſie ſich trotz fortdauernder blutiger Verfolgung ſo raſch aus, daß um 1260 die Inquiſition in 42 Parochien Ober- und Niederöſterreichs Waldenſerſchulen entdeckte und zwar in 10 Parochien (Lengenfeld, Stratzing, Droſendorf, Anzbach, Ollersbach, St. Peter in der Au in Niederöſterreich, Steier, Neuhofen, Ens, Kammer in Oberöſterreich) in mehreren, in der Pfarrei Kematen bei Neuhofen in Oberöſterreich ſogar in 10 eingepfarrten Orten, vgl. für Baiern den Traktat Davids, für Oeſterreich den Paſſauer Anonymus, der auch die Namen der betr. Parochien mitteilt, beſter Text bei Preger AMA 13, S. 241 f., dazu Haupt, Waldenſertum und Inquiſition im ſüdöſtlichen Deutſchland S. 14, Anm. 2. In den nächſten Jahrzehnten hielt der Aufſchwung noch an: in Niederöſterreich fand man 1315 in dem kleinen Bezirk zwiſchen St. Pölten und Traiskirchen in 36 Orten Ketzer, und im ganzen Herzogtum Oeſterreich berechneten die Armen ſelber damals die Zahl ihrer Anhänger auf über 80 000, vgl. den Bericht eines Kremſer Geiſtlichen über die Inquiſition von 1315 ed. Frieß in Öſterreichiſche Vierteljahrsſchrift für Theologie 11, S. 254 ff. Inzwiſchen waren die Armen aber auch in Böhmen, Mähren, Schleſien, Meißen, Brandenburg, Pommern und Polen eingedrungen, vgl. für Böhmen und Mähren die Bulle Papſt Johannes XXII. vom 1. April 1318 bei Dudik, Iter Romanum 2, S. 136 ff., für Brandenburg und Pommern Wattenbach SBA 1886, S. 48 unten über die Inquiſition von 1393/4; für Meißen, Schleſien, Polen außerdem die päpſtlichen Bullen vom 1. Mai 1318 im Codex dipl. Moraviae 6, p. 101—106. In Böhmen und Mähren war nach Ausſage des 1315 zu Himburg ſüdöſtlich von Wien verbrannten Waldenſerbiſchofs Neumeiſter die Zahl ſeiner Glaubensgenoſſen ſchon damals „unermeßlich", vgl. Öſterr. Vierteljahrsſchrift 11, S. 266. In Schleſien waren ſie vor allem in Breslau, Neiße, Schweidnitz zu finden: in dem kleinen Schweidnitz wurden 1315 allein ihrer 50, darunter auch Frauen und Kinder, verbrannt, vgl. Grünhagen, Geſch. Schleſiens 1, S. 162 und Anhang 63. In Polen machte man um 1330 einer großen Zahl den Prozeß, Flacius, Catalogus p. 638, dazu Preger AMA 18, S. 6 und Haupt, Waldenſertum S. 28, Anm. 3. In Ungarn waren ſie vielleicht ſchon um 1260 von Niederöſterreich aus eingedrungen, vgl. Paſſauer Anonymus c. 3 p. 27 (Müller, Waldenſer S. 148), jetzt kamen ſie auch über die polniſche Grenze ins Land, vgl. die Bulle Papſt Johannes XXII. vom 16. März 1330 bei Theiner, Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia 1, p. 511 ss. Ende des 14. Jahrhunderts finden wir ſie daher in einer ganzen Reihe von Plätzen, in Güns, Ofen, in der Nähe von Ödenburg und ſelbſt in Siebenbürgen, vgl. die Nachweiſe bei Haupt, Waldenſertum S. 28 ff., 77—79 und Beilage I, S. 184 ff. 50 Jahre ſpäter kam man der Sekte auch zum erſten Male im Herzogtum Sachſen-Wittenberg und im Magde-

burgiſchen auf die Spur, ebd. S. 65 f. und wieder 20 Jahre ſpäter ſogar im heutigen Mecklenburg-Schwerin, Wattenbach SBA 1887, S. 518. Wie verbreitet und feſt eingewurzelt ſie in all dieſen Gebieten war, davon geben die dürftigen Überreſte der Akten über die Verfolgungen des 14. Jahrhunderts eine annähernde Vorſtellung. In Südböhmen bildeten ſie um 1340 in den deutſchen Kolonien bei Neuhaus förmlich geſchloſſene Dorfſchaften, vgl. Mencik oben S. 803, 42, Brief Benedikts XII. an Ulrich von Neuhaus ZKG 14, S. 15. In Mähren waren ſie ſo zahlreich, daß die Kirche faſt daran verzweifelte, ihrer Herr werden zu können, Haupt, Waldenſertum S. 55, Nr. 1. In Brandenburg, Pommern und Mecklenburg wurden 1393/4 nicht weniger als 443 Perſonen wegen waldenſiſcher Ketzerei zur Verantwortung gezogen, darunter nicht wenige, die bereits in der Ketzerei geboren waren. AWA 1886, 3, S. 90. Ebenſo ſtand es aber in den andern deutſchen Kolonialländern. Aus der damals zu Plauen im Voigtlande blühenden Gemeinde ſind uns nicht weniger als drei Meiſter bekannt, Haupt, Waldenſertum S. 97; und in Öſterreich wurden während der Verfolgung ſo viele Perſonen verhört, daß die darüber aufgenommenen Akten im Kloſter Garſten drei dicke Bände füllten, vgl. Flacius, Catalogus p. 852. Danach darf man wohl behaupten: das Waldenſertum war eine ſtändige Begleiterſcheinung der deutſchen Koloniſation des 13. und 14. Jahrhunderts. Aber im inneren Deutſchland war die Sekte darum nicht mit geringerem Eifer thätig. Das zeigte ſich deutlich bei der oft genannten großen Verfolgung der letzten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts. Damals entdeckte man Waldenſergemeinden unter anderem: in Erfurt (vgl. das Notat bei Döllinger 2, S. 330) in Mainz — (Chron. Moguntinum ad 1389 ed. Hegel, Deutſche Städtechroniken 18, S. 221; Verhör der Straßburger Winkeler bei Röhrich S. 65; Limburger Chronik ad 1388 ed. Wyß S. 81), in Bingen (Articuli Petri de Kirn et Conradi Falken, verbrannt 1393, bei Haupt, Der waldenſ. Urſprung des Kodex Tepl, S. 36) in Würzburg — dort war die Sekte mindeſtens ſchon ſeit 50 Jahren heimiſch (Haupt, Religiöſe Sekten in Franken S. 18 ff.), im Bistum und Fürſtentum Bamberg (ebd. S. 26 f.), in Nürnberg — dort iſt eine Gemeinde ſchon 1332 nachweisbar (Chroniken der deutſchen Städte Nürnberg 1, S. 362; 3, S. 297; 4, S. 136 f.; Haupt a. a. O. S. 4, 18 ff.; derſ., Waldenſertum S. 28, 62 ff.), im Bistum Eichſtätt (Artikel der Unglaubigen Laut Döllinger 2, S. 615) in Regensburg (Röhrich S. 47, 63; Haupt, Waldenſertum 60 ff.), in der Diöceſe Paſſau baieriſchen Anteils — dort kam man der Sekte allerdings erſt 1410 auf die Spur (Haupt S. 61 f.), in ganz Ober- und Niederöſterreich, in Salzburg und in Steiermark (ebd. S. 27, S. 90 f.). In Schwaben war Augsburg ein alter Standort der Sekte (Oefele, SS rerum Boicarum 1, p. 620 ss.), weiter Donauwörth, wo 1393 10 Männer und 16 Frauen hingerichtet wurden, Dinkelsbühl, wo im ſelben Jahre 2, und Wemding, wo 10 Perſonen das gleiche Schickſal traf (ebd.), ferner Deutach bei Donauwörth — hier wurde 1401 Friedrich Reiſer als Sohn eines Meiſters geboren (Haupt, Sekten in Franken S. 44), Diſchingen zwiſchen Nördlingen und Dillingen (Röhrich S. 56, 57, 60), Ulm (Schelhorn, Amoenitates literar. 8, p. 514 ss. zu 1385). Am Oberrhein iſt die Sekte bezeugt in Speyer (Röhrich S. 48), in Weißenburg (ebd. S. 54), in Hagenau — daſelbſt beſtand eine Schule (ebd. S. 49), in Straßburg — daſelbſt beſtanden 1400 nicht weniger als vier Schulen (ebd.), in Offenburg und Lahr in der Ortenau (ebd. S. 25, Anm. 3); endlich in der Schweiz: in Baſel, Solothurn und St. Gallen (ebd. S. 46, 60, 62, 71, 74, Döllinger 2, S. 367; Ochſenbein, Aus dem ſchweizeriſchen Volksleben S. 220), in Bern — daſelbſt wurden 1399 über 130 Perſonen „im Unglauben erfunden" (Juſtinger Chronik ad 1399, Döllinger 2, S. 367), in Freiburg im Üchtland, daſelbſt wurden im ſelben Jahre 53 Waldenſer prozeſſiert (Ochſenbein S. 96 f.), in Schwarzenburg, Thun, Erlach im Kanton Bern, in Neuf-Chatel, in Brünisried, Maggenberg, Erlenberg und anderen Orten des Kantons Freiburg, aber auch in Lauſanne und, wie es ſcheint, ſelbſt im Kanton Wallis (ebd. S. 158, 166, 168, 170, 181, 182, 366). Danach war die Sekte Ende des 14. Jahrhunderts in faſt ganz Oberdeutſchland, Mitteldeutſchland, Öſterreich, Böhmen, Mähren, Schleſien, Ungarn, Polen, Meißen, Brandenburg, Mecklenburg, Pommern verbreitet. Es fehlen Belege vorderhand nur für Tirol, das Rheinthal nördlich von Bingen mit ſeinen Seitenthälern, Niederſachſen, Friesland, Holſtein. Auch in den Niederlanden iſt bislang keine Spur von ihr gefunden worden.

Was die Geſellſchaftskreiſe anlangt, aus denen die Waldenſer ſtammten, ſo überwogen unter ihnen noch immer die kleinen Leute. In Oberdeutſchland hatten ſie beſonders unter den Tuchmachern großen Anhang, Verzeichnis der Meiſter bei Döllinger 2, S. 330 f., 367, die Liſte der Straßburger Winkeler bei Röhrich S. 73 f., Ochſenbein S. 130 ff. Es

kam daher gelegentlich sogar vor, daß Tuchmacher Waldenser wurden, nur um Arbeit von ihren Gewerksgenossen zu erhalten, vgl. Röhrich S. 63. Geistliche begegnen uns jetzt unter den „guten Leuten" nur ganz vereinzelt, vgl. Formelbuch des Domherrn Arnold von Protzan, Codex diplom. Silesiae 5, nr. 64 ein Geistlicher an der Breslauer Domkirche in den Jahren 1301—19, nr. 95 Magister Mirislaus, Archidiakon von Glogau, Nikolaus Falken, Priester zu Bingen, Haupt, Waldenser Ursprung S. 36, ein Pfarrer der Passauer Diöcese ca. 1397, vgl. die Sentenz bei Haupt, ebd. S. 34. Nicht häufiger sind die litterati, die Gebildeten (die zwei Magister zu Bingen 1393, ebd. S. 36, die Magister Peter, Friedrich, Nikolaus von der Dresdner Kreuzschule, vgl. die Stellen bei O. Meltzer, Die Kreuzschule in Dresden bis zur Reformation 1885, S. 54 ff., Magister Hagen in Würzburg, Haupt, Sekten in Franken S. 20 f., vgl. auch Wattenbach in SBA 1886, S. 51). Gar nicht selten treffen wir aber auch jetzt noch unter ihren Gönnern und Anhängern Leute ritterlichen Standes oder höhere Beamte. Im Val Perosa vermittelte z. B. 1387 der Kanzler des Grafen Amadeus von Savoyen, Johann von Brayda, zur großen Entrüstung des Inquisitors einen Vertrag zwischen den Waldensern und seinem Herrn, Archivio Storico 1, 2, p. 51. In der Markgrafschaft Saluzzo, in der Montagne du Luberon, in Apulien und Kalabrien erfreuten sich die Armen als tüchtige Arbeiter und Kolonisten ebenfalls der offenen Gunst der Grundherren, s. S. 822 f.. Aber freilich diese Gönner waren nur Gönner, keine Freunde. Doch fehlen auch unter den Freunden die Vornehmen nicht. In Straßburg war der Ritter und spätere Stadtschreiber Johann von Blumstein um 1400 geradezu das Haupt der Gemeinde, vgl. Röhrich S. 27. In Nürnberg wurden 1332 u. a. auch drei Glieder der Familie Tucher als Waldenser verhaftet, Haupt, Sekten in Franken S. 18 f. Überhaupt hielten sich in den Städten Schwabens, Frankens, Baierns so viele „Reiche" zu den Armen, daß ein argwöhnischer Chronist auf die Vermutung kommen konnte, die Ursache der ganzen Verfolgung sei der Hunger der Kirche nach den Gütern der Reichen, Augsburger Chronik bei Oefele, SS 1, p. 620 s. Und nicht anders war es um 1400 in Bern und Freiburg im Üchtlande, vgl. die Nachweise bei Ochsenbein S. 121, S. 115 ff. Aber gerade unter den Leitern der Sekte, den Meistern, hatten jedenfalls die Leute bäuerlicher und bürgerlicher Herkunft das Übergewicht.

2. Innere Entwickelung. Bei den lombardischen Armen vollzieht sich die Umwandlung aus einer asketischen Predigergesellschaft in eine Gegenkirche oder Sekte mindestens ebenso rasch wie bei den Franzosen. Schon um 1260 bildet auch in Deutschland die societas mit den weit verstreuten scholae ihrer amici eine sehr lose, aber praktisch organisierte Geheimkirche, die den Namen Kirche Christi ausdrücklich als nur ihr allein zustehende Bezeichnung in Anspruch nimmt, vgl. Moneta l. 5, c. 1, § 3 s., p. 401 ss. Passauer Anonymus c. 5, p. 28 B C, den Eintritt in ihren Verband gelegentlich geradezu als die wahre Taufe feiert, David bei Döllinger 2, S. 328 und damit implicite den im 14. Jahrhundert auch explicite ausgesprochenen Grundsatz aufstellt; außerhalb unserer Kirche kein Heil, vgl. für Piemont Archivio 1, 2, p. 39 s., für Deutschland Döllinger 2, S. 310, nr. 85, 86. Diese Wandlung findet auch darin einen Ausdruck, daß jetzt auch die „Freunde" von den Gegnern als Leonisten bezeichnet werden, erster Zeuge Passauer Anonymus c. 5, p. 30 C: c. 7, p. 40, und daß innerhalb der Sekte allmählich die Sitte aufkommt, die Glaubensgenossen als die „Kunden", d. i. Gott allein bekannten, die Katholiken als die „Fremden" oder „die Welt" zu bezeichnen, erste Zeugnisse aus dem Ende des 14. Jahrhunderts Döllinger 2, S. 310, Nr. 87 ff., zur Bedeutung des Ausdrucks vgl. Ochsenbein S. 208, Nr. 14, andere Stellen bei Müller S. 109, 1. Dem entspricht die völlig ablehnende Haltung der Lombarden gegenüber den Ansprüchen und dem ganzen hierarchischen und kultischen System der römischen Kirche. Sie bezeichnen die römische Kirche schon ca. 1240 als die babylonische Hure, als das große Tier der Apokalypse, als die Kirche der Übelthäter, die schon damals, als Papst Silvester, der erste Antichrist, die Schenkung Konstantins annahm, aufgehört habe, die Kirche Christi zu sein, Moneta a. a. O., Passauer Anonymus c. 5, p. 28, sie nennen den Papst das Haupt der Irrtümer, die Weltkleriker Schriftgelehrte, die Mönche Pharisäer, Passauer Anonymus ebd. Sie protestieren gegen alle Ehrenrechte, Standesabzeichen, Privilegien des Klerus, gegen die Titel Papst und Bischof, gegen die Ausstattung der Kirchen und Klöster mit Regalien, Lehen, zinspflichtigen Hintersassen, Zehnten und anderen nutzbaren Rechten, gegen die Aufteilung der Länder in Diöcesen und Pfarren und gegen den Pfarrzwang, gegen die Konzilien und Synoden und gegen alle konziliaren und päpstlichen Satzungen, gegen das ganze kirchliche Gerichts- und Strafsystem, gegen die kirchlichen Bestimmungen über die Ehehindernisse, gegen den Priestercölibat u. s. w., so schon der Passauer Anony-

mus a. a. O. Sie verwerfen weiter, ſpäteſtens ſeit dem 14. Jahrhundert, das Mönchtum in allen ſeinen Formen, Döllinger 2, S. 341, das kirchliche Unterrichtsweſen, ebd. S. 340, die von der Kirche gebilligte myſtiſche Auslegung der hl. Schrift, Paſſauer Anonymus c. 5, p. 29 F. Sie verdammen ferner alle Weihen, Kulte und kultiſche Sitten, die nicht durch das Geſetz Gottes verordnet ſind: das kirchliche Faſten und die kirchlichen Feſte, mit Ausnahme des Sonntags und bisweilen auch des Chriſtfeſtes, des Oſterfeſtes, Himmelfahrtsfeſtes, Pfingſtfeſtes und der Apoſteltage, vgl. Artikel der Ungläubigen bei Döllinger 2, S. 614; Röhrich S. 38, SBA 1886, S. 52, Archivio 1, 2, p. 23, Ausſage der Peyronnette Bulletin 12, p. 380, das Weihen von Kerzen, Fleiſch, Palmen, Öl, Feuer, Aſche, Salz, Kleidern, Waſſer und den Gebrauch ſolcher geweihten Sachen, das Weihen und Einſegnen von Kirchen, Kirchhöfen, Pilgern, Wöchnerinnen, die Wallfahrten, Prozeſſionen und Bittgänge, die Orgeln, Glocken und Kirchtürme, das kanoniſche Stundengebet, das erſt Gregor d. Gr. erfunden habe, die ganze lateiniſche Liturgie und was ſonſt zum äußerlichen Apparat des Gottesdienſtes gehört, Paſſauer Anonymus ebd. Ihrer Abneigung gegen dieſe Äußerlichkeiten aber geben ſie nicht ſelten einen ſehr derben Ausdruck, Paſſauer Anonymus ebd., Döllinger 2, S. 335 ff., SBA 1886, S. 53, Öſterr. Vierteljahrsſchrift 11, S. 261. Noch mehr Eindruck machte es, daß ſie auch den Bilder-, Reliquien-, Heiligen- und Mariendienſt verwarfen, Artikel der Ungläubigen Döllinger 2, S. 615, Öſterr. Vierteljahrsſchrift 11, S. 259 f. Aber am meiſten verdachte man ihnen ihre ſcharfen Urteile über die kirchlichen Sakramente. Um 1240 ſcheinen auch die Radikalen unter ihnen nur erſt die Wirkſamkeit der von ſchlechten Prieſtern vollzogenen Sakramente beſtritten zu haben, Moneta l. 5, c. 5, § 111, p. 433 ss., und dabei ſind die Gemäßigten namentlich unter den Freunden vermutlich ſtehen geblieben, Archivio 1, 2, p. 24, Ausſage der Katharina Lauba Döllinger 2, S. 362 f., aber die Radikalen zogen aus der Prämiſſe, daß alle katholiſchen Prieſter ſchlechte Prieſter ſeien, alsbald den Schluß: die römiſche Taufe iſt unnötig, die Kindertaufe nutzlos, da das Kind noch „unverſtändlich iſt", Artikel der Ungläubigen Döllinger 2, S. 613, die Konfirmation und die letzte Ölung ſind überflüſſig, die kirchliche Euchariſtie, der kirchliche Ordo und das kirchliche Bußſakrament unwirkſam, Paſſauer Anonymus ebd., Döllinger 2, S. 339 ff., Ausſage des Barben Philipp Regis Rivista crist. 9, p. 366, des Barben Martin Bulletin 12, p. 116. Aber die „Freunde" folgten auch in dieſem Stücke durchaus nicht immer der Anſchauung der „Meiſter", Döllinger S. 309, Nr. 55—62, S. 379, Nr. 79; Ochſenbein S. 212. Das wäre unerklärlich, hätten die Meiſter den Sakramentsglauben als ſolchen angetaſtet. So weit ſcheint ſie ihre Kritik aber nur ganz ſelten geführt zu haben. Die Behauptung Davids von Augsburg, daß die Sekte bloß an eine ſymboliſche Gegenwart des Leibes Chriſti im Abendmahle glaube, c. 5, p. 207, beruht vielleicht auf einem Mißverſtändnis. Nur die zwei Magiſter Peter von Kirn und Konrad Falken ſowie der Prieſter Nikolaus von Bingen, die alle drei 1393 in Bingen verbrannt wurden, ſcheinen ſo weit gegangen zu ſein, vgl. Articuli heresiarchum Falconis etc. nr. 8—10 bei Haupt, Der waldenſiſche Urſprung des Kodex Tepl S. 36 f. Sonſt wäre es ja auch kaum zu verſtehen, daß ſie den Brauch der Ordination beibehielt und nicht darauf verzichtete, immer neue „Brüder" zu weihen. Wie ſind die lombardiſchen Meiſter nun verhältnismäßig raſch zu ſo radikalen Urteilen über das ganze kirchliche Syſtem gekommen? Offenbar hat dazu der Einfluß der Katharer das meiſte beigetragen. Von den Katharern haben ſie die Anſchauung übernommen, daß die Kirche ſeit Papſt Silveſter verderbt und Silveſter der Antichriſt ſei, von den Katharern die Legende von der klagenden himmliſchen Stimme in der Nacht nach der Schenkung Konſtantins, Brief des Johann und Genoſſen bei Döllinger 2, S. 356, von den Katharern meiſt wörtlich all jene herben Urteile über das Papſttum, die Hierarchie, die Sakramente, das ganze rechtliche und kultiſche Syſtem der Kirche, vgl. Alanus l. l. liber 1, c. 29—62, 66—71; Ebrardus Flandrensis liber antihaeresis ed. Gretſcher p. 117 ss., beſonders c. 4, 6, 8, 10—12, 17, 19. Von den Katharern ſtammt ſelbſt die Verwerfung der allegoriſchen Exegeſe, vgl. ebd. c. 24 mit Paſſauer Anonymus c. 5, p. 29 F, und, wie es ſcheint, ſogar der Grundſatz: was im Evangelium nicht geboten iſt, darf ein Chriſt nicht thun, vgl. Ebrardus c. 4, p. 134 H. Danach wundert man ſich nicht, daß es hie und da zu einer förmlichen Vermiſchung zwiſchen Katharern und Waldenſern kam. Ein intereſſantes Beiſpiel dafür iſt die Sekte des Martinus de Presbytero aus Vicus in Piemont (Viu an der Stura?), die in den Akten der piemonteſiſchen Inquiſition von 1388, Archivio 2, 1, p. 1 ss. eine ſo große Rolle ſpielt, vgl. Comba, Erano Valdesi? a proposito de alcuni eretici antenati de Balbi e dei Cavour in Rivista Cristiana 4, p. 169 ss., 217 ss.

Allein in der Verkündigung der Armen trat das Dogma nach wie vor zurück. Meiſt begnügten ſie ſich damit, ihren Zuhörern einzuprägen: Schwören, Lügen, Kriegführen, Todesurteile fällen iſt Todſünde. Die Meſſen, die Gebete, Opfer nützen den Toten nichts mehr. Denn es giebt kein Fegfeuer: es giebt nur zwei Wege, zwiſchen denen der Menſch zu wählen hat, den Weg der Hölle und den Weg des Paradieſes, erſter Zeuge für dieſe Formel Paſſauer Anonymus c. 5, p. 30 D, vgl. für Deutſchland außerdem: Röhrich S. 41, SBA 1886, S. 53; für Italien Archivio 1, 2, p. 24, 32, 39, 40, 46; 2, 1, p. 9; Nobla leyçon v. 18 ss.; Burce v. 81 ss., 154 ss. Da dieſe Lehre „von den beiden Wegen" in den Verhören ſehr häufig als erſtes und Hauptſtück der waldenſiſchen Verkündigung bezeichnet wird, ſo konnte die Vermutung aufkommen: die Waldenſer hätten noch die ſog. Urdidache, den Katechismus von den beiden Wegen benutzt, zumal der lateiniſche Text der ſog. Urdidache in zwei öſterreichiſchen Hſſ., alſo in einem alten Hauptmiſſionsgebiete der Waldenſer, ans Licht trat. Allein an keiner der vielen Stellen, an welchen die waldenſiſche Lehre von den zwei Wegen begegnet, verrät ſich Bekanntſchaft mit der Urdidache, vielmehr iſt dieſe Lehre, wie Nobla leyçon v. 18 ss. beweiſt in direktem Anſchluſſe an Mt 7, 13 f. entſtanden. Doch haben wir ſichere Kunde, daß man ſowohl in Deutſchland wie in Italien außer der Bibel noch folgende Schriften bei der Verkündigung und zum Unterrichte der Meiſter und Freunde benutzte: 1. Verba ss. Augustini, Hieronymi, Ambrosii, Gregorii, Chrysostomi et Isidori, alſo Sentenzenſammlungen, Döllinger 2, S. 329, Nr. 25, vgl. S. 309, Nr. 72. Eine ſolche Sammlung beſaß bereits Waldes, oben S. 807, 31, zwei ſolcher Sammlungen, deren Vorlage vielleicht auf Waldes zurückgeht, ſind in waldenſiſcher Sprache erhalten: Vergier de consollacion (Garten des Troſtes) und Doctor (der Lehrer), beide noch nicht gedruckt, Proben bei Montet, Hist. littéraire des Vaudois p. 58 s. 2. Liber electorum, citiert in dem Briefe von Johann und Genoſſen aus dem Jahre 1368 bei Döllinger 2, S. 368, vielleicht identiſch mit dem in dieſem Briefwechſel ebenfalls erwähnten liber justorum, Müller S. 127. 3. „Die 30 Stufen Auguſtins", ein Traktat über die Tugenden und Laſter; in Deutſchland ſchon im 13. Jahrhundert in einer Bearbeitung in deutſchen Verſen im Gebrauch, David c. 5, p. 209, ungedruckt, über Überlieferung und Inhalt vgl. Herzog S. 66 ff.; Montet p. 5, 8, 68—76, woſelbſt auch einige Proben mitgeteilt ſind. 4. Septem articuli fidei, Inhalt und Reihenfolge mitgeteilt in einem verbrannten Straßburger Manuſkript von 1404, der Text ſelbſt auch Waldenſiſch Mscr. 208 von Genf, vgl. Montet p. 198 s., bezeugt erſtmalig 28. April 1387, Archivio I, 2, p. 38, Öſterr. Inquiſition von 1392, Öſterr. Vierteljahrsſchrift 11, p. 258; vielleicht identiſch mit den ſieben Artikeln der franzöſiſchen Waldenſer über die Gottheit, oben S. 821, 1. Dieſe Artikel wurden aber vielleicht bis ins 15. Jahrhundert nur mündlich überliefert. 5. Eine regula, die auch Angaben über die Entſtehung der Sekte enthielt. Sie wurde wahrſcheinlich ebenfalls nur mündlich den angehenden Meiſtern eingeprägt, vgl. das Citat aus dem Briefe des Deutſchen Johannes bei Müller S. 127, 1: vestra eciam regula narrat, ut ego memorie mee tradidi. Außerdem kurſierten unter den deutſchen Waldenſern ſchon im 13. Jahrhundert deutſche Dichtungen, deren Schönheit auch David von Augsburg anerkannte c. 5, p. 209. Dieſe Poeſien ſind aber wahrſcheinlich nie aufgezeichnet worden. Weiter benutzten die deutſchen Waldenſer im 15. Jahrhundert auch Auslegungen der Evangelien und Briefe Pauli in deutſcher Sprache, Ochſenbein S. 220. Daß dieſe „Auslegungen" von einem Waldenſer verfaßt geweſen ſeien, wird jedoch nicht geſagt. Wahrſcheinlich handelte es ſich um das Werk eines katholiſchen Autors und nur um eine Auslegung der katholiſchen Perikopen. Die italieniſchen Waldenſer klagen 1368: multoties perducti sunt libri quasi in nullum, ita ut vix sacram possemus paginam reservare. Sie haben alſo manche Bücher beſeſſen, hatten aber 1368 davon kaum mehr gerettet als die Bibel und den liber electorum, Brief des Johann, Döllinger 2, S. 358 f. Gleichwohl findet ſich bei den Waldenſern der kottiſchen Alpen im 16. und 17. Jahrhundert eine förmliche bibliotheca Waldensis. Die Entſtehung dieſer bibliotheca iſt noch nicht völlig aufgehellt. Feſt ſteht jedoch, daß nur ein ſehr kleiner Teil davon aus vorreformatoriſcher Zeit herrührt. Mit einiger Sicherheit kann das nur von folgenden Schriften behauptet werden: 1. Traktat Vertucz. 2. Doctor. 3. Vergier de consollacion, ſ. oben Z. 22. 4. Glosa pater noster, eine Auslegung des Vaterunſers, zweifellos Übertragung einer katholiſchen Vorlage, vgl. Montet p. 45, 76. 5. Cantica, Fragment, deutſche Überſetzung von Herzog in ZhTh 31 (1861), S. 486—592, Überſetzung eines katholiſchen Kommentars zum Hohen Liede in ſieben Büchern (das erſte fehlt) mit verhältnismäßig wenigen eigentümlichen Zuſätzen zu 2, 4, 16; 3, 7; 4, 4, 8; 5, 2 prologus; 5, 8, 9;

6, 2, 3, 7, 8, 9; 7, 12, 14 Schluß, vgl. Herzog a. a. O. S. 493 f., 505, 575, 528, 534, 548 f., 557, 559, 565, 568, 579, 585, 589, 590 ff. Das Bild, das ſich aus dieſen Zuſätzen von der gleysa de li paure de Christ ergiebt, ſtimmt zu den Mitteilungen Morels in dem Brief an Ökolampad, die Sprache weiſt ebenfalls ins 16. Jahrhundert. Folglich iſt das Werk wahrſcheinlich erſt Ende des 15. Jahrhunderts in den kottiſchen Alpen oder in der Provence entſtanden, vgl. die Anſpielungen auf die Verfolgungen und den Rückgang der „Kirche". Aus derſelben Zeit rühren vielleicht auch noch andere Überſetzungen katholiſcher Vorlagen her: Penitenca, Pecca u. ſ. w. 3. Nobla leyçon, ein Gedicht in freien Tiraden von 479 12ſilbigen Verſen. Der Dichter, der ſicher einige theologiſche Bildung beſaß, giebt darin einen Überblick über den Inhalt der Bibel unter dem Geſichtspunkt der drei Geſetze Gottes, der lex naturae, der lex Mosis, der lex Christi. Die älteſte der drei Handſchriften, welche das Gedicht vollſtändig bieten, ſtammt aus dem 15. Jahrhundert. Dieſer Zeit gehört alſo der älteſte uns erreichbare Text des Gedichts an. Aber das Gedicht ſelbſt iſt viel älter. In den viel beſprochenen Verſen 6, 7 heißt es (nach Hſſ. Genf 207 und Dublin Trinity 6, 5, 21): Ben ha mil e cent ancz compli entierement / Que ſo escrit: „Oratz! car sen al derier temp" (korrigiert nach Emilio Tron, l'epoca della composizione della nobla Leiçon, Bulletin de l'hist. des Vaudois 21 [1906], p. 32 ss.). In der Hſ. Cambridge Dd XV, 31 ſteht dagegen mil e CCCC anz und in Cambridge Dd XV, 30 iſt nach mil e die Ziffer 4 ausradiert, ſ. die Fakſimilia bei Melia, The origin. Aus dieſer Raſur hat man geſchloſſen, daß mil e quatre cent ancz die urſprüngliche Leſung und die Leſung mil e cent ancz gefälſcht ſei. Aber die letztere Leſung wird durch das Metrum gefordert, W. Förſter in GgA 1888, 2, S. 783 ff. Daraus folgt: der Dichter behauptet, daß zu der Zeit, da er dichtet, gut 1100 Jahre verfloſſen ſind, ſeit das NT geſchrieben wurde. Man darf dieſen Ausdruck gewiß nicht preſſen, aber man wird zugeben müſſen, daß dieſe Worte beſſer auf das 12. und 13. Jahrhundert paſſen als auf das 14. und 15. Da der Verfaſſer vorausſetzt, daß die Waldenſer heftig verfolgt werden, ſo iſt das 12. Jahrhundert ausgeſchloſſen. Bleibt alſo als terminus post quem nur die Zeit nach Ausbruch der großen Verfolgungen: ca. 1231. Als Entſtehungsort ergiebt ſich aus v. 18 ff. (Lehre von den 2 Wegen) falls dieſelben echt ſind, das Gebiet der kottiſchen Alpen, denn nur hier gab es damals provenzaliſch ſprechende Waldenſer, welche der lombardiſchen Obſervanz folgten. Seinem Inhalte nach iſt das Gedicht eine Art Miſſionspredigt in Verſen, welche die „Apoſtel" vielleicht nach dem Muſter der Joglars vortrugen. Die anderen oben S. 802, 18 erwähnten Lehrgedichte gehören vielleicht auch noch dem 13. Jahrhundert an. Daß der Versbau in Nr. 4, 5, 7 ſehr viel künſtlicher iſt, als in der Nobla leyçon und daß der Verfaſſer von Nr. 5 einige theologiſche Kenntniſſe verrät, ſpricht nicht gegen, ſondern für dieſen Anſatz. Der Vorſtellungskreis paßt zu dem der nobla leyçon.

Dem entſpricht es, daß die Ermahnung zur Buße in den feſtſtehenden Gedanken und Formeln der Lehre von den beiden Wegen und die Erteilung des Bußſakramentes mehr und mehr als wichtigſte Aufgabe der Meiſter betrachtet wurde, vgl. für Italien die Akten Archivio 1, 2, p. 16 ss., für Deutſchland insbeſondere Röhrich S. 32, 41, 53, 68. Das Abendmahl wurde auch in Deutſchland im 14. Jahrhundert einmal im Jahre am Gründonnerstage gefeiert, Öſterr. Vierteljahrsſchrift 11, S. 255, Bericht von 1392 ebd. S. 260. Aber es gab 1392 bereits viele Meiſter, die dieſen Brauch „verabſcheuten", ebd., und im 15. Jahrhundert findet ſich davon auf deutſchem Boden keine Spur mehr, vgl. die Freiburger Akten bei Ochſenbein. Da die Feier zudem immer nur einmal im Jahre ſtattfand, ſo thaten die Meiſter in Deutſchland in der Regel weiter nichts, als Beichthören. Aber es wird ſtets hervorgehoben, daß ſie zugleich predigen und lehren, vollends daß ſie geradezu „bihter" genannt worden ſeien, wie ſonſt Meiſter, Apoſtel, Zwölfboten, Herren, Müller S. 106, finde ich nirgends bezeugt. Bei den Waldenſern der kottiſchen Alpen, in der Provence, Apulien, Kalabrien, Mittelitalien hat ſich die ſelbſtſtändige Abendmahlsfeier länger erhalten, ja es iſt nicht ausgeſchloſſen, daß ſie Ende des 14. Jahrhunderts teilweiſe auch an anderen Tagen als am Gründonnerstag das Sakrament genoſſen, vgl. die Stellen über panis benedictus Archivio 1, 2, p. 18, 21, 22; 2, 1, p, 20, 30. Im 15. Jahrhundert gingen ſie in den kottiſchen Alpen und in Mittelitalien jedenfalls nicht mehr alle zur katholiſchen Kommunion, ſondern empfingen ſtatt deſſen das von den Barben geweihte Brot, Ausſage des Barben Martin, Bull. 12, p. 116. Allein die große Verfolgung der Jahre 1487—94 ſetzte dem auch hier ein Ziel. Seitdem empfingen die Gläubigen überall die Sakramente von römiſchen Prieſtern, Prozeß gegen die Wal-

denser des Dauphiné von 1506 Döllinger 2, S. 366, Brief Morels bei Dieckhoff S. 366. Nur bei der Barbenweihe ward, wie es scheint, von den dazu versammelten Barben die Eucharistie noch im 16. Jahrhundert in alter Weise gefeiert, ebd. S. 364.

In der Verfassung der Sekte trat im 14. Jahrhundert insofern ein bedeutsamer Wandel ein, als sich die deutschen Brüder von dem rechtlichen Verbande der italischen Armen loslösten. Sie hatten wohl von jeher ihre eigenen capitula gehalten, auf denen sie die Novizen ordinierten, denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß sie dieselben zu diesem Behufe erst nach Italien schickten. Jetzt hörten sie auch auf, Geld nach Italien zu senden und mit den Bischöfen und dem Rektor der Italiener offiziell zu verkehren. Ihre gemeinsamen Angelegenheiten ordneten sie seitdem auf ihren eigenen Kapiteln oder communia, die sie mit Vorliebe in den großen Städten zur Zeit der Jahrmärkte abhielten, Bericht von 1382 Döllinger 2, S. 368. Gleichwohl blieben beide Teile miteinander in Verkehr. Da die Autorität des Rektors in Deutschland wohl immer sehr schwach gewesen war, so fühlten die längst an selbstständiges Handeln gewöhnten Meister hier auch nicht das Bedürfnis, sich einen eigenen Rektor zu wählen, ebenso wenig kam es, wie es scheint, zur Entstehung eines alle Meister des deutschen Missiongebietes umfassenden commune. Es fehlte hier also, so viel wir wissen, seit dem 14. Jahrhundert völlig an einer centralen Organisation: die capitula, von denen wir hören, waren allem Anscheine nach nur Provinzialversammlungen. Gleichwohl bestand aber doch zwischen allen Konventikeln des ganzen ungeheueren Gebietes ein sehr lebhafter Verkehr. — In dem italienischen Missionsgebiete behauptete sich dagegen die alte centrale Organisation bis in die Reformationszeit, Morel bei Dieckhoff S. 364 f. Was die einzelnen Ämter anlangt, so gab es bis in den Beginn des 14. Jahrhunderts sowohl in Italien wie in Deutschland nachweislich Bischöfe und auch Presbyter und Diakonen (in Deutschland ist bezeugt 1266 ein episcopus zu Anzbach bei Neulenglach in Oberösterreich Passauer Anonymus c. 3, p. 27 C, 1315 der Neumeister, der schon seit ca. 1265 in Oesterreich amtierte, verbrannt 1315 zu Himburg bei Wien, Kremser Bericht Österr. Vierteljahrsschr. 11, S. 256; der „Bischof" Stephan in Österreich, verbrannt ca. 1470 in Wien, oft erwähnt in den Schriften der böhmischen Brüder, vgl. Goll, Quellen und Untersuchungen Bd 1 sub voce, darf dagegen kaum als Bischof im alten Sinne gelten, er heißt so auch nur bei den böhmischen Brüdern). Im 15. Jahrhundert weiß man dagegen hier wie dort nichts von jenen hierarchischen Ämtern mehr. Man kennt nur eine Weihe, die Weihe, die jeder Bruder bei der Rezeption empfängt. Innerhalb des Kreises der Geweihten aber ist der Rang des einzelnen einfach durch die Anciennität bestimmt, selbst der Rektorat macht wohl keine Ausnahme von dieser Regel. Er geht wahrscheinlich immer auf den jeweils ältesten Meister über. Doch entspricht die Stellung der juniores etwa der Stellung der Diakonen, die Stellung der seniores der Stellung der presbyteri in der französischen Stammgenossenschaft, Döllinger 2, S. 367 ff.; Morel S. 364. In Deutschland heißen die Geweihten alle Meister, in Italien seit dem 15. Jahrhundert Barben von barba ostprovenzalisch = Oheim, erster Zeuge Philipp Regis 1451 Riv. Crist. 7, 364 ss. In Italien erhalten alle Brüder bei der Ordination seit eben jener Zeit von dem Ordinanten einen neuen Namen, Aussage des Barben Martin, der eigentlich Franz Girondin hieß, Bull. 12, p. 112, 117 s. Aus welchem Grunde das geschah, ist nicht überliefert. Die Lebensweise der Brüder ist im wesentlichen die alte. Die Ausbildung zum Bruderamte ist überall geregelt. In Deutschland wird der Schüler erst ein oder zwei Jahre bei einem Meister in die Lehre gethan, dann wird er gleich ordiniert, muß aber noch sechs bis neun Jahre als unselbstständiger Geselle im Dienste eines Meisters arbeiten, ehe er Beichte hören darf, Döllinger 2, S. 368 f. In Italien rekrutieren sich die künftigen Meister im 15. Jahrhundert meist aus dem ungebildeten Landvolk. Sie müssen daher erst drei oder vier Jahre in je zwei Wintermonaten bei einem Meister lesen lernen und sich die Evangelien Matthäi und Johannis und eine Anzahl der neutestamentlichen Briefe wörtlich einprägen. Dann schickt man sie für ein oder zwei Jahr in eines der Schwesternhäuser, wo sie aber nicht nur lernen, sondern auch allerlei Handarbeit leisten müssen. Darauf werden sie ordiniert, haben aber noch Jahre lang als Gehilfen einem der älteren Barben zu dienen, Morel S. 364, undeutlich der Barbe Martin Bull. 12, p. 112. Die Schwestern werden in Deutschland noch im 15. Jahrhundert, wie es scheint, im Dienste der Mission verwendet, Ochsenbein S. 185. In Italien sind sie damals in keiner Weise mehr an der Verkündigung beteiligt, sondern leben als gottgeweihte Jungfrauen in den Häusern und Hospizen, die den Barben und Barbenschülern als Refugium dienen, Morel S. 364, vgl. Döllinger 2, S. 93 f. Neben diesen Geweihten

begegnen uns auch jetzt noch im Dienſte der Sekte einzelne Laien oder amici: in Deutſchland ſcheinen dieſelben nur als „Sammler des Gelds", d. i. als Kollektanten für die Meiſter beſchäftigt geweſen zu ſein, Röhrich S. 67, und den öfter erwähnten „Schatz" der Konventikel aufbewahrt zu haben, SBA 1886, S. 49. In Italien iſt die Erhebung der talea, der freiwilligen Steuer, zwar auch ihre vornehmſte Aufgabe, außerdem haben ſie aber auch als locumtenentes der Barben in ihrem Bezirke gelegentlich Beichte zu hören und zu „predigen", vgl. die Ausſage des Philipp Regis, der ſelber c. 1450 locumtenens im Val S. Martino war, Riv. Crist. 9, p. 364 ss. Man wird kaum fehlgehen, wenn man in dieſen Laiengehilfen die Nachfolger der ehemaligen ministri scholarum erblickt, und die Vermutung wagt: daß auch jenes wichtige Stück der alten Organiſation durch die Jahrhunderte ſich erhalten hat. — Für den Unterhalt der Meiſter oder Barben wurde von den Gläubigen immer aufs beſte geſorgt. Bull. 12, p. 31; Morel S. 364; Röhrich S. 54, 62. Außerdem pflegten die Gläubigen ſpäteſtens ſeit dem 14. Jahrhundert ihnen bei jeder Beichte ſeis in Geld, ſeis in Naturalien einen Beichtpfennig zu entrichten, Bull. 12, p. 30 s., 42, SBA 1886, S. 52; Ochſenbein S. 194, 305, 346, Enquêtes de Pragelas bei Boſſuet, Variations 2, p. 181, und ſie im letzten Willen mit einem Legate zu bedenken, Artikel der Ungläubigen Döllinger 2, S. 616, SBA 1886, S. 52; Morel S. 64. Und endlich wurde auch noch fleißig für ſie kollektiert. In Deutſchland gab es im 14. Jahrhundert wohl nicht nur in Straßburg, Brandenburg, Pommern, Oſtſchwaben, ſondern in jeder größeren Stadt und jeder Landſchaft einen Schatz oder eine „Grube" der Meiſter und einen „Sammler des Gelds", Röhrich S. 67, SBA 1886 S. 49, Artikel der Ungläubigen a. a. O. Im italieniſchen Miſſionsgebiete beſaß man im 15. Jahrhunderte genaue Verzeichniſſe der Gläubigen, libri barbarum, mit deren Hilfe die Laiendiener die talea erhoben, Philipp Regis Riv. Crist. 9, p. 314 ss. Welch ſtattliche Summen dabei zuſammenkamen, zeigt die Nachricht, daß um 1450 allein im Val S. Martino, wie es ſcheint, die talea ſich jährlich auf 300 Dukaten belief, Regis ebd. p. 365. Außerdem beſaß hier die Genoſſenſchaft hie und da, z. B. in Genua und Florenz, Hoſpize für die reiſenden Barben, Gilles 1, p. 31 s., die wohl immer zugleich den Schweſtern und Barbenſchülern als Wohnung dienten, Morel S. 364. — Die Methode der Verkündigung blieb im weſentlichen unverändert. Die Brüder hörten nie auf Wanderprediger zu ſein. In Deutſchland wechſelten ſie Ende des 14. Jahrhunderts alle ein bis zwei, in Italien noch 1530 alle zwei bis drei Jahre ihr Standquartier, Döllinger 2, S. 369; Morel S. 364. Bisweilen aber waren ſie Jahre lang unterwegs. Immer jedoch zogen ſie zu zweien und verſammelten ſich regelmäßig einmal im Jahre zu einem commune. Verſammlungen hielten ſie in Deutſchland faſt immer zur Nachtzeit in einem Privathauſe, einer Scheune u. dgl. David c. 9 p. 210, Öſterr. Vierteljahrsſchrift 11, S. 255 f., SBA 1886, S. 51, Döllinger 2, S. 331. Als Erkennungszeichen diente ihnen Anfang des 14. Jahrhunderts in Öſterreich der Gruß: „Gruez dich, der verſtoßen iſt." Lautete dann die Antwort: „Lon dir, dem Gewalt geſchehen iſt", ſo war der Angeredete ein Gläubiger. In den kottiſchen Alpen verſammelten ſich die Gläubigen Ende des 14. Jahrhunderts ebenfalls meiſt nachts und hinter verſchloſſenen Thüren. Der Waldenſergruß war hier für Männer und Frauen verſchieden. In Deutſchland, in Apulien, in Kalabrien und den andern Kolonien der Piemonteſen beſuchten die Gläubigen regelmäßig den katholiſchen Gottesdienſt, Röhrich S. 39, 53, 68; SBA 1886, S. 51 ff.; Ochſenbein S. 187, 216 f., 219, 250, 252 u. ö.; Bull. 12, p. 41; Döllinger 2, S. 365 ff. Nur da, wo die Sekte die Oberhand hatte, wie in den kottiſchen Alpen, wagten im 14. Jahrhundert nicht nur die Brüder, ſondern auch einzelne eifrige Freunde Jahre lang nicht bei dem katholiſchen Pfarrer zu beichten und zu kommunizieren und katholiſche Gotteshäuſer ganz zu meiden, Archivio 1, 2, p. 35; 2, 1, p. 40 s. Aber nach der ſchweren Verfolgung von 1487—94 hielten auch hier alle Waldenſer äußerlich ſich zur römiſchen Kirche und ließen ſich ſogar durch päpſtliche Bullen ihre Rechtgläubigkeit beſcheinigen, Morel S. 366, unten S. 833, 40.

3. Die Verfolgungen. Dieſe ganze innere Entwickelung der Sekte iſt nicht zu begreifen ohne ſtete Berückſichtigung der Thatſache, daß ſie ſeit 1231 in Deutſchland wie in Italien für vogelfrei galt und jederzeit auf eine neue Verfolgung gefaßt ſein mußte. Nach der großen Verfolgung von 1231 kam es vorerſt, wie es ſcheint, nur 1260 zu einer lokalen Verfolgung in Baiern, Öſterreich und vielleicht auch in Böhmen, Mähren und den angrenzenden Bezirken Ungarns. Zu Beginn des 14. Jahrhs. ſetzte die Verfolgung in den gleichen Gebieten von neuem ein, griff aber 1313 auch bereits hinüber nach Schleſien. Während hier noch der Kampf fortwährte, begann man um 1330 auch in Polen

und Ungarn, in Brandenburg, Thüringen und Franken gegen die Sekte zu Felde zu ziehen. Aber den Anſtoß zu einer allgemeinen, ganz Deutſchland, die Schweiz, Böhmen, Mähren, Schleſien, Polen, Ungarn umfaſſenden Verfolgung gab erſt wieder Papſt Gregor XI. 1370—78. Als Inquiſitoren fungierten dabei in Böhmen, Öſterreich, Steiermark, Ungarn, Baiern, Franken, Thüringen, Kurmainz, Brandenburg, Pommern bis in den Beginn des 15. Jahrhunderts vornehmlich der Magiſter Petrus Zwicker aus Wormdiſten in Preußen, bis 1381 Schulrektor in Zittau, dann Prior des Cöleſtinerkloſters Oybin in der Oberlauſitz, und der baieriſche Prieſter Martin von Amberg. Dieſen beiden Männern hat es die Kirche in erſter Linie zu danken, daß ſie in jenen Gebieten ſeit 1400 für immer oder doch für einige Jahrzehnte vor den Waldenſern Ruhe hatte. Erſt in den 20er Jahren des 15. Jahrhunderts wagten ſich die Gemeinſchaften, welche die große Verfolgung überdauert hatten, wieder etwas mehr hervor. Hier und da, wie z. B. in Freiburg in der Schweiz, wo 1429/30 eine große Zahl von Gläubigen verurteilt wurde, ſcheinen ſie dazu nur durch die lange Schonzeit ermutigt worden zu ſein. Anderwärts kam durch die huſſitiſche Propaganda in ſie wieder Leben und Bewegung. In Böhmen, Mähren und den angrenzenden Gebieten Öſterreichs ſchloſſen ſie ſich wohl zum guten Teil ohne Weiteres den Huſſiten an. Doch gaben ſie dabei ihre eigentümlichen Anſchauungen nicht auf, brachten dieſelben vielmehr auch in rein huſſitiſche Kreiſe und bewirkten ſo, daß ſich aus der großen huſſitiſchen Bewegung allmählich eine beſondere Gruppe ausſchied, in deren Sitte und Anſchauung die Wiclifie mit dem volkstümlichen Waldenſertum untrennbar verſchmolzen erſcheint: die Gruppe der böhmiſchen Brüder, Goll, Quellen und Unterſuchungen zur Geſch. der böhmiſchen Brüder 2, S. 37 ff. Dieſe Gruppe verſuchte daher auch naturgemäß — wie es ſcheint ſchon vor 1467 — alle Waldenſer, die in Öſterreich, Mähren, Böhmen damals noch vorhanden waren, an ſich heranzuziehen. Aber der Verſuch gelang nicht ganz. Ein Teil der Waldenſer wollte ſelbſt damals noch nicht von der äußerlichen Verbindung mit der römiſchen Kirche laſſen, Goll a. a. O. 1, S. 30 ff. Die Spur dieſer konſervativ Geſinnten verliert ſich nach den Verhandlungen mit den böhmiſchen Brüdern im Jahre 1467. Sie werden allmählich ausgeſtorben ſein. Der letzte öſterreichiſche Waldenſer, von dem wir hören, teilte ihre Geſinnungen jedenfalls nicht: es iſt jener „Biſchof" Stephan, der nach Mai 1468 das Prieſtertum der böhmiſchen Brüder beſtätigte und vor 1471 zu Wien verbrannt wurde, vgl. über ihn Goll a. a. O. (ſein Tod wird zuerſt erwähnt in dem Schreiben an Herrn Albrecht ebd. S. 21 ff.). In Schwaben und Franken ſuchten ſchon um 1425 der ſächſiſche Edelmann Johann Dränborf aus Schlieben, Kreis Herzberg, verbrannt 1425 zu Worms, und der Speierer Schulrektor Peter von Turnau, verbrannt 1426 zu Speier, die „Kunden" für den Anſchluß an die Huſſiten zu gewinnen. Aber größere Erfolge hatte damit erſt der vielgenannte Friedrich Reiſer, vgl. über ihn Jung in der Zeitſchrift Timotheus 2 (1822), S. 37 ff.; W. Böhm, Fr. Reiſers Reformation des Kaiſers Sigmund 1876; Haupt, Sekten in Franken S. 44 ff. Geboren 1401, ſeit 1420 waldenſiſcher „Apoſtel", geriet Reiſer 1430 in die Gefangenſchaft der Huſſiten, ließ ſich 1433 von dem taboritiſchen Biſchof Nikolaus Pilgram in Prag zum Prieſter und 1434 in Baſel von einem der zum Konzil deputierten huſſitiſchen Biſchöfe zum Biſchof weihen und wirkte ſeitdem als „Friedrich von der Gnade Gottes Biſchof der Gläubigen in der römiſchen Kirche, welche die Schenkung Konſtantins verwerfen" in ganz Deutſchland für eine Vereinigung der Waldenſer mit den Huſſiten, bis er Anfang 1458 in Straßburg ergriffen und verbrannt wurde. Daß er nicht vergeblich arbeitete, beweiſen die Akten ſeines Verhörs und die Akten der Waldenſerprozeſſe, die 1458 in Brandenburg ſtattfanden, vgl. Wattenbach in SBA 1886, S. 55 ff., ABA 1886, S. 71 ff. Danach haben ſich unter ſeinem Einfluſſe die Waldenſer in Nürnberg, Heroldsberg, Würzburg und Umgebung, Schweinfurt, Windsheim, Heilsbronn, Straßburg, Baſel, Angermünde und anderer Orte der Ucker- und Neumark wenigſtens zum guten Teile entſchloſſen, die Huſſiten als Brüder anzuerkennen. Aber „Huſſiten" ſind ſie darum nicht geworden, ſo Wattenbach a. a. O., denn ihr Huſſitentum beſteht nur darin, daß ſie Wiclif, Hus, Hieronymus von Prag als chriſtliche Lehrer in Ehren halten, von Reiſer und von Nikolaus Pilgram in Böhmen ſich Prieſter weihen und von dieſen Prieſtern ſich das Abendmahl in beiderlei Geſtalt reichen laſſen, alſo wieder eine eigene Sakramentsverwaltung eingerichtet haben. Aber von ihren eigentümlichen Anſchauungen haben ſie trotzdem nicht das Geringſte aufgegeben. Reiſers Propaganda hat alſo, nur von der entgegengeſetzten Seite aus, zu ganz demſelben Ergebnis geführt wie die Propaganda Peters Chelcicky unter den Huſſiten. Suchte dieſer Huſſiten für urſprünglich waldenſiſche Anſchauungen zu gewinnen, ſo wirkte jener unter den deut-

ſchen Waldenſern für Anerkennung gewiſſer huſſitiſcher Anſchauungen und Anſchluß an die Huſſiten. Das Reſultat war in beiden Fällen dasſelbe: eine Verſchmelzung huſſitiſcher und waldenſiſcher Anſchauungen und damit die Möglichkeit einer völligen, auch äußeren Vereinigung zwiſchen böhmiſchen Brüdern und Waldenſern. D. i. der weit zerſtreute waldenſiſche Genoſſenſchaftskreis Reiſers war ein Bruder, und zwar ein älterer Bruder der unitas fratrum. Dem entſpricht es, daß die böhmiſchen Brüder ſich bemühten, nicht nur die böhmiſchen, mähriſchen, öſterreichiſchen, ſondern ſeit den 70er Jahren auch die deutſchen Waldenſer für ſich zu gewinnen. So unterhielten ſie z. B. mit den Waldenſern der Ucker- und Neumark einen regen Verkehr. Als daher 1479 in dieſen Gebieten eine neue Verfolgung ausbrach, entſchloſſen ſich die märkiſchen Waldenſer 1480 zur Auswanderung nach Böhmen und Mähren. Noch 1480 erſchien auf ihren Hilferuf unter Führung Thomas' des Deutſchen eine Geſandtſchaft der böhmiſchen Brüder in der Mark, welche die Verfolgten über das Erzgebirge führte, worauf ſie ſich zum Teil in Fulnek und Weißkirchen (Hranice) in Mähren, zum Teil in Landskron in Böhmen niederließen, vgl. den Brief der märkiſchen Waldenſer von 1480 bei Goll 1, S. 121 Anm. 18, ebd. S. 122 auch andere Belege (der Zeitpunkt der märkiſchen Verfolgung ergiebt ſich einerſeits aus dem Schreiben der märkiſchen Waldenſer: danach begann dieſelbe, als der Kurfürſt Albrecht Achilles nach dem Feldzuge gegen Pommern ſich wieder nach Franken zurückgezogen hatte — Sommer 1479 — andererſeits aus dem Schreiben des Kurfürſten an ſeinen Sohn und Statthalter Markgraf Johann vom 1. Februar 1480 bei Mayer, Hohenzollernſche Forſchungen 7, 2, S. 39). Dieſe brandenburgiſche Verfolgung iſt die letzte Waldenſerverfolgung, von der wir auf deutſchem Boden hören. Wir hören ſeitdem überhaupt in Deutſchland nichts mehr von Waldenſern. Nur vermuten können wir, daß die Sekte damals im Egerland und Voigtland noch nicht ausgerottet war, vgl. die Äußerung des Matthias von Kemnat bei Haupt, Sekten in Franken S. 48f. Aber dieſe letzte Spur iſt ganz unſicher. Gleichwohl wäre es falſch, zu behaupten, daß das Waldenſertum diesſeits der Alpen verſchwunden wäre, ohne eine bleibende Nachwirkung zu hinterlaſſen.

1. Hat es fortgelebt in der Sitte und Anſchauung der böhmiſchen Brüder. 2. Hat es in ganz Oberdeutſchland und Öſterreich dem Täufertum als Vorfrucht gedient. Sehr viele für das Täufertum charakteriſtiſche Züge, die Verwerfung des Eides, des Krieges, die Ablehnung obrigkeitlicher Ämter, die Abſonderung von der „Welt", wobei Welt ganz ſo verſtanden wird wie bei den Waldenſern oben S. 825, 44, die pünktliche Befolgung des Geſetzes Gottes, vgl. die 7 Artikel von Schleitheim von 1527, ja ſelbſt die Verwerfung der Kindertaufe finden ſich ſchon bei den deutſchen Waldenſern, vgl. Artikel der unglaubigen Laut Döllinger 2, S. 613. Auch wenden ſich in jenen Gebieten gerade die Kreiſe den Täufern zu unter denen über 200 Jahre die Waldenſer für das „Geſetz Gottes" gewirkt hatten: die kleinen Leute. Das Täufertum iſt ſomit in manchem Betrachte ein letzter Erfolg und eine Fortſetzung des Waldenſertums. Die apokalyptiſchen und myſtiſchen Züge, durch die es von dem Waldenſertum ſich unterſcheidet, finden ſich nur bei einzelnen täuferiſchen Gruppen. Die waldenſiſchen Züge ſind allen gemeinſam.

In der Lombardei nahm die Verfolgung 1231 ihren Anfang. Ihr Ziel erreichte ſie erſt Ende des 14. Jahrhunderts. Der Brief der Apoſtel Johann, Simon und Genoſſen aus dem Jahre 1368 iſt hier das letzte Lebenszeichen der Armen. In den Thälern am Oſtabhang der kottiſchen Alpen begann die Inquiſition ihre Arbeit ſpäteſtens Ende des 13. Jahrhunderts, in den Thälern der Weſtſeite im Embrunais und Briançonnais wurden die Armen ſchon um 1289 drangſaliert, ſchärfer ſetzte aber die Verfolgung erſt 1332 ein. Papſt Gregor XI. gab dann auch hier den Anſtoß zu einem allgemeinen Angriff. In den franzöſiſchen Thälern war die Seele desſelben der Minorit Franz Borelli, der am 1. Juli 1380 auf einmal 169 Perſonen verbrennen ließ. In den piemonteſiſchen Thälern, in denen die Inquiſition in den Händen der Dominikaner lag, war die Zahl der Opfer nicht ſo groß, ja hier machten die weltlichen Behörden den Verfolgern zum Teil ernſtliche Schwierigkeiten. Jedenfalls gelang es ſowohl hier wie jenſeits des Mont Génèvre den Waldenſern, ſich zu behaupten. Ebenſo vergeblich war der Verſuch des ſpaniſchen Dominikaners Vincenz Ferrier im Jahre 1403 durch apoſtoliſche Wanderpredigt die Einwohner der Thäler Louiſe, Argentière und Freiſſinières wieder für die Kirche zu gewinnen. 1412 begann daher die Blutarbeit der Inquiſition von neuem und zwar wieder vornehmlich in den Thälern des Weſtens, wo ſie aber hier ihrer Aufgabe nicht zu genügen ſchien, trat jetzt ſchon z. B. 1434 in Bardonnèche, Oulx, Exilles und anderwärts das weltliche Gericht an ihre Stelle und dasſelbe arbeitete gleich beim erſten Male ſo gründlich, daß die Waldenſer vielfach auswanderten und z. B. in

Exilles an der Dora alle Häuſer bis auf 15 verödeten. In der Folgezeit kam es im Dauphiné den Waldenſern zu gute, daß das franzöſiſche Königtum bemüht war, die Wirkſamkeit der geiſtlichen Gerichte aller Art zu beſchränken. Als daher einer der Inquiſitoren, die im Auftrage des Erzbiſchofs von Embrun ſeit 1459 wieder im Embrunais und Briançonnais arbeiteten, der Minorit Jean Veyleti, ſeinem Eifer gar zu ſehr die Zügel ſchießen ließ und die Bewohner zum Teile ſich klagend an den König wandten, erließ Ludwig XI. am 18. Mai 1478 eine Ordonnanz, welche den Leuten von Val Louiſe, Val Argentière und Val Freiſſinières als guten Katholiken ſeinen königlichen Schutz gewährleiſtete. Als das Parlament von Grenoble ſo dreiſt war, dieſe Ordonnanz zu mißachten, ſchärfte er am 31. März 1479 und 8. April 1480 noch einmal dieſelbe ein, worauf dann das Parlament klein beigab. Allein vor den Chikanen des hierdurch ſchwer gereizten Erzbiſchofs von Embrun und der in ihrem provinzialen Selbſtgefühl ſtark verletzten Behörden des Dauphiné konnte er die Waldenſer nicht ſchützen. Auch trat ſchon 1483 an ſeine Stelle ein ganz anders geſinnter Herrſcher, der Ketzerfeind Karl VIII. So kam es denn ſchon 1487 zu einer neuen Verfolgung, die an Umfang und Grauſamkeit alles übertraf, was die Waldenſer der kottiſchen Alpen bisher zu erdulden gehabt hatten. Denn jetzt zum erſten Male ward gegen ſie auf Anordnung Papſt Innocenzs VIII. (Bulle Id nostri cordis vom 26. Juni, vgl. Morland S. 197 ff.) diesſeits und jenſeits des Mont Génèvre das Kreuz gepredigt und unter den Auſpizien des Archidiakons Albert de Cattaneo von Cremona, päpſtlichen Legaten für die Territorien Karls I. von Savoyen, die Diöceſen Vienne, Sitten u. ſ. w., gleichzeitig in Piemont, in der Markgrafſchaft Saluzzo und im Dauphiné der Kampf eröffnet. In Piemont und Saluzzo wurde der Krieg jedoch ziemlich lau geführt. Im Val Angrogna leiſteten die Waldenſer außerdem mit Erfolg Widerſtand. Gegen Zahlung der Kriegskoſten ließ ſich daher Karl I. bewegen, auf einer Konferenz zu Pinerolo die Verfolgung 1488 oder 1489 zu ſiſtieren. Größer waren die Erfolge im Dauphiné. Hier bekehrte das von dem Parlament von Grenoble aufgebotene Kreuzheer, unter Führung des Seigneur Hugo de la Palud ſeit März 1488 mit Gewalt die Waldenſer des Val Pragelas, des Val Cluſon, der Thäler Freiſſinières, Louiſe und Argentière. Die Verfolgten leiſteten nur zum Teil Widerſtand. Meiſt unterwarfen ſie ſich noch in letzter Stunde. Die Standhaften ſuchten zum Teil eine Zuflucht in den Hochthälern von Oulx und Bardonnèche, zum Teil kehrten ſie, ſobald ſich der Sturm gelegt hatte, heimlich wieder zurück; es kam daher ſchon 1495 im Pragelas und 1506 auch im Val Argentière, Freiſſinières zu neuen Waldenſerprozeſſen, Enquêtes sur Pragelas bei Boſſuet, Variations 2, p. 179 ss. und Processus contra Waldenses von 1506 bei Döllinger 2, S. 365 ff. — Ein kleines Nachſpiel hatte der Kreuzzug 1509 in der Markgrafſchaft Saluzzo. Hier vertrieb damals Margarethe Foix, die Witwe Markgraf Ludwigs, die Waldenſer aus dem oberen Pothale. Aber bereits 1512 kehrten die Vertriebenen zurück und ſo ſehr wußten ſie ſich bei den Katholiken in Schrecken zu ſetzen, daß man ſie ſeitdem ruhig gewähren ließ, zumal es ihnen gelang, ſich von Papſt Leo X. Abſolution zu verſchaffen. Quellen und Litteratur zu dem Abſchnitt ſ. o. S. 804, 10 und 805, 61. Im Dauphiné war nur ein Thal, Val Louiſe, gründlich von den Waldenſern geſäubert. In den Thälern Argentière, Freiſſinières, Cluſon, Pragelas blühte die Sekte dagegen bald in aller Stille. In Piemont hatte ſie ſich ſiegreich behauptet. Endlich in ihren Kolonien in der Provence, Kalabrien, Apulien, in Mittelitalien hatten die Verfolger ſie überhaupt nirgends aufgeſpürt. In der Lombardei dagegen war die Sekte völlig ausgeſtorben, nördlich der Alpen in Deutſchland, in der Schweiz, Ungarn, Polen ganz oder ſo gut wie ganz vernichtet. — Die Zahl der waldenſiſchen Märtyrer läßt ſich auch annähernd nicht berechnen. Jedenfalls aber war ſie ſehr beträchtlich. Größer als die Zahl der Standhaften war jedoch, namentlich unter den Feunden, die Zahl der Abtrünnigen. Aber wie in altchriſtlicher Zeit kehrten dieſe Abtrünnigen meiſt bald zu ihrem alten Glauben zurück. Dann mußten ſie freilich auf das Schlimmſte gefaßt ſein: Faſt alle Todesurteile, die uns bekannt ſind, beziehen ſich auf ſolche Rückfällige, ein Beweis, wie häufig der Abfall, aber auch wie ſtark die Anhänglichkeit der „Kunden" an ihren Glauben war. Wie die Katharer vergaßen die Waldenſer in der Zeit der Verfolgung oft das ſonſt ſo ſtreng reſpektierte Gebot, Du ſollſt nicht töten. In Öſterreich ermordeten ſie ca. 1265 in Kematen und Nöchling die Pfarrer und einen Scholaren, Öſterr. Vierteljahrsſchrift 11, S. 257; Haupt, Waldenſertum S. 18, um 1336 „mehrere Kleriker und Mönche, Annales Mellic. ed. 1338, SS 9, p. 512; 1393 ſteckten ſie das Pfarrhaus zu Wolfern in Brand, wobei der Pfarrer ſamt allem Geſinde umkam, Öſterr. Vierteljahrsſchrift 11, S. 266, andere Belege bei Karl Müller S. 129. In den kottiſchen Alpen

wurde 1374 einer der Inquiſitoren, der Dominikaner Anton Pavo de Savigliano, von Waldenſern ermordet, Archivio 1, 2, p. 29 ss. Häufiger noch wandte ſich aber die Rache der Verfolgten gegen die abtrünnigen Meiſter und Freunde, welche ſich nicht entblödeten, der Inquiſition als Spione und Angeber zu dienen, Döllinger 2, S. 330, Röhrich S. 28 ff., Haupt, Waldenſertum S. 85, 1, Morel S. 367. Man ſieht: ganz ohne moraliſche Einbuße haben auch die Waldenſer die furchtbaren Verfolgungen nicht überſtanden. Auch das verſteckte heimliche Weſen und die außerordentliche efficacia deceptionis, über die ſich die böhmiſchen Brüder ſo ſehr wunderten, als ſie die italieniſchen Waldenſer kennen lernten, gehört zu den üblen Weiterungen des langen Kampfes, vgl. Laſicius, Historia fratrum bei Goll a. a. O. 1, S. 138. Dagegen iſt die Anfang des 16. Jahrhunderts nicht ganz einwandsfreie Haltung der Barben bezüglich des 6. Gebotes, vgl. Morel a. a. O. S. 364, Cantica überſetzt von Herzog S. 557, und ihre von den böhmiſchen Brüdern lebhaft getadelte Habgier nicht der Verfolgung zuzuſchreiben, ſondern ein deutlicher Beweis dafür, daß auch das Waldenſertum Ausgang des Mittelalters ſittlich nicht mehr auf ſeiner alten Höhe ſtand.

4. Die italieniſchen Waldenſer und die böhmiſchen Brüder. Auf der Suche nach Gemeinſchaften, „welche zu Chriſtus ſich bekennen, aber dem Papſt nicht gehorchen", Blahoslav Summa bei Goll 1, p. 112, kamen Ende 1497 oder Anfang 1498 Lukas von Prag und der ehemalige Waldenſer Thomas der Deutſche auch nach Italien. In der Romagna und Rom trafen ſie mit italieniſchen Waldenſern zuſammen, von denen ſie beim Abſchiede nach Camerarius, Hist. fratrum, p. 171 zwei, nach Blahoslav a. a. O. p. 674 vier Briefe erhielten, darunter eine epistola ad Wladislaum = eine Bittſchrift in Sachen der böhmiſchen Brüder an König Wladislaus von Böhmen-Polen: erhalten zum Teil in waldenſiſcher Überſetzung, vgl. den Inhalt bei Herzog S. 298 ff., Montet p. 152 ss., Comba, Histoire p. 194 ss. Ob dieſe Bittſchrift wirklich auf Bitten der beiden Brüder von lateinkundigen italieniſchen Barben aufgeſetzt worden iſt, Laſicius a. a. O., erſcheint ſehr zweifelhaft. In der Folgezeit — wohl 1499 — ſind italieniſche Barben im Auftrage ihres commune einmal in Böhmen geweſen, vgl. den Brief der Unität bei Herminjard, Correspondance 3, p. 66 vom 25. Juni 1533: ante multos annos. Aber da die Barben ſich nicht dazu verſtanden, ſich offen von der römiſchen Kirche loszuſagen, Blahoslav an Georg Iſrael bei Goll 1, S. 122, kam es weder zu einer Union noch zu einem Verkehr und Schriftenaustauſch zwiſchen den beiden Gemeinſchaften. Es blieb vorerſt bei dieſer einmaligen flüchtigen Berührung, vgl. den Brief der Unität a. a. O. S. 64.

V. Die romaniſchen Waldenſer ſeit der Reformation. 1. Übergang der Gemeinden zum Reformiertentum 1526—1571. Seit Ende April 1523 wirkte Wilhelm Farel in ſeiner Heimat Gap im Dauphiné eine Zeit lang für die evangeliſche Sache. Er wurde zwar bald wieder vertrieben. Aber die Bewegung, die er hervorgerufen, dauerte fort, und ergriff alsbald auch die Waldenſer der benachbarten kottiſchen Alpen. So geſchah es, daß er eines Tages im Laufe des Jahres 1526, als er bereits zu l'Aigle (Aelen, Kanton Wallis) evangeliſierte, durch den Beſuch eines Barben namens Martin Gonin aus Angrogna überraſcht wurde. Der Fremdling bat um Auskunft über die neue Lehre und um Bücher. Dann verſchwand er wieder. Aber er wirkte ſeitdem ſo eifrig für die evangeliſche Sache, daß es in den nächſten Jahren, insbeſondere unter den Waldenſern der Provence, zur Entſtehung einer evangeliſchen Partei kam. Im Auftrage dieſer Partei gingen im Sommer 1530 wieder 2 Barben, Georg Morel aus Chanteloup im Val Freiſſinières und Pierre Maſſon aus Burgund, über die Alpen, um mit Farel zu verhandeln. Morel hatte auf Koſten ſeiner Glaubensbrüder eine beſſere Bildung empfangen, Beza, Hist. ecclésiastique (nouvelle édition par Baum et Cunitz) 1, p. 53. Er ſprach und ſchrieb ein gutes Latein und hatte ſchon mancherlei von Luther und Erasmus geleſen, hatte aber noch mancherlei Bedenken gegen die Rechtfertigungs- und Erwählungslehre. Er konferierte in Murten und Neuenburg mit Farel, in Bern mit Berthold Haller, in Baſel mit Ökolampad, in Straßburg mit Bucer und Capito. Der Brief, mit dem er ſich in Baſel und Straßburg einführte, iſt noch vorhanden, desgleichen die Antwortſchreiben Ökolampads und Bucers. Dagegen fehlt jede nähere Angabe über ſeine Verhandlungen mit Farel. Doch ſteht feſt, daß Farel nach wie vor die maßgebende Autorität für die evangeliſch-geſinnten Waldenſer blieb. Auf der Heimreiſe ward Pierre Maſſon in Dijon verhaftet und eingekerkert, Camerarius, Lugubris Narratio p. 305. Morel aber erreichte glücklich ſein Standquartier Mérindol an der Durance und arbeitete nun in den nächſten Monaten im Verein mit Gonin (ertränkt am 26. Aug. 1536 zu Lyon,

Creſpin, Hist. des martyrs 1, p. 317 ss.) ſo eifrig für die evangeliſche Sache, daß die Evangeliſch-Geſinnten den Entſchluß faßten, 1532 auf dem commune ihre Forderungen vorzubringen und dazu Farel und andere Evangeliſche der franzöſiſchen Schweiz einzuladen. Farel leiſtete in der That mit Anton Saunier, zur Zeit Prediger in Peterlingen (Payerne), und Robert Olivétan der Einladung Folge. Er ſtellte ſich am 12. September 1532 in Angrogna zur Eröffnung des commune ein, und er beherrſchte die Verſammlung. Das zeigen die Beſchlüſſe, die nach ſechstägiger Verhandlung von der Majorität angenommen wurden, Rivista Crist. 4, p. 266 ss. Darin wird aufgehoben 1. das Eidverbot, 2. das Verbot der Blutgerichtsbarkeit, aber noch nicht das Verbot des Kriegsdienſtes, 3. das obligatoriſche Faſten, Beten, Beichten, 4. der obligatoriſche Ritus der Barbenweihe durch Handauflegung, 5. die Verpflichtung der Barben zur Eheloſigkeit, Armut, Wanderpredigt, 6. die Verpflichtung der „Schweſtern" zur Virginität. Es wird weiter offiziell angenommen die alte gemein-evangeliſche Lehre von der Erwählung und die evangeliſche Lehre von den 2 ſakramentlichen „Zeichen" in der Faſſung der Oberdeutſchen oder Zwinglianer. Alles ſpezifiſch Waldenſiſche — mit Ausnahme des Verbotes des Kriegsdienſtes — wird hier ſomit aufgegeben. Die Waldenſer hören faktiſch auf Waldenſer zu ſein. Sie ſchließen ſich der oberdeutſch-ſchweizeriſchen Gruppe der Evangeliſchen an.

Allein die Beſchlüſſe waren keineswegs einmütig gefaßt worden. Die nächſte Folge der langen Tagung war daher nicht die allgemeine Annahme der Reformation, ſondern die Spaltung der Waldenſer in eine evangeliſche und altgläubige Partei. In den kottiſchen Alpen dominierten die Evangeliſch-Geſinnten, die Altgläubigen getrauten ſich nicht recht hervor. In der Provence hatten die Evangeliſchen auch das Übergewicht, aber die Altgläubigen ließen es hier nicht bei bloßen Proteſten bewenden, zumal die Verfolgungen, welche der Inquiſitor Jean de Roma ſeit Oktober-November 1532 über die Gemeinden verhängte, all ihre Bedenken gegen die Beſchlüſſe von Angrogna zu beſtätigen ſchienen. Doch fühlten ſie wohl, daß ſie ohne fremde Hilfe nicht im ſtande ſeien, die Neuerer zu überwinden, ſondern gegen die Autorität Farels eine andere Autorität aufbieten müßten. In dieſer Erkenntnis machten ſich die beiden Barben Daniel von Valence und Jean de Molines um die Wende der Jahre 1532/3 ohne förmlichen Auftrag auf nach Böhmen, um ſich des Beiſtandes der böhmiſchen Brüder, deren Abgeſandte ſie 1498 kennen gelernt hatten, zu verſichern. Die Brüder empfingen die beiden Fremdlinge freundlich, beherbergten ſie über ein halbes Jahr und gaben ihnen zum Abſchied ein Schreiben „an die Waldenſer" mit, das ganz den Wünſchen der Altgläubigen entſprach, Herminjard, Correspondance 3, p. 63 ss., vgl. Miolo, Historia Breve Bulletin 17, p. 108 s. Aber die Intervention verfehlte gänzlich ihren Zweck. Auf einem commune im Val San Martino am 15. Auguſt 1533 ward zwar der Brief verleſen, aber da er auf einer unzutreffenden Anſchauung der Sachlage beruhe, alsbald ad acta gelegt. Dagegen beſtätigte die Verſammlung ausdrücklich die Artikel von Angrogna, Gilles 1, p. 56 s., vgl. auch den Bericht Sauniers vom 22. September bei Herminjard 3, p. 80 ss. Daniel von Valence und Jean de Molines zogen ſich darauf verſtimmt zurück, die evangeliſche Partei aber zögerte nun nicht mehr die Reformation allenthalben durchzuführen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie dabei immer im engſten Einvernehmen mit Farel handelte und ſich ganz der Leitung von Farels Geſinnungsgenoſſen, den Guillermins, anvertraute. Aber die Guillermins verdienten dies Vertrauen auch. Zwei von ihnen, Antoine Saunier und Robert Olivétan, waren ſchon im Oktober 1532 auf die Bitte der Waldenſer nach Piemont zurückgekehrt, um in aller Verborgenheit für das Evangelium zu arbeiten, und namentlich Saunier leiſtete dieſe Arbeit mit heroiſcher Treue, bis er im Auguſt 1535 in Angrogna verhaftet wurde. Er entrann nur dadurch dem ſicheren Tode, daß der Rat von Bern ihn als ſeinen Diener von dem Herzog von Savoyen reklamierte. Auch ſpäter als Prediger und Schulrektor zu Genf (1536—39) und als Paſtor im Waadt nahm er ſich mit größter Aufopferung der Waldenſer an. Und neben Farel traten als thätige Gönner alsbald Froment, Viret, Calvin. Sie alle betrachteten die Unterſtützung der Waldenſer als eine Ehrenpflicht der Evangeliſchen franzöſiſcher Zunge. — Am raſcheſten ſetzte ſich der neue Glaube durch in den Kolonien der Provence und des Venaiſſin. Etwa 10 000 evangeliſche Waldenſer waren hier, erſchöpft durch die Verfolgungen der Kirche und Krone, ſchon 1535 bereit, nach dem evangeliſchen Deutſchland auszuwandern, Brief der Waldenſer an die deutſchen Proteſtanten, ZhTh, NF 22, S. 250 ff. Sie galten alle bei den Ketzerrichtern als Lutheraner, waren aber faktiſch Anhänger der Schweizeriſchen Richtung: Beweis das Bekenntnis, das ſie 1541 dem Parlamente von Aix überreichten, Text Camerarius, Lugubris narratio

p. 365 ss. Eben ihre entſchieden evangeliſche Geſinnung aber hatte zur Folge, daß der Präſident des Parlaments, Jean Maynier, Seigneur d'Oppède, April 1545 Truppen gegen ſie aufbot und 22 Ortſchaften zerſtören, 4000 Gläubige jeden Alters und Geſchlechtes maſſakrieren ließ. Nur etwa 4000 gelang es nach Genf und Deutſchland ſich zu retten. — In den kottiſchen Alpen beſchloſſen die Gemeindevertreter bereits 1532 unter Sauniers Einfluß die Bibel drucken zu laſſen, aber nicht in waldenſiſcher, ſondern in franzöſiſcher Sprache, ließen dann durch Olivétan den Text der franzöſiſchen Bibel Leſèvres revidieren und endlich das Werk auf franzöſiſchem Boden zu Serrières bei Neufchatel 1535 drucken. Sie ſchenkten damit den franzöſiſchen Evangeliſchen, obwohl ſie ſelber nicht franzöſiſch ſprachen, ihre erſte Bibel. In der Folge erhielten ſie von der Akademie zu Lauſanne auch Paſtoren franzöſiſcher Herkunft. Dieſe organiſierten allmählich den Kultus ganz nach Genfer Vorbild, bewogen ſie ſeit 1555 eigene Kirchengebäude zu errichten, Frühjahr 1556 6000 an der Zahl zu Angrogna das Abendmahl in beiderlei Geſtalt zu empfangen und 1559 in Turin ein der confession de foi Gallicane nachgebildetes Bekenntnis einzureichen. Damit erſt waren auch hier die Beſchlüſſe von Angrogna vollſtändig durchgeführt. Allein die Gemeinden ſahen ſich alsbald genötigt, ihren Glauben zu verteidigen. Nach der Rückgabe Piemonts an den Herzog Emanuel Philibert, infolge der Beſtimmungen des Friedens von Cateau-Cambreſis, gab ihre Weigerung, katholiſche Prediger anzunehmen (Edikt von Nizza vom 15. Februar 1560), dem Herzog den erwünſchten Vorwand, im November 1560 ein Heer gegen ſie aufzubieten. Allein ſie waren im Kleinkrieg den geſchulten Soldaten ſo ſehr überlegen, daß Emanuel Philibert im Frieden von Cavour am 5. Juni 1561 den Evangeliſchen in einer Reihe Orte der Thäler Luſerna, San Martino, Peroſa eine beſchränkte Toleranz zugeſtand. Danach konnten ſich die Gemeinden der Thäler Luſerna, San Martino, Peroſa, Cluſon und des Marquiſats Saluzzo auf den Synoden zu Angrogna am 15. September 1563 und zu Villar am 18. April 1564 definitiv nach den ordonnances établies à Genève organiſieren, Bulletin 20, p. 96 ss. Da aber neue Bedrückungen nicht ausblieben, verpflichteten ſich am 11. November 1571 die Gemeinden der Thäler durch eine Art covenant, die ſog. Union des Vallées, abgedruckt z. B. Léger 2, p. 46 s., zu gemeinſamer Verteidigung gegen alle Verletzungen des Friedens von Cavour. — Nicht ſo glücklich ging es den waldenſiſchen Gemeinden in Kalabrien und Apulien. Sie ließen ſich lange Jahre durch evangeliſche Reiſeprediger verſorgen. Erſt ſeit 1556 wagten es die Kalabreſen einige Prediger dauernd anzuſtellen und eigne Sakramentsverwaltung einzurichten. Zur Strafe dafür wurden ſie 1560 von ſpaniſchen Truppen unter den Auſpizien des Großinquiſitors Michele Ghislieri (ſpäter als Papſt Pius V.) förmlich ausgerottet. In 11 Tagen wurden allein im Juni 2000 Menſchen hingerichtet, 1600 zum Kerker, noch andere zu den Galeeren verurteilt. Die Apulier hatten ſich bis dahin klug zurückgehalten. Jetzt flohen ſie in großer Zahl nach Genf. Nur einige wenige wurden hingerichtet. Die meiſten ließen ſich, eingeſchüchtert durch das Blutbad in Kalabrien, wieder in den Schoß der römiſchen Kirche aufnehmen. Von den alten waldenſiſchen Gemeinſchaften im Gebiete des heutigen Italiens beſtanden mithin 1571 nur noch die Gemeinden in den ſog. Waldenſerthälern und in der Markgrafſchaft Saluzzo. Aber auch dieſe Gemeinden waren keine waldenſiſchen Gemeinden mehr, ſondern wie ihre Schweſtergemeinden im Dauphiné und in der Provence längſt Glieder der Calviniſchen Kirche.

2. Die Altgläubigen und die waldenſiſche Litteratur. Als Daniel de Valence und Jean de Molines nach dem entſcheidenden Commune vom 15. Auguſt 1533 ſich zurückzogen, pour vivre en leur particulier, verſäumten ſie nach Gilles 1, p. 57 nicht leur mécontement et indignation au préjudice des Églises des Valées et circonvoisines kundzuthun. Spécialement ils égarèrent ce qu'ils peurent des manuscripts et mémoires anciennes des Vaudois quis nous eussent peu servir et à la posterité. Wir haben keinen Grund, dieſe Angabe zu bezweifeln. Wir wiſſen, daß die beiden Barben litterariſch gebildet (Blahoslav, Summa bei Goll 1, p. 125), und können noch nachweiſen, daß ſie auch litterariſch intereſſiert waren. In den ſog. waldenſiſchen Hſſ. finden wir nämlich eine ganze Reihe Traktate, die unzweifelhaft nach tſchechiſchen Vorlagen gearbeitet ſind: 1. Ayczo es la causa del nostre departiment de la gleysa Romana = Bearbeitung der Schrift des Lukas von Prag, „von den Gründen der Trennung". 2. De li sept sacrament, 3. Purgatori, 4. Dejuni, 5. De las invocacions de li sant: ſämtlich Bearbeitungen einzelner Kapitel der Confessio Taboritarum von 1431, vgl. Dieckhoff S. 377 ff. 6. De la potesta dona a li vicari de Christ (Fragment) = wörtliche Ueberſetzung eines Stückes aus Hus' Trac-

tatus de ecclesia, vgl. Montet p. 172. 7. Las interrogacions menores = Bearbeitung des Katechismus der böhmiſchen Brüder, Litteratur ſ. o. S. 802,5; 806,5. 8. Traktat über den Antichriſt, Fragmente bei Perrin 2, p. 253 ss., Léger 1, p. 71 ss. = Bearbeitung einer Schrift des Lukas von Prag, vgl. Montet p. 173. 9. Vielleicht auch die epistola al Lancelau, falls dieſelbe nicht urſprünglich lateiniſch von einem italieniſchen Waldenſer, ſondern tſchechiſch von einem böhmiſchen Bruder (Thomas dem Deutſchen?) verfaßt ſein ſollte, wofür der Inhalt durchaus ſpricht, ſ. oben S. 834, 22. Nr. 1, 7, 8 können nur von Perſonen verfaßt ſein, die zugleich tſchechiſch und waldenſiſch verſtanden. Nr. 1 verrät außerdem Kenntnis von der Schrift des Laurentius de Valla über die Schenkung Konſtantins, vgl. Montet p. 161, die erſt 1518 durch Huttens Ausgabe in weiteren Kreiſen bekannt geworden iſt. Da nun Daniel de Valence und Jean de Molines ſich nachweislich ein halbes Jahr in Böhmen aufgehalten haben, da ſie nachweislich die einzigen romaniſchen Waldenſer ſind, von denen dies bekannt iſt, da ſie ſomit Gelegenheit hatten tſchechiſch zu lernen, und überdies tſchechiſch lernen mußten, wenn ſie mit den böhmiſchen Brüdern intimer verkehren wollten, da ſie endlich nachweislich litterariſch gebildet waren, ſo iſt der Schluß unvermeidlich: Daniel de Valence und Jean de Molines ſind die Überſetzer und Bearbeiter all der genannten Traktate, zum mindeſten aber der Nr. 1, 7, 8. Fünf dieſer Traktate ſind uns nun aber nicht geſondert überliefert, ſondern als integrierende Beſtandteile der voluminöſen Kompilation Tresor e lume de fe, die uns in dreifacher Redaktion vorliegt, Genf Mscr. 208, Cambridge D, Dublin C, 5, 22. Es gehören dazu außerdem noch die Traktate Articles de la fe, Li commandament, Penitenca, De l'oracon dominical. Das erſte Formular der Articles iſt nachweislich nicht böhmiſcher, ſondern waldenſiſcher Herkunft, oben S. 802, 7, die Fortſetzung des Traktats und der Traktat Li commandament ſtammen nachweislich aus der Somme le Roy des Dominikaners Laurentius, die in Mſ. Cambridge B faſt vollſtändig vorliegt. Daraus folgt 1. in der Kompilation Tresor e lume de fe ſind Traktate böhmiſcher Herkunft mit Stücken aus der katholiſchen Somme le Roy und den altwaldenſiſchen Articles de fe zuſammengearbeitet. 2. Die Urheber dieſer Kompilation haben wahrſcheinlich das Mſ. Cambridge B benutzt. Nun leſen wir bei Gilles, daß Daniel von Valence und Jean de Molines ſoviel Manuſkripte, als ſie nur konnten, bei ſeite geſchafft haben. Danach dürfen wir wohl die Vermutung wagen: 1. die jungen Kopien Dublin C 5, 22 und 25 und Genf 208 gehen zurück auf Mſſ. aus der Sammlung der beiden Barben, 2. das Mſ. Cambridge B gehört wahrſcheinlich zu den Mſſ., die ſie bei ſeite geſchafft haben. 3. Die proſaiſchen Werke in waldenſiſcher Sprache ſind zu einem ſehr beträchtlichen Teile erſt nach Auguſt 1533 entſtanden. Daniel und Jean ſind wahrſcheinlich ihre Urheber. 4. Die Sammlung und Erhaltung der älteren Reſte waldenſiſcher Litteratur iſt wahrſcheinlich ganz oder größtenteils jenen beiden ſchismatiſchen Barben zu verdanken, die mit Eifer aller Reliquien des alten Waldenſertums ſich zu bemächtigen ſuchten. Denn die Neugläubigen hatten nachweislich, ſoweit ſie einige Bildung beſaßen, für waldenſiſche Sprache und Litteratur zunächſt kein Intereſſe. Sie ſtanden von Anfang an unter dem zunächſt geradezu überwältigenden Einfluſſe des franzöſiſchen Reformiertentums. Erſt als die neue Kirche in den kottiſchen Alpen ſich völlig eingelebt hatte, begannen ihre geiſtigen Führer ihre Aufmerkſamkeit auch auf die Überlieferungen und Reſte der alten Zeit zu richten, aber zunächſt nur, um ſie in dogmatiſchem Intereſſe zu gebrauchen oder richtiger zu mißbrauchen, oben S. 799f.

3. Die reformierten Waldenſer von 1571—1848. Die Geſchichte der reformierten Waldenſer im Dauphiné und in der Provence gehört in die Geſchichte der reformierten Kirche Frankreichs. Nur die Entwickelung der reformierten Gemeinden in Piemont, die den Namen Waldenſer beibehalten haben, iſt hier noch darzuſtellen. — Der Friede von Cavour gewährte den Reformierten nur in einigen genau bezeichneten Orten der Thäler Luſerna, San Martino und Peroſa freie Religionsübung, nicht aber ihren Glaubensgenoſſen in den andern Teilen Piemonts. Aus den Thälern Du Queyras, Barcelona, Mattias und Meana wurden dieſelben daher allmählich vertrieben, desgleichen 1603, als Saluzzo von Savoyen annektiert ward, aus den 8 Orten, die ſie in dieſer Markgrafſchaft inne hatten. Die Thalleute ſuchte die Regierung inzwiſchen durch die Künſte der Propaganda mürbe zu machen. Als das nichts half, ſchritt Karl Emanuel II. endlich 1655 offen zur Gewalt. Allein die Bedrängten ſchlugen die einrückenden franzöſiſchen Truppen in mehreren Gefechten und die dabei von der Soldateska verübten Greuel ſetzten die ganze proteſtantiſche Welt in ſo lebhafte Bewegung, daß Mazarin auf Betrieb Cromwells den Herzog veranlaßte, im Traktat von Pinerolo Auguſt 1655 den Waldenſern Frieden

und Amneſtie zu gewähren. Der Friede ward jedoch ſehr ſchlecht gehalten. Infolgedes erhoben ſich die Thalleute ſchon 1663 wieder, und wieder fochten ſie ſo glücklich, daß der Herzog am 14. Februar 1664 ihnen die Vergünſtigungen des Traktates von Pinerolo feierlich beſtätigte. Allein der Plan zur Ausrottung der Ketzerei war in Turin damit nicht aufgegeben. Kurze Zeit nach der Aufhebung des Edikts von Nantes, 31. Januar 1686, erließ auch Herzog Viktor Amadeus II. im Einverſtändnis mit Ludwig XIV. ein Religionspatent, welches die Ausübung der reformierten Religion in all ſeinen Staaten unterſagte, den reformierten Predigern und Lehrern gebot, binnen 14 Tagen das Land zu räumen und den katholiſchen Klerus ermächtigte, alle reformierten Kinder wieder zu taufen und im katholiſchen Glauben zu erziehen. Die Waldenſer griffen darauf alsbald zu den Waffen. Aber diesmal war das Glück ihnen nicht hold. Mehr als 3000 ihrer Streiter kamen im Feldzuge um, über 5000 wurden gefangen, alle ihre Kirchen niedergeriſſen und ihre Beſitzungen konfiſziert. Etwa 2500 der zur Galeere oder zum Kerker verurteilten Perſonen geſtattete der Herzog auf Verwendung der proteſtantiſchen Mächte Ende 1686 auszuwandern. Sie fanden zum größten Teile Aufnahme in Deutſchland: etwa 700 brachte der Kurfürſt von Brandenburg in Stendal, Burg und Spandau unter, 150 formierte er zu einer neuen Kompagnie ſeines Heeres. Einige 100 ſchloſſen ſich den franzöſiſchen Gemeinden in Frankfurt, Hanau, Schwabach, Erlangen an. Weitaus die Mehrzahl ließ ſich aber vorläufig in den pfälziſchen Ämtern Mosbach und Bretten, dann als 1689 die Franzoſen in der Pfalz einbrachen, in einigen 30 Dörfern in der Umgebung von Nidda und danach endlich im Naſſauiſchen, Heſſen-Darmſtadt, Heſſen-Kaſſel, Heſſen-Homburg nieder, der Reſt blieb in der Schweiz. Damit ſchien das Waldenſertum in Piemont vernichtet. Allein die Waldenſer ſelber hatten durchaus noch nicht die Hoffnung aufgegeben, ihre alten Wohnſitze wieder zu gewinnen. Schon im Sommer 1689 ſammelte der Prediger Henri Arnaud im Einverſtändnis mit Wilhelm III. von Oranien 800—900 wohlbewaffnete Waldenſer und Hugenotten im Walde von Nyon am Genfer See und im Auguſt 1689 marſchierte er mit dieſer ganz militäriſch organiſierten Schar auf abgelegenen Wegen mitten durch das feindliche Savoyen nach Piemont. Das tollkühne Unternehmen gelang über Erwarten gut. Ende Auguſt erreichte Arnaud das Val S. Martino und führte nun in den Thälern und Bergen gegen eine oft 50fache Übermacht einen überaus geſchickten Kleinkrieg. Der Eindruck auf den Herzog war ſo groß, daß er, als er ſein Bündnis mit Frankreich löſte und der großen Allianz beitrat, 4. Juni 1690 anordnete, alle Waldenſer und franzöſiſchen Refugiés wieder ungehindert in den Thälern zuzulaſſen und allen ihren noch im Kerker oder auf den Galeeren ſchmachtenden Glaubensgenoſſen die Freiheit ſchenkte. Auf die Kunde davon zogen alsbald auch die nach Deutſchland ausgewanderten Waldenſer in der Mehrzahl wieder nach Piemont. Obwohl nun die Zurückkehrenden in den Feldzügen der Jahre 1690—93 dem Herzoge die größten Dienſte leiſteten und daher durch ein Edikt vom 23. Mai 1694 ausdrücklich wieder in alle ihre Rechte eingeſetzt wurden, war das gute Verhältnis zu dem Turiner Hofe doch nur von kurzer Dauer. Bereits am 1. Juli 1698 erſchien auf Betrieb Ludwigs XIV., mit dem der Herzog inzwiſchen Friede geſchloſſen, ein herzogliches Patent, welches den Reformierten der Thäler gebot, in Religionsſachen keine Gemeinſchaft mit franzöſiſchen Unterthanen zu pflegen und allen franzöſiſchen Refugiés, die der Herzog doch 1690 ſelbſt geradezu zur Niederlaſſung eingeladen hatte, befahl, binnen 2 Monaten das Land zu räumen. Alle Proteſte fruchteten nichts. Über 2500 Reformierte mußten 1698/9 die Thäler verlaſſen. Sie ſuchten und fanden faſt alle in Deutſchland Aufnahme. Heſſen-Darmſtadt ſiedelte einige Hundert auf den Domänen Rohrbach, Wembach und Hahn an, Heſſen-Homburg nahm einige Familien in Dornholzhauſen und in der franzöſiſchen Kolonie Friedrichsdorf auf, Heſſen-Kaſſel gewährte einer Anzahl Familien in Hersfeld, der Graf von Iſenburg andern Flüchtlingen in Offenbach Wohnſitze. Der letztere gründete außerdem für die Refugiés noch eine eigene Kolonie Waldensberg (Berg der Waldenſer). Auch Baden-Durlach rief zu Welſch-Neureuth eine Stunde von Karlsruhe eine ſolche Kolonie ins Leben und brachte einige Familien in Pforzheim und Amterbach unter. Weitaus die Mehrzahl der Flüchtlinge aber ſiedelte ſich nach ſchwierigen Unterhandlungen in Württemberg an. Hier entſtanden damals die 9 waldenſiſchen Kolonien: Dürrmentz oder Du Queyras (Vorort) mit den Filialen Schönenberg, Corres, Sengach — daſelbſt wirkte Henri Arnaud als Pfarrer, geſt. 8. September 1721; Groß- und Klein-Villars; Gochsheim; Pinache-Serres; Wurmberg oder Luſerna; Nordhauſen; Palmbach nebſt Mutſchelbach; Peroſa bei Heimsheim; Simmozheim, ſpäter Neu-Hengſtett genannt. Dieſe Kolonien bildeten einen eigenen politiſchen Verband unter der Waldenſerdeputation zu Stuttgart

und ſchloſſen ſich kirchlich mit den Kolonien in Heſſen-Darmſtadt, Offenbach u. ſ. w. und der franzöſiſchen Kolonie zu Cannſtadt zu der Synode der Waldenſerkirchen in Deutſchland zuſammen, die 1716 insgeſamt 14 Gemeinden mit etwa 4000 Seelen umfaßte, worunter ca. 2500 in Württemberg. In Piemont dauerten inzwiſchen, obzwar es nur in dem 1713 von Frankreich erworbenen Thale Pragelas zu ſchweren Gewaltthaten kam, die Bedrückung der Evangeliſchen trotz der lebhaften Vorſtellungen der proteſtantiſchen Mächte fort. Am 20. Juni 1730 verordnete der Herzog, daß alle Perſonen, die vor 1686 katholiſch geboren oder getauft oder nach 1696 katholiſch, aber dann wieder rückfällig geworden, entweder in 6 Monaten katholiſch werden oder auswandern ſollten. Daraufhin entſchloſſen ſich wiederum 850 Evangeliſche zur Auswanderung. Etwa 400 wandten ſich nach Holland, die übrigen fanden in der franzöſiſchen Kolonie Walldorf in Heſſen-Darmſtadt und anderen franzöſiſchen oder waldenſiſchen Kolonien in Deutſchland Aufnahme. — Die franzöſiſche Eroberung und die napoleoniſche Herrſchaft brachte den Waldenſern 1799 vorübergehend ſchon bürgerliche Gleichberechtigung mit den Katholiken. Napoleon I. ſetzte ſogar ihren Geiſtlichen eine Dotation von einem jährlichen Ertrage von 13 000 Lire aus. Aber ſeit der Rückkehr der casa di Savoia war es mit der Freiheit wieder vorbei. König Viktor Emanuel I. erneuerte ſchon im Januar 1815 all die beſchränkenden alten Edikte und entzog den Gemeinden die von Napoleon geſchenkten Dotationsgüter. Doch verſtand er ſich 1816 dazu, wenigſtens einige der drückendſten Beſtimmungen der alten Geſetze aufzuheben und den Geiſtlichen als Erſatz für die Dotation einen jährlichen Gehalt von je 500 Lire zu bewilligen. Aber den dauernden Genuß der Bürgerrechte gewährte den Thalleuten erſt die Emanzipationsakte Karlo Albertos vom 17. Februar 1848. — Die Geſchichte der Waldenſer in dem ganzen Zeitraum von 1526 bis 1848 iſt mithin ein ſtändiger Kampf gegen die harte Religionspolitik des Hauſes Savoyen. Daß ſie in dieſem Kampfe nicht untergingen, verdankten ſie nicht nur ihrer heldenmütigen Standhaftigkeit, ſondern auch der lebhaften Anteilnahme der ganzen proteſtantiſchen Welt und der energiſchen Fürſprache der proteſtantiſchen Mächte, insbeſondere Englands, der Generalſtaaten, der evangeliſchen Kantone der Schweiz. Cromwell rettete nicht nur durch ſeine Intervention 1655 das Waldenſertum vor völliger Vernichtung, er veranſtaltete auch in England und Wales eine Kollekte zu Gunſten der Verfolgten, welche die für jene Zeit ganz außerordentliche Summe von 38 097 Pfund einbrachte, darunter 2000 Pfund von Cromwell ſelber, vgl. Morland p. 583 ss. Wilhelm III. von Oranien folgte auch in dieſem Punkte ſeinem Beiſpiele. Er nahm 1689 mit Rat und That teil an der glorieuse rentrée, und bewirkte, daß die Krone von England ſeit jener Zeit bis zur franzöſiſchen Revolution für 12 waldenſiſche Gemeinden die Prediger und Lehrer bezahlte. Dazu brachten England und die Niederlande auch fernerhin immer neue Kollekten auf — die Provinz Holland allein 1731 z. B. 308 199 fl., und zugleich verſchafften die deutſchen Fürſten mit z. T. ſehr beträchtlichen Geldopfern den Vertriebenen in ihren Territorien Haus und Hof. Noch in der erſten Hälfte des 19. Jahrhunderts traten die proteſtantiſchen Mächte im Bunde mit Zar Alexander I. z. B. auf dem Kongreß von Verona für die Waldenſer ein. In der Waldenſerſache zeigt ſich mithin in der proteſtantiſchen Welt ſeit dem 16. Jahrhundert ſchon ein ſehr bemerkenswertes Gemeingefühl. Man darf ſagen: die Waldenſer waren ihre ganz beſonderen Lieblinge und Schützlinge. Und warum? Weil ſie in ihnen allgemein die einzigen Überreſte der angeblichen evangeliſchen Urchriſten der apoſtoliſchen Zeit ſah, die zu erhalten eine heilige Pflicht ſei. — Dank dieſer thatkräftigen Fürſorge konnten ſich die Thalleute von allen Verluſten immer wieder erholen. Bei Ausbruch der großen Verfolgung im Jahre 1654 zählten ſie in 33 Ortſchaften 14 Gemeinden mit 14 Paſtoren und etwa 16 000 Seelen, Léger 1, p. 10 s. 10 Jahre nach der glorieuse rentrée, 1699, belief ſich die Zahl der Gemeinden und Paſtoren nur auf 13, die Seelenzahl auf 5—6000, Bullettin 21, p. 87 ss. 1763 war die Seelenzahl in dieſen 13 Gemeinden auf 13 000, 1816 auf 16 975, 1829 auf 19 710 geſtiegen, Dieterici S. 9 ff., Muſton (deutſche Ausgabe) S. 467. Die Verfaſſung entſprach im weſentlichen dem Genfer Vorbilde: oberſtes Regierungsorgan war die Synode. Die Zwiſchenregierung zwiſchen den einzelnen Synoden führte die Tafel, ein aus 3 Geiſtlichen beſtehender Ausſchuß, deſſen Leiter den Titel Moderator führte. Erſt ſeit 1823 waren auch die Laien durch 2 Deputierte in der Tafel vertreten. Eine eigene Liturgie erhielten die Gemeinden erſt 1829. Vorher waren verſchiedene Schweizeriſche Formulare in Gebrauch. Die Kultusſprache war urſprünglich der oſtprovenzaliſche Dialekt der kottiſchen Alpen. Als aber 1630 die Mehrzahl der einheimiſchen Paſtoren an der Peſt ſtarben und Franzoſen an ihre Stelle traten, ward das Franzöſiſche auch im Gottesdienſt maß-

gebend. Schulen beſtanden 1699 bereits in allen Gemeinden. Auch ein Lateinlehrer war damals bereits vorhanden, der die für das geiſtliche Amt geeigneten Knaben für die höheren Schulen in Genf und Lauſanne vorbereiten ſollte. An Stelle dieſes einen Lateinlehrers trat im 18. Jahrhundert zu Torre eine ſtändige Lateinſchule, die ſeit 1759 von der walloniſchen Synode in den Niederlanden unterhalten wurde. Wie anderwärts, ſo ging auch in den Thälern im Zeitalter der Aufklärung das religiöſe Leben ſtark zurück. Erſt ſeit den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts zeigte ſich ein neuer Aufſchwung. Zwei begeiſterte engliſche Waldenſerfreunde, der General Beckwith und der Kleriker William Stephan Gilly, gründeten neue Mädchen- und Knabenſchulen und einige beſſere Schulen zur Ausbildung der künftigen Geiſtlichen. Zur ſelben Zeit (ſeit 1825) kam es durch den Oberlin der kottiſchen Alpen, den ehemaligen Artilleriehauptmann Felix Naeff aus Zürich auch hier zu einer Erweckung, die zwar mancherlei Streit und Entzweiung mit ſich brachte, aber auch die toten Gemeinden mächtig aufrüttelte.

4. Von 1848 bis zur Gegenwart. Das Emanzipationspatent gab den Gemeinden nicht nur die Freiheit, es ſtellte ſie auch vor eine Fülle neuer Aufgaben. Schon die Synode vom 1. bis 4. Auguſt 1848 faßte die Evangeliſation Italiens ins Auge und beſchloß demgemäß im Unterricht und Kultus allmählich die italieniſche Sprache einzuführen. 1854 wurde die Synode zum erſten Male mit einer italieniſchen Predigt eröffnet, 1855 in Torre Pellice eine eigene theologiſche Schule, das Waldenſerkolleg, gegründet, das 1860 nach Florenz verlegt wurde. Ihren vorläufigen Abſchluß erhielt die neue Organiſation auf der Synode von 1855 durch die Reaktivierung des Glaubensbekenntniſſes von 1655 und eine neue Konſtitution. Weiteres ſ. oben Bd IX S. 521. Was die Synode von 1848 anſtrebte, iſt jetzt im weſentlichen erreicht: die Waldenſerkirche iſt eine italieniſche Kirche geworden und evangeliſiert in ganz Italien, ja ſogar unter den italieniſchen Auswanderern in der neuen Welt.

Die Waldenſerkolonien in Deutſchland hörten dagegen bald auf Waldenſerkolonien zu ſein. In Waldensberg ward ſchon 1815 das Deutſche als Kultusſprache eingeführt, 1818 ſchloß ſich die Gemeinde an den Verband der übrigen Iſenburgiſchen Kirchen an. In Heſſen-Darmſtadt verboten Regierung und Kammer 1820/1 den Geiſtlichen und Lehrern der Kolonien den Gebrauch der franzöſiſchen Sprache, da „niemand dieſelbe mehr recht verſtehe." In Württemberg traten ſämtliche Waldenſergemeinden 1823 der lutheriſchen Landeskirche bei. Nur in Dornholzhauſen am Taunus behauptete ſich das Franzöſiſche noch bis ins letzte Menſchenalter als Unterrichtsſprache: erſt 1884 verſchwand es auch hier. Doch hat ſich in 2 Württembergiſchen Orten, Pinache-Serres und Neu-Hengſtett, bei den ſog. „Welſchen" der waldenſiſche Dialekt zum Teil bis auf den heutigen Tag erhalten, vgl. Klaiber in Ev.-Luth. Kirchenzeitung 12, S. 49ff., Moroſi im Archivio Glottologico Italiano 11, p. 393 ss. **H. Böhmer.**

**Waldhauſen, Konrad von.** — Litteratur: 1. Quellen. Zuſammenſtellungen des Quellenſtoffes ſ. bei A. Bachmann, Geſchichte Böhmens II, 147; J. Loſerth, Hus und Wiclif S. 42; L. Klicman, Zpráva o cestě po knihovnách v Rakousku a Německu etc. (Reiſebericht aus öſterreichiſchen und deutſchen Bibliotheken) im 2. Bd der akad. Zeitſchrift Věstník české akademie etc., S. 63ff.; Zibrt, Bibliografie hist. české II, 1117, 1118 und Palacky, Die Vorläufer des Huſitentums in Böhmen. Neue Ausgabe, Prag 1869, S. 16, 17. Noch fehlt es an einer Geſamtausgabe der Werke Konrads, vor allem der Predigten, die ſeinen Ruf begründeten, weite Verbreitung fanden und in mehrfachen Bearbeitungen vorliegen. Wenn wir Unbedeutendes ausſcheiden (ſ. Klicman S. 64), kommt für unſere Zwecke außer den Predigten ſeine Apologie in Betracht, die in einem leider durch die ſeltſamſten Leſefehler verderbten Druck (Apologia Konradi in Waldhausen ed. Höfler im 2. Bd der Geſchichtsſchreiber der huſitiſchen Bewegung [Fontes rer. Austriac. 2. VI.] S. 17—39) vorliegt. Was die Korreſpondenz Konrads betrifft, finden ſich in der unten genannten Schrift von Menčík 16 Aktenſtücke und Briefe. S. auch Klicman S. 67/8.

2. Bearbeitungen. Palacky, Die Vorläufer wie oben; derſ., Geſch. von Böhmen III, 1. 161—164; Neander, Allg. Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche, 3. Aufl. 1856. II, 2. 772; Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeſchichte der Reformation II, 111ff.; Tomek, Dějepis Prahy (Geſch. von Prag) III, 286ff.; F. Menčík, Konrad Waldhauser, mnich řádu svatého Augustina (K. W. Mönch des Auguſtinerordens). Abhandlungen der kgl. böhm. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften VI. Folge, XI. Bd, Prag 1882. Sonſtige Litteratur bei Bachmann wie oben.

Die Bedeutung Konrads von Waldhauſen für die Geſchichte der böhmiſchen Kirche im karoliniſchen Zeitalter läßt ſich aus dem glänzenden Nachruf ermeſſen, den ihm der Freund Karls IV. und Geſchichtsſchreiber Böhmens Beneſch Krabice von Weitmühl in

ſeiner Chronik der Prager Kirche unmittelbar nach ſeinem Abſcheiden gewidmet hat. Konrad war kein gebürtiger Böhme. Er ſtammt aus Öſterreich und trägt ſeinen Namen von dem Kloſter der Auguſtinerchorherren zu Waldhauſen in Oberöſterreich, dem er angehörte (professus in Walthuss). Über ſeine erſten Lebensverhältniſſe, Jugend und Erziehung iſt wenig bekannt. In frühen Jahren muß er ins Kloſter eingetreten ſein. Dort erhielt er wohl auch ſeine erſte Ausbildung. Um 1343 wurde er zum Prieſter geweiht. Führte ihn ſein Eifer für die Wiſſenſchaft nach Bologna (1349), ſo bot ihm das Jubeljahr 1350 Gelegenheit Rom zu ſehen. Nach der Heimat zurückgekehrt, widmete er ſich an verſchiedenen Orten, zumeiſt in Wien, ſeinem geiſtlichen Berufe, vor allem dem Predigtamte, für das er eine hervorragende Begabung bekundete: denn eine wunderbare Kraft der Rede, die ihre Wirkung niemals verfehlte, ſtand ihm zu Gebote. Schon als er in Öſterreich predigte, hat er das Volk, ſo ſagten ſeine Gegner mit hämiſcher Zweideutigkeit, in Aufregung verſetzt und als er ſpäter ſeine Predigten in Prag in der Gallus-kirche abhielt, vermochte ſie nicht alle Zuhörer zu faſſen, ſo daß er genötigt war, auf freiem Markte zu predigen. Seine Thätigkeit brachte ihn in die Nähe des öſterreichiſchen Hofes und in nähere Beziehungen zu Gottfried (II.) von Weiſſeneck, dem Biſchof von Paſſau. Seine Beredſamkeit erregte die Bewunderung Karls IV., der ihn bei ſeinem Aufenthalt in Wien 1357 kennen gelernt haben mochte. Durch Vermittelung des mächtigen ſüdböhmiſchen Herrenhauſes des Roſenberg zog ihn der Kaiſer nach Prag, wo er zu Oſtern 1358 die Stelle eines Pfarrers bei St. Gallus in der Altſtadt erhielt. Hier begann er ſeine Thätigkeit als Prediger und Sittenrichter, die gleich anfangs großes Aufſehen erregte. Furchtlos und von evangeliſchem Eifer beſeelt, geißelte er die Sittenloſigkeit, die in den vornehmen und reichen Kreiſen der Hauptſtadt herrſchte, ihren Hochmut, ihre Üppigkeit und Habſucht. Seine großen Erfolge beunruhigten die Mendikanten, die ihn anfänglich willkommen geheißen hatten, jetzt aber um ihren Einfluß beſorgt waren und ſich nun, wiewohl ſie vordem untereinander uneins geweſen, gegen den kühnen Fremdling verbündeten, als er gegen ihre Simonie eiferte, die aus der Beſtattung in Kirchen und Kreuzgängen ein Geſchäft machte, als er ihre unerſättliche Habſucht ebenſo geißelte, wie das Unweſen, das ſie mit den Reliquien trieben, oder den dummen Stolz, mit dem ſie ſich auf die Heiligkeit ihrer Stifter ſteiften, endlich ihre Verlogenheit und die ſchamloſe Ausbeutung des armen Volkes. Dafür ſchalten ſie ihn einen Friedensſtörer und Abtrünnigen ſeines Ordens, der (was den Thatſachen nicht entſprach) ohne Dispens eine weltliche Pfarre annehme. Vergebens verſuchte der General des Predigerordens, Simon von Langres, den der Papſt, wie es ſcheint auf Bitten Karls IV., nach Prag geſandt hatte, den Streit beizulegen. Noch während die Unterſuchung im Gange war, fuhr Konrad in ſeinen ſcharfen Angriffen fort, und die Miſſion Simons hatte keinen Erfolg. Die Fortführung des Prozeſſes wurde dem Erzbiſchof überlaſſen. Die Bettelmönche ſtellten nun 24 Artikel wider Konrad zuſammen, die den Sinn ſeiner Reden freilich völlig entſtellten. Der Erzbiſchof ließ im Herbſte 1360 die Klagepunkte an die Thore zweier Klöſter anheften und forderte jedermann, der gegen Konrad etwas vorzubringen habe auf, vor ihm zu erſcheinen. Die Mönche kamen zwar, konnten ihre Anklagen aber nicht beweiſen. Jetzt begannen die Früchte der Thätigkeit Konrads zu reifen; ſo groß ſein Eifer iſt, ſo ſtark iſt der Zulauf zu ihm und ſo mächtig ſein Erfolg. Da geben Wucherer ihren ungerechten Gewinn heraus, werden verbuhlte Lebemänner zu ſittſamem Wandel geführt, legen Frauen ihre koſtbaren Schleier, die mit Gold und Perlen beſetzten Gewänder ab und einfache Tracht an, ja ſchon findet Konrad unten den Geiſtlichen ſelbſt Nachahmer: nur daß dieſe zuweilen übertreiben und den Klerus überhaupt in Mißkredit bringen. 1361 Vorſtand der Kirche von St. Thomas auf der Kleinſeite, wandte er ſich 1362 an den Biſchof von Paſſau um Unterſtützung ſeiner Beſtrebungen: Die Quelle alles Übels liege in der Habſucht und Sinnesluſt der Geiſtlichkeit. 1363 erhielt Konrad von Karl IV. die Pfarre zu Allerheiligen in Leitmeritz, durfte jedoch mit Einwilligung der Oberen in Prag verbleiben. Aufs Neue erheben ſich die Mendikanten, um ihn zu verdrängen, halten ihm gewinnſüchtige Motive für ſein Verbleiben in Prag vor, ſchalten ihn Antichriſt u. ſ. w. Immer ſchärfer werden ihre Anſchuldigungen und Verleumdungen, und dieſe finden ſchließlich den Weg in Konrads Heimat und gelangen zu den Ohren Herzog Rudolfs IV. von Öſterreich. Als der Herzog im Mai 1364 in Prag verweilte, konnte er ſich freilich leicht über die völlige Grundloſigkeit ſolcher Anſchuldigungen Aufklärung verſchaffen. Die Rückkehr nach Wien lehnte Konrad im Hinblick auf ſein Verhältnis zum Kaiſer, der ihn zu verſchiedenen Geſchäften verwendete, ab, unterließ aber nicht, ſeine Landsleute über die Machenſchaften ſeiner Gegner aufzuklären.

Zu dieſem Zweck ſchrieb er ſeine Apologie gegen die 24 Klagepunkte der Mönche. Zu Beginn 1365 zum Pfarrer an der großen Teynkirche in Prag ernannt, dehnte er ſein reformatoriſches Wirken mit Erlaubnis des Papſtes nicht bloß über die böhmiſche und ſalzburgiſche Erzdiöceſe aus, ſondern ſuchte auch den Kaiſer zu kraftvollem Einſchreiten in die verrotteten Verhältniſſe Italiens zu bewegen. In ſeiner Thätigkeit als Prediger ſah er ſich auch jetzt noch durch ſeine alten Gegner behindert. Als er am 1. Mai 1365 in Saaz predigte, fingen die Minoriten, um ſeine Stimme zu übertönen, mit allen Glocken zu läuten an. Der Kampf gegen die Mendikanten ging auch in den nächſten Jahren weiter. Konrad fand ſeinen Troſt in der Freundſchaft gelehrter Männer, von denen einzelne wie Adalbertus Ranconis mit ihm in Korreſpondenz ſtanden, andere wie Militſch von Kremſier von ihm ihre ſtärkſten Anregungen erhielten. Leider ſind jene Predigten, durch die er in ſo erſchütternder Weiſe auf ſeine Zuhörer wirkte und um derentwillen man ihn den ſog. Vorläufern des Huß zuzuzählen pflegt, nicht erhalten. Was wir beſitzen ſind Predigten, die er vor Studierenden gehalten hat und aus denen angehende Prieſter Anregung und Stoff für den eigenen Vortrag erhalten ſollten. Dieſem Zwecke als Schulpredigten haben ſie noch viele Jahrzehnte nach dem am 8. Dezember 1369 erfolgten Tode ihres Verfaſſers gedient. Wenn man ihn zu Huſſens Vorläufern rechnet, iſt zu betonen, daß ſich ſeine Thätigkeit ausſchließlich auf die Hebung der geiſtlichen Zucht richtete und die Lehre und Verfaſſung der Kirche unberührt ließ. Seine Perſönlichkeit muß zweifellos eine höchſt bedeutende geweſen ſein, da es ihm als Ausländer gelang, ſo mächtige Erfolge zu erzielen und die Erinnerung an ihn nahezu ein halbes Jahrhundert lebendig blieb. Daß Huß ſich mit ſeinen Schriften beſchäftigte, dafür ergeben ſich keine Anhaltspunkte.

**Loſerth.**

**Wallfahrten** ſ. d. A. Römiſche Kirche Bd XVII S. 123, 56.

**Wallin J. O.,** ſ. d. A. Kirchenlied Bd X S. 442, 54.

**Walpurgis,** geſt. vor 786. — Miracula s. Waldburgis Monheimensia auctore Wolfhardo Hasenrietano in den AS Febr. III S. 523; Auszüge von Holder-Egger in den MG SS XV S. 535; Wolfhard, Mönch in Herrieden bei Ansbach, ſchrieb unter Biſchof Erchanbald (882—912). Ueber jüngere Biographien ſ. Potthaſt, Bibl. S. 1630; Rettberg, KG Deutſchlands II S. 359; Hauck, KG Deutſchlands I S. 537 ff.

Walpurgis, Waldburgis, Walpurga war die Schweſter Willibalds, des erſten Biſchofs in dem von Bonifatius gegründeten Bistum Eichſtätt, und Wynnebalds, des erſten Abts von Heidenheim. Sie folgte ihren Brüdern aus England nach Deutſchland. Ihr Geburtsjahr iſt nicht bekannt. Nach Deutſchland wird ſie erſt um 750 gekommen ſein; denn um 751 gründete Wynnebald das Kloſter Heidenheim, ein Doppelkloſter, deſſen Nonnen unter Waldburgs Leitung ſtanden. Als Wynnebald 761 ſtarb, ging der Beſitz des Kloſters an Waldburg über (Vita Wynneb. 13 S. 116). Wie lange ſie lebte, wiſſen wir nicht. Doch iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſie vor Willibald (geſt. nach d. 8. Okt. 786) ſtarb. Ihre Reliquien wurden von Biſchof Otgar (847—880) nach Eichſtätt übertragen, Mirac. I, 5 S. 540; bei dem Grab des Heiligen entſtand nun das Kanoniſſenſtift St. Walburg, das im 11. Jahrhundert von B. Heribert (1021—1042) in ein Nonnenkloſter umgeſtaltet wurde (Anon. Haser. 30 f. MG SS VII S. 262). Ein Teil der Reliquien kam 893 durch B. Erchanbald von Eichſtätt nach dem Kloſter Monheim, nördlich von Donauwörth. Mirac. I, 7 S. 541. Während W.s Heiligkeit, ihre Demut und Nächſtenliebe vielfach gerühmt und geprieſen werden, weiß doch die Legende aus ihrem Leben ſelbſt keine Thatſachen aufzuführen, durch welche jene Tugenden anſchaulich dargeſtellt würden; deſto mehr redet die Tradition von den Wundern, die ſie verrichtete, namentlich von wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen, die durch ihre Fürbitte bewirkt worden ſein ſollen. Ihr zu Ehren wurden mehrere Feſte gefeiert, nämlich der 4. Auguſt, als Feſttag ihrer Abreiſe aus England, der 25. Februar als ihr Todestag und der 1. Mai, deſſen Beziehung zu W.s Leben aber nicht aufgeklärt iſt.

**(Neudecker †) Hauck.**

**Walter von St. Viktor,** Pariſer Theologe des 12. Jahrhunderts. — Umfängliche Bruchſtücke aus ſeiner Hauptſchrift (ſ. unten) ſind abgedruckt bei Bulaeus, Historia universitatis Parisiensis II, 200. 629—660 und MSL 199, 1130 ff.; über die alte Handſchrift und Walters Methode ſ. Denifle ALKG I, 404—417; A. Planck, Ueber die Schrift des Walter v. St. Viktor Contra novas haereses in ThStK 1844, S. 823—864. Histoire litt. de la France XIV, 549 ff.; H. Reuter, Geſch. d. Aufklärung im MA II, 15 ff.

1. Über das Leben Walters wiſſen wir nichts, außer daß er Prior, nicht Abt, von St. Viktor war und eine leidenſchaftliche polemiſche Schrift wider die moderne Theologie des 12. Jahrhunderts verfaßte. Dieſe Schrift trug nicht den Namen Contra quatuor labyrinthos Franciae, wie oft angegeben wird. Dieſe Bezeichnung entſtammt einem Satz der Einleitung (Bul. 200), die vier Labyrinthe ſind die Lehren Abälards, des Petrus Lombardus, des Petrus Pictavinus und Gilberts. Labyrinthe werden ſie genannt, weil in ihnen der Minotaurus der Häreſie wohnt. Das erſte Buch der alten Handſchrift (Pariſer Arſenalbibl. n. 379) trägt die Überſchrift: Incipit liber magistri Walteri prioris sancti Victoris Parisius contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas praedicti sophistae libris sententiarum suarum proponunt etc. (Bul. 629. Denifle 406). Die ſpäte Kopie dieſer Handſchrift (Cod. Paris. 17187) hat den Titel Walteri prioris sancti Victoris contra novas haereses libri IV (Planck 824). Allein erſteres iſt kein richtiger Titel und letzteres iſt wohl nur nach dem Inhalt hergeſtellt. Die Zeit der Abfaſſung läßt ſich einigermaßen ſicher beſtimmen. Im 2. Buch (Bul. 632) heißt es: nuper in concilio, quod D. Eugenius papa Remis celebravit, es iſt die Synode vom J. 1148. Ebenfalls im 2. Buch (Bul. 634): in concilio, quod nuper Turonis celebravit Alexander papa, gemeint iſt die Synode vom J. 1163. In der Einleitung zum 1. Buch ſteht (Denifle 406): quod Alexander papa nuper in concilio Romano paraverat nominati illius (Lombardi) sententias damnare, das geht auf die 3. Lateranſynode vom J. 1179 (ſ. oben Bd XI, 640). Dazu kommt die Erwähnung des Schreibens Alexanders an Wilhelm von Rheims vom J. 1177 (Denifle 407 cf. Chartular. univ. Par. I, 8f.). Danach iſt ſicher nur das Eine, daß W. nach dem J. 1179 ſeine Schrift verfaßte, daß dies bald nach 1179 geſchehen iſt, läßt ſich aus dem „nuper" nicht erſchließen, das ja auch bei den Synoden von 1148 und 1163 ſteht. Man wird alſo etwa die Zeit von 1180—1190 für die Abfaſſung des Werkes offen halten müſſen. — Von den ſonſt W. beigelegten Schriften kann ernſthaft nur in Frage kommen der von der Hist. litt. XIV, 550 erwähnte: Magistri Walteri dialogus quaerens quid sentiat Hugo de anima Christi.

2. W.s Schrift iſt ein lehrreiches Dokument aus der Geſchichte der Kämpfe, die durch das Aufkommen einer wiſſenſchaftlichen, nach dialektiſcher Methode arbeitenden, Theologie (ſ. oben Bd XVII, 710f.), unter der Führung des hl. Bernhard entfeſſelt worden ſind. Es ſind zwei Anliegen, die W. mit Leidenſchaft verfolgt. In der Chriſtologie ſeiner Gegner erblickt er die neſtorianiſche Häreſie, von der er im weſentlichen ein richtiges Bild hat (Bul. 647). Die wiſſenſchaftlichen Theologen empfanden wieder die Probleme, die der Begriff der „Menſchwerdung" aufgab, ſie verneinten die Möglichkeit einer Veränderung der Gottheit und wollten daher nur davon reden, daß der Logos den Menſchen Jeſus angenommen habe; ſie hatten aber auch Bedenken hinſichtlich des Menſchſeins des Logos, die menſchliche Natur erſchien ihnen wie ein Gewand, das der Logos zum Zweck der Offenbarung angenommen habe, dabei gingen einige bis zum ſog. Nihilianismus fort (oben Bd X, 639f.). Die ſchwankenden und nicht immer klaren Gedanken dieſer Theologen waren W. ein Greuel. Ihm ſchien alles überaus klar zu ſein, wenn man mit den Vätern von una persona und duae naturae ſprach, oder ſagte, daß wie der Menſch aus zwei Beſtandteilen — dem Leib und dem dieſem ſpäter eingegoſſenen Geiſt — einer wird, auch Chriſtus als Gott vom Vater und als Menſch von Maria geboren und doch einer iſt. So habe man eine Perſon und doch wirklich den Gott und den Menſchen, während die Gegner weder Gott noch Menſch, ſondern nur ein monstrum mit ihrer Dialektik zu ſtande bringen (Bul. 655. 656. 657). W. nimmt auch Anſelms Satisfaktionstheorie in ihren Grundzügen an (Bul. 659). Berengars Abendmahlslehre, aber auch jede Anſchauung, die es zu umgehen verſucht, daß Chriſti Leib mit Händen und Zähnen ergriffen werde, wird wegen des „hoc est corpus meum" verdammt (Bul. 647. 648). Auch die ſündloſe Geburt der Maria wird gelehrt unter Berufung auf die Feier ihres Geburtsfeſtes und auf Anſelm und Bernhard, die aber in Wirklichkeit dieſe Lehre nicht vertreten haben (oben Bd XII, 322); höhniſch wird dabei nescio quis Ioannes Damascenus abgewieſen (Bul. 648f.). — Aber mehr noch als an den einzelnen Lehren liegt W. an der Grundanſchauung. Er will nichts wiſſen von Philoſophie und Dialektik, ſie ſtammen vom Teufel und führen zu ihm. Die wiſſenſchaftlichen Theologen ſieht er uno aristotelico spiritu afflatos, dum ineffabilia sanctae trinitatis et incarnationis scolastica levitate tractarent, multas haereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare (Denifle 406). Er

meint von ihnen: quodlibet dicunt, non iam dialectici, sed haeretici proprio iudicio condemnantur, nos tamen illorum atomos (Wilhelm von Conches) et regulas philosophorum et quid et aliquid et cetera huiusmodi ridicula contemnimus et excommunicamus (Bul. 659). Wie Hugo, von deſſen geiſtiger Kraft W. im übrigen nichts hat, will er alle Probleme durch die bloße „Autorität" entſcheiden.

W. iſt ein Orthodoxer der unangenehmſten Gattung: rechthaberiſch und höhniſch, aber ohne jedes tiefere Verſtändnis ſeiner Gegner, unſolid in ſeiner Arbeit, aber zum „Verdammen" jederzeit bereit, aufgeregt und leidenſchaftlich, aber unfähig und unklar. So kann er ſeinen Gegnern bisweilen das Gegenteil deſſen zuſchreiben, was ſie meinen (Beiſpiele bei Denifle 416), oder die ganz unabälardiſch gedachte Schrift Sententiae divinitatis (über dieſe ſ. Denifle S. 407 ff.) in dem 2. Buch ſeines Werkes als Eigentum Abälards ausſchreiben, oder Anſelm und Bernhard in irreführender Weiſe verwenden (ſ. oben). Vor allem aber zeigt er ſeine geiſtige Inferiorität darin, daß er der großen geiſtigen Bewegung ſeiner Zeit ohne jedes Verſtändnis gegenüberſteht und für ſeine alte Theologie nicht viel mehr als Sprüche der Väter anzuführen weiß. W. gehört zu jenen Geiſtern, die an der alten Lehre vor allem das Plumpe und Kraſſe empfinden. Man muß Gerhohs Werk De investigatione Antichristi, das dieſelben Tendenzen wie W. verfolgt, mit dem Werk des letzteren vergleichen, oder ſich auch der Arbeiten des Viktoriners Hugo erinnern, um die Schranken W.s zu erkennen. Die Art, wie W. ſeine Sache führt, zeigt, daß ſie verloren war.

R. Seeberg.

**Walther**, Ferdinand, geſt. 1887. — Litteratur: Außer den im Artikel genannten Schriften Walthers „Lutheraner", „Lehre und Wehre". Dr. C. F. W. Walther, Lebensbild, entworfen von Martin Günther, St. Louis, Mo. Lutheriſcher Concordia-Verlag 1890. Die Geſchichte der Ev.-luth. Miſſouri-Synode in Nordamerika und ihrer Lehrkämpfe von der ſächſiſchen Auswanderung im Jahre 1838 an bis zum Jahre 1884 dargeſtellt von Chr. Hochſtetter-Dresden. Heinrich Naumann, 1885. Wilhelm Löhes Leben. Aus ſeinem ſchriftlichen Nachlaß zuſammengeſtellt. Dritter Band. Gütersloh C. Bertelsmann 1892. Kummer, Stephan und die Stephaniſten. Artikel in der Herzogſchen Realencyklopädie, erſte Aufl., Bd XV, S. 41—61; derſ., Lutheriſche Kirche in Nordamerika, PRE², 2. Aufl., Bd XVIII, S. 687—696.

Karl Ferdinand Wilhelm Walther, Dr. theol., als Gründer und Leiter der Synode von Miſſouri eine der hervorragendſten Geſtalten der Lutheriſchen Kirche in Nordamerika, ſtammte aus einem rechten Paſtorengeſchlecht. Urgroßvater, Großvater und Vater waren alle geachtete lutheriſche Paſtoren geweſen. Er war geboren am 25. Oktober 1811 in Langenchursdorf bei Waldenburg, Fürſtentum Schönburg-Waldenburg, Königreich Sachſen. Sein um die Heranbildung ſeiner Kinder treu beſorgter Vater gab ihm eine ſehr ſtrenge Erziehung. Im Jahr 1819 trat er in die Stadtſchule zu Hohenſtein bei Chemnitz ein, zwei Jahre ſpäter in das Gymnaſium zu Schneeberg im Erzgebirge. Seine Haltung als Gymnaſialſchüler war eine ſo muſterhafte, daß er bei ſeinem Abgang auf die Univerſität den akademiſchen Lehrern als „würdig und bedürftig" aufs dringendſte empfohlen wurde. Trotz der rationaliſtiſchen Umgebung und Einflüſſe ſeiner Jugendzeit war ihm doch nach ſeinem eigenen Zeugnis der „hiſtoriſche Glaube" allezeit geblieben und „begleitete ihn als ein Engel Gottes durchs Leben".

Seine urſprüngliche Abſicht war, nicht Theologie zu ſtudieren, ſondern ſich ganz der Muſik zu widmen. In die Biographie von Günther ſind einige Kompoſitionen von ihm aufgenommen, die den charakteriſtiſch weichen, faſt ſentimentalen Ton der Halleſchen Lieder (Freilinghauſen) anſchlagen. Erſt durch die Lektüre der Oberlinbiographie von Schubert wurde ſein Entſchluß beſtimmt, ſich dem Pfarramt zu widmen. Auf der Univerſität Leipzig, die er im Jahr 1829 bezog, mußte er ſich ſehr kümmerlich durchſchlagen. Ein Thaler per Woche war alles, was ihm ſein Vater zum Studium zukommen laſſen konnte. Lange Zeit war er nicht einmal im ſtande, ſich eine Bibel anzuſchaffen. Unter ſeinen Profeſſoren vertrat beſonders Aug. Hahn, bekannt durch ſeine ſcharf antirationaliſtiſche Habilitierungsdiſſertation, eine poſitive Glaubensrichtung. Der junge Walther ſchloß ſich an einen Kreis gläubiger Studenten an (darunter ſein Bruder Otto Hermann Walther, J. F. Bünger, Brohm, Fürbringer), die regelmäßige Erbauungsſtunden miteinander hielten, die Schriften von Joh. Arndt, Francke, Spener und Schade zuſammen laſen, dabei mehr ein „geſetzlich-düſteres" als ein „evangeliſch-fröhliches" Chriſtentum pflegten und in faſt methodiſtiſcher Weiſe auf die Erfahrung der ſchwerſten Bußkämpfe und Geſetzesſchrecken drangen. Auch Walther ging damals durch heftige innere Kämpfe und Anfechtungen, in denen er ſchließlich bei dem Paſtor der böhmiſchen Gemeinde in Dresden, Martin Stephan ſolchen Troſt und Stärkung fand, daß es ihm nach Durchleſung ſeines Briefes

war, „als sei er plötzlich aus der Hölle in den Himmel versetzt“. Seine Studien wurden durch eine ernstliche Krankheit sechs Monate lang (1831—1832) unterbrochen. Die unfreiwillige Muſezeit verwendete er auf die Lektüre von Luthers Schriften. An Ostern 1833 absolvierte er die Universität und bestand im September desselben Jahres sein Examen pro licentia concionandi. Der damalige Bekenntnisstand der sächsischen Landeskirche machte ihm große Bedenken hinsichtlich seines Eintritts ins regelmäßige Pfarramt. War doch eben zu der Zeit allen Ernstes der Antrag gestellt worden, ein geistliches Kollegium einzusetzen, das das Dogma der künftigen sächsischen Kirche entwerfen sollte, „wie es bei den Gebildeten des Volkes den meisten Eingang finden dürfte“. Von Ostern 1834 bis November 1836 bekleidete er eine Hauslehrerstelle bei dem Rat Friedemann Löber in Cahla, Altenburg. Nachdem er sein zweites Examen bestanden, wurde er von dem frommen Grafen von Einsiedel an die Patronatspfarrei Bräunsdorf berufen, wo er am zweiten Epiphaniensonntag 1837 ordiniert wurde. Die Erfahrungen, die er in diesem seinem ersten Pfarramt machen mußte, führten ihn schon im folgenden Jahre dahin, sein Amt niederzulegen und sich der Auswanderungsgesellschaft des Pastors Stephan anzuschließen. Der Stand des Christentums in seiner Gemeinde machte den trübsten und deprimierendsten Eindruck auf ihn. „Ein eigentlich geistliches Leben“ schrieb er an den Patronatsherrn, „ist wohl in keinem Gliede derselben vorhanden“. Seine gewissenhaften Bemühungen, das geistliche Leben zu heben, stießen auf heftigen Widerstand von seiten der Behörden, verwickelten ihn in wiederholte Konflikte und zogen ihm mehrfach Rügen und Strafen zu. Seine Beschwerden gegen die rationalistischen Agenden, Gesang- und Schulbücher fruchteten nichts. Dagegen wurde ihm der Gebrauch der alten Absolutionsformel und die Übung der Beichtanmeldung und Abendmahlszucht aufs strengste untersagt.

Am 3. November 1838 fuhr er als Glied der Stephanistischen Auswanderung von Bremerhaven auf dem Schiffe „Johann Georg“ nach Neu-Orleans ab, wo er am 5. Januar 1839 ankam. Im Februar traf die etwa 800 Seelen zählende Auswanderergemeinde in Missouri ein; ein Teil blieb in St. Louis, die andern siedelten sich in Perry County, Missouri an. Schon im Mai 1839 kam es zur Entlarvung von Stephan, der bis dahin die Gemüter seiner Anhänger in unglaublicher Weise bezaubert und geknechtet hatte und nun wegen seiner Sünden gegen das sechste Gebot, verschwenderischer Veruntreuung fremden Gutes und falscher Lehre abgesetzt und exkommuniziert wurde.

Der furchtbare Schlag erschütterte alle Beteiligten, zumal die Pastoren und Walther voran, aufs allertiefste. Alle Grundsäulen schienen zu wanken. Vor den bekümmerten Gewissen der armen Leute, die Löhe „die edelsten Kinder unsrer Kirche in Nordamerika“ nennt, tauchten Fragen auf wie diese: „Sind unsre Gemeinden christlutherische Gemeinden? oder sind sie Rotten? Sekten? Haben sie Macht zu vocieren und zu bannen? Sind wir Pastoren oder nicht? Sind unsere Vokationen giltig? Haben wir hier können göttlich berufen sein, da wir unsern deutschen göttlichen Beruf verlassen haben und nach unserem falschen Gewissen davon gelaufen sind? Sollen uns die Gemeinden nicht jetzt absetzen, da sie erst jetzt mit uns einsehen, welches große Ärgernis wir gegeben haben? Wäre es nicht besser, wenn die Gemeinden uns wenigstens entließen, eine Zeit lang sich bloß durch die Übung des geistlichen Priestertums zu erhalten suchten und dann entweder die alten oder neue Pastoren sich erwählten?“ (Brief Walthers an seinen Bruder. 4. Mai). Da galt es Prüfung, Klärung und Sichtung bis zum Grunde und Walther vor allen ist es zu danken, daß das zerschlagene Häuflein aus der schweren Anfechtung siegreich, erneuert und gestählt hervorging. Dies geschah besonders durch Walthers Sendschreiben, das in acht Leitsätzen vom Wesen der Kirche gipfelte, in klarem Umriß schon seine ganze künftige Lehrstellung, besonders in den Artikeln von Kirche und Amt enthielt und bei der Disputation zu Altenburg siegreich von ihm vertreten wurde (April 1841).

Im Februar desselben Jahres wurde Walther an die Gemeinde zu St. Louis, Missouri berufen, als Nachfolger seines im Januar verstorbenen Bruders Otto Hermann W. Am Jubilatesonntag hielt er seine Antrittspredigt. Bis die Gemeinde ihre Dreieinigkeitskirche einweihen durfte (Dez. 1842) hielt sie ihre Gottesdienste in der Episkopalen Christ Church zu St. Louis. Durch seine gewaltigen Predigten von tiefem, reichem Lehrgehalt, seine treue Seelsorge, und ganz besonders durch seinen Einfluß in der Leitung der Gemeindeversammlungen und der Lehrbesprechungen, die dabei die Seele des Zusammenseins bildeten, — über Themata, wie: Rechte der Gemeinde, Predigtamt, Verbindlichkeit der Kirchenordnungen, Katechismus-Examina, Brüderliche Bestrafung u. dgl. — hat er sich eine intelligente, wohl geschulte Kirchengemeinde herangezogen, die für die ganze Missourisynode vorbildlich geworden ist.

Im September 1844 begann er die Herausgabe des „Lutheraners", um ein unmißverständliches öffentliches Zeugnis von dem abzulegen, „was eigentlich Lutherische Kirche und was eigentlich ihre Lehre sei". Die finanzielle Verantwortung trug vorerst seine Gemeinde. Der nächste Schritt, zu dem „der Lutheraner" naturgemäß den Weg bahnte, indem er ein Einverständnis und eine Sammlung gleich Gesinnter vorbereitete, war die Gründung der Missourisynode. Nachdem eine Konferenz zu Fort Wayne im Jahr 1846 die einleitenden Schritte gethan, wurde am 26. April 1847 in Chicago die erste Konvention der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode von Missouri Ohio und andern Staaten eröffnet. Auch hier, wie bei der Konstituierung der St. Louisgemeinde, offenbarte sich Walthers außerordentliches organisatorisches Talent, aber auch die Geduld und Weisheit, womit er unter dem Kreuzfeuer einer scharfen Kritik die Bedenken seiner eignen Gemeinde zu überwinden verstand, die in der Gründung eines Synodalkörpers hierarchische Gelüsten und Gefahren witterte. Die Synode übernahm die Lehranstalt zu Altenburg und beschloß im Jahr 1849 sie nach St. Louis zu verlegen. Dies führte selbstverständlich dazu, daß Walther zum leitenden Professor des theologischen Seminars erwählt wurde. Seine Gemeinde protestierte erst mit allem Ernst dagegen, gab aber doch schließlich ihre Einwilligung unter der Bedingung, daß er dreizehnmal im Jahre predigen, den Gemeinde- und Vorsteherversammlungen beiwohnen, und überhaupt die Oberaufsicht über die Gemeinde führen sollte.

An der Gründung der Synode von Missouri hatten sich die früher mit Michigan und Ohio verbundenen Sendlinge Löhes in solcher Anzahl mitbeteiligt, daß sie anfangs in der Mehrzahl sich befanden, während ihnen die sächsischen Pastoren an theologischer Schulung und akademischer Bildung überlegen waren. Löhe selbst hatte seine Sendlinge zum Anschluß an die Sachsen aufgefordert, obwohl er in den Fragen von Kirche und Amt ganz andern Anschauungen huldigte als Walther. Zwar war er weit entfernt von den hochkirchlichen, ja hierarchischen Gedanken, die Grabau, der Führer der preußischen eingewanderten Lutheraner vertrat, mit dem Walther schon 1850 in heißen Kampf verwickelt wurde. Aber er vermißte in der Synodalverfassung Missouris das episkopale Element. Die völlige Gleichordnung der Gemeindedeputierten mit den Pastoren erschien ihm bedenklich. Er fand sie „demokratisierend und amerikanisierend". Er sah in der von Walther vertretenen Auffassung von Kirche und Amt nicht eine abgeschlossene Symbollehre des lutherischen Bekenntnisses, sondern ein Theologumenon, über das anerkannt lutherische Lehrer verschiedener Ansicht gewesen. So schrieb er denn an Sihler (Okt. 1846): „Ich schätze die Einigkeit viel höher als die Ausführung meiner liebsten Gedanken in dieser Sache. Es ist mein vollster Ernst, daß die Einigkeit auf Grund — nicht aller Worte Luthers (denn die Kirche ist ihm nicht in allem und jedem gefolgt) — aber auf Grund der Konkordia von 1580 die Hauptsache sei. Deswegen entbinde ich auch alle meine Freunde, welche gegen die neue Synodalverfassung einige Bedenken haben, hiermit einer jeden wahren oder geglaubten Verbindlichkeit. . . . Sie können meines Ermessens mit voller Seelenruhe der Synode beitreten, und, wäre ich drüben, ich würde auch beitreten".

Aber die Lehrdifferenz zwischen Walther und Löhe bestand fort. Unter dem gewaltigen Eindruck von Walthers Persönlichkeit und fest geschlossener Lehrstellung wurden viele der Löheschen Sendlinge allmählich ihrem geistlichen Vater entfremdet. Man fühlte, es mußte etwas geschehen, um wo irgend möglich zu einem Einverständnis zu kommen, was auf dem Wege brieflicher Korrespondenz sich nicht erzielen ließ. So entschloß sich die Missourisynode, ihre hervorragendsten Männer, Walther und Wyneken, als Delegaten nach Deutschland zu senden, um „alles abzuwenden, daß keine Trennung geschehe", und um Löhe, „den alten treusten Freund der lutherischen Kirche Nordamerikas, den beredtesten Fürbitter derselben" mit Gottes Hilfe wieder zu gewinnen und zugleich mit den verschiedenen lutherischen Kreisen Deutschlands innigere Verbindungen anzuknüpfen (1851). Löhe war für die Sendung der Friedensboten von Herzen dankbar. „In der That", schreibt er darüber, „ein heiliger und edler Sinn, der lutherischen Kirche wert, ein Beweis, daß der rechte Gott zu Zion ist. Wo man bei vorhandenen Differenzen nicht voneinander flieht, sondern zueinander eilt, sich gegen den Satan, der Zwist anfacht und den angefachten zu einem mächtigen brennenden Feuer machen will, dadurch wehrt, daß man die Brüderhände fester ineinander schlägt, — wo man sich nicht Ströme, Wälder und Prärien, nicht den Ozean hindern läßt in solchem Thun; da spricht Jesus Segen und Friede. Er stiftet Frieden im Herzen, ehe noch das Verständnis und Erkenntnis einträchtig geworden ist, — und hiermit ist fast das Beste schon geschehen".

In Deutschland besuchten die Delegaten alle hervorragenden Theologen der luthe-

rischen Kirche, wie Hofmann, Thomasius, Höfling, Schmid, Guerike, Harleß, Kahnis und Delitzsch. Walther hielt sich besonders in Erlangen auf, wo er noch Material für sein Buch sammelte, das er im Auftrag der Missourisynode gegen Grabau und die Buffalosynode verfaßte: Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt, dessen siebenter Leitsatz vornehmlich das heilige Predigtamt definierte, als „die von Gott durch die Gemeinde als Inhaberin des Priestertums und aller Kirchengewalt übertragene Gewalt, die Rechte des geistlichen Priestertums in öffentlichem Amte von Gemeinschaftswegen auszuüben".

Im Oktober 1851 traf Walther mit Löhe zusammen und es fand ein Meinungsaustausch statt. Über seine persönlichen Eindrücke und das Resultat der stattgehabten Besprechungen hat sich Walther sehr eingehend ausgesprochen. In seinem Abschiedsbriefe an Löhe sagt er: „Ich kann und muß Ihnen bekennen, daß die unseligen Vorurteile, mit welchen ich noch Ihr Haus betrat, bei mir gänzlich geschwunden sind, daß ich ein herzliches Vertrauen zu Ihrer lautern Treue gegen unsere geliebte lutherische Kirche und die lebendigste Überzeugung von der Einigkeit im Geist mit hinweg nehme. Mein heißester Wunsch ist nun, daß, wo es möglich wäre, auch noch die wenn auch nicht bedeutenden Differenzen in der Entwickelung der Lehre, welche etwa noch vorhanden sind, sich durch Gottes Gnade ausgleichen, und, so das nicht möglich ist, dieselbigen doch nie die Einigkeit im Geiste ... stören noch einen Anlaß dazu geben mögen, daß das gemeinsame Treiben des Werkes des Herrn irgendwie gehindert werden könne. ... Ich darf Sie nicht erst darum bitten, alles zu thun, was Ihnen Ihr Gewissen nur gestattet, damit unsere verwaiste Kirche in Amerika sich fort und fort der innigsten Gemeinschaft gerade mit Ihnen vor aller Welt rühmen könne". Auch im „Lutheraner" (1852 Nr. 20) spricht Walther noch sehr hoffnungsvoll von dem Ergebnis der Verhandlungen. Er giebt zu, daß namentlich in der Lehre von der Ordination sich bis jetzt noch unüberwindliche Differenzen gezeigt. Aber, sagt er, „die vorhandene Differenz konnten und durften wir beiderseits für kein Hindernis ansehen, daß wir uns nicht trotz derselben die Bruderhand reichen und noch ferner gemeinschaftlich das Werk des Herrn treiben sollten". Im späteren Verlauf der Geschichte haben sich diese schönen Friedensgedanken und -Hoffnungen nicht verwirklicht. Die tiefere und eigentlich kirchentrennende Differenz lag wohl schon hier, wie später bei der von Walther vertretenen Lehre von der Gnadenwahl darin, daß ein gewisser Lehrtropus, für den sich ja freilich sehr gewichtige Stimmen der hervorragendsten Lehrer, zumeist von Luther selbst, beibringen ließen, zur fertig abgeschlossenen Symbollehre erhoben wurde, deren Verwerfung dann natürlich konsequenterweise zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft führen mußte.

Um den Gemeinden einen zuverlässigen Luthertext der hl. Schrift zu sichern, gründete Walther im Jahr 1853 die Bibelgesellschaft der St. Louiser Gemeinde, deren Vorsitzer er bis zu seinem Tode gewesen, und die im Jahr 1887 ihr wertvolles Eigentum an die Synode übertrug. Schon im Jahre 1853 regte er die Herausgabe einer theologischen Monatsschrift an, die aber erst zwei Jahre später unter seiner Redaktion als „Lehre und Wehre" ins Leben trat. Um die Vertreter der verschiedenen lutherischen Kirchengemeinschaften in Amerika einander näher zu bringen, regte Walther im Vorwort des zweiten Jahrgangs von „Lehre und Wehre" den Gedanken freier Konferenzen an, die von Zeit zu Zeit gehalten werden sollten. Gerade um die Zeit, da der Führer des „amerikanischen Luthertums", Dr. S. S. Schmucker von Gettysburg, in seiner „Definite Platform" die Augsburgsche Konfession einer „Recension" unterwarf, die die wichtigsten lutherischen Unterscheidungslehren ausmerzen sollte, fanden unter Walthers Führung mehrere freie Konferenzen statt, in denen dieses Bekenntnis von Artikel zu Artikel durchbesprochen wurde, so zu Columbus, O. (1856), zu Pittsburgh (1857), zu Cleveland (1859), und zu Fort Wayne (1859), wo aber Walther durch Krankheit am Beisein verhindert wurde. Bei den wichtigen Kolloquien, die im Jahr 1866 mit der Buffalosynode und im Jahr 1867 mit der Jowasynode gehalten wurden, war Walther der Wortführer der Missourier. Das erstere endete mit einem durchschlagenden Sieg der von ihm vertretenen Anschauungen. Dagegen kam es in den Verhandlungen mit den Jowaern auf dem Kolloquium zu Milwaukee zu keinem Verständnis. Gegenstand der Besprechung war vor allem die Verbindlichkeit der Symbole gegenüber der sog. „Offenen Fragen". Man einigte sich dahin, daß alle in den Symbolen enthaltenen Glaubenslehren, aber nicht die sog. Probleme symbolisch-verbindlich seien. Auf dem Gebiet der Eschatologie bestand Walther darauf, daß „der Papst der Antichrist ist", und daß, wer diese Lehre nicht glaubt, nicht als Lutheraner gelten kann. Dagegen legte Jowa Protest ein.

In den Jahren 1868 und 1869 leitete e. Konferenzen mit der Ohio-, Wisconsin- und Illinoissynode, die zur Anerkennung der k. chen Gemeinschaft mit diesen Körpern führte. Im Jahr 1872 durfte er bei der ersten sammlung der Synodalkonferenz, in der sich die mit Missouri übereinstimmenden we, n Lutheraner zusammengeschlossen, die Eröffnungspredigt halten und wurde zum erster sidenten dieses größten allgemeinen Körpers der lutherischen Kirche in Nordamerika erwählt. Aber schon nach wenigen Jahren wurde die Einigkeit der Synodalkonferenz durch den Streit über die Gnadenwahl gestört, da Walther den „in früherer Zeit geduldeten zweiten Lehrtropus", der in dem „Intuitu Fidei" der alten Dogmatiker repräsentiert ist, als semipelagianische und rationalistische Irrlehre verwarf. Die große Mehrzahl der Missourisynode ist auch in diesem Kampf ihrem alten Führer unerschütterlich treu geblieben. Nur einzelne tüchtige Männer traten aus. Aber in der Synodalkonferenz kam es zum Bruche, nachdem ein Versuch unter den Fakultäten der verschiedenen theologischen Seminare eine Einigung zu erzielen (Milwaukee 1881) fehlgeschlagen war. Die Synode von Ohio und die Norwegische Synode verließen die Synodalkonferenz.

Neben seiner umfassenden Thätigkeit auf der Kanzel, wobei er seine Predigten immer aufs minutiöseste ausarbeitete und memorierte, als Pastor, Redakteur, Leiter von Gemeindeversammlungen, Konferenzen und Synoden, Professor am theologischen Seminar ist Walther auch noch als Schriftsteller äußerst fruchtbar gewesen, wobei sein Hauptbestreben war, die von ihm vertretenen Grundanschauungen in klarster, lichtvoller Weise ins praktische Leben der Kirche und ihrer Gemeinden einzuführen. Wir nennen unter seinen Publikationen als die wichtigsten: Die Stimme unsrer Kirche in der Frage von Kirche und Amt. 1852 und späteren Auflagen. Die rechte Gestalt einer vom Staat unabhängigen evangelisch-lutherischen Ortsgemeinde, 1863. Amerikanisch-Lutherische Pastoral-Theologie vom Jahr 1872 (eine Zusammenstellung der in „Lehre und Wehre" von 1865—1871 erschienenen pastoraltheologischen Aufsätze); eine neue Auflage von Baiers Compendium Theologiae Positivae 1879 und die verschiedenen Predigtsammlungen: Amerikanisch-Lutherische Evangelien-Postille, 1871. Amerikanisch-Lutherische Episteł-Postille, 1882. Lutherische Brosamen, 1876. Kasual-Predigten und Reden aus seinem schriftlichen Nachlaß gesammelt, 1889. Ansprachen und Gebete, gesprochen in den Versammlungen der ev.-luth. Gesamtgemeinde und ihres Vorstandes, St. Louis 1888.

Nach längerem Siechtum ist er am 7. Mai 1887 im Frieden entschlafen, als eben die Allgemeine Synode von Missouri in Fort Wayne versammelt war. Aus allen Teilen der lutherischen Kirche in der neuen Welt und in der alten ist bei seinem Tode das Zeugnis erklungen: Ein Großer in Israel ist gefallen. „Die Missourisynode mit ihrer gewaltigen Ausbreitung, ihrer festgefügten Organisation, ihrer rastlosen kirchlichen Thätigkeit ist im eminenten Sinne sein Werk, der er den Stempel seines Geistes in allen Beziehungen aufgedrückt hat und in der ihm die Verwirklichung der Gedanken seines Lebens noch mit seinen eigenen Augen zu sehen beschieden war. Sie selbst hinwiederum, die von ihm gegründete Synode, sah in ihm ihre Macht gleichsam verkörpert und es dürften nur wenige Fälle sich nachweisen lassen, in denen eine hervorragende Persönlichkeit einen gleich tief greifenden und alles beherrschenden Einfluß ausgeübt hat" (Kirchenblatt der Iowasynode, 1. Juni 1887). Er war in der That eine Epoche machende Persönlichkeit, von deren Wirken für die Lutheraner aller Weltteile mächtige Impulse ausgingen. „Ich beuge mein graues Haupt in Demut vor ihm", sagte der Präsident der Allgemeinen Lutherischen Konferenz, Dr. Kliefoth von ihm, bei der Versammlung in Hamburg 1887. Das Charakterbild, das Dr. Sihler nach seiner ersten Begegnung mit Walther (1846) von ihm entwarf, wird heute noch in allem Wesentlichen auch von seinen theologischen Gegnern als richtig anerkannt werden: „Ein Mann, der durch eine heiße Schule nach innen und außen gegangen, durch andächtiges und fleißiges Forschen in der hl. Schrift, in den Schriften Luthers und der folgenden edlen Lehrer unsrer Kirche aus den Banden des Stephanismus nach allen Seiten vollkommen befreit, auf den gesunden kirchlichen Standpunkt gelangt, mit vorzüglicher Schärfe des Verstandes und praktischem Blick, sowie mit der Gabe der Leitung der Gemeinde trefflich begabt, durchaus lauter, aufrichtig und einfältig in seiner gesamten Herzensgesinnung, selbstverleugnend und aufopfernd, wo es die Ehre des Herrn und das Heil der Kirche gilt, fest und klar im Bekenntnisse und dessen praktischen Konsequenzen, kühn und scharf wider mutwillige Fälscher der Wahrheit, geduldig und langmütig wider Unwissende und Irrende".

**Adolph Späth.**

**Walton Brian** s. d. A. Polyglottenbibeln Bd XV S. 532, 31.

**Wamwas, Neophytos** (*Βάμβας*) ...griechischer Theolog, gest. 1855. — Litteratur: J. Wenger, Beiträge zur Kenntnis des ...enwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und der Türkei, Berlin 1839; A. P. Wretos (*Βρετός*) *Νεοελληνικὴ Φιλολογία μέρος Β'*, Athen 1857, S. ...; Konstantinos Oekonomos, *τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα τόμος Β'*, Athen ... S. 48—50, 300—307, 383—388; Georgios Surias, Rede auf W. in der *Πανδώρα τόμος ΙΣΤ'*. K. N. Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868, S. 728—730; R. Nicolai, Geschichte der neugriechischen Litteratur, Leipzig 1876, S. 128; A. Diomedes Kyriakos, Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453—1898, übersetzt von E. Rausch, Leipzig 1902. Artikel über neugriechische Bibelübersetzungen Bd III S. 118; Oekonomos Bd XIV, S. 299; Pharmakides Bd XV, S. 293.

Sein Leben hat einen einfachen Gang gehabt. Geboren in Chios erhielt W. dort auch seinen ersten Unterricht. Wie so viele tüchtige Griechen wird er zunächst Mönch, wahrscheinlich in Patmos, kehrte dann nach Chios zurück, wo er nun bei Athanasios Parios, der inzwischen Direktor des dortigen Gymnasiums geworden war (Bd II, S. 205), höhere Bildung empfing. Mit vielen Höherstrebenden geht er nach Paris. Dort gewann Korais bestimmenden Einfluß auf ihn. Seine Studien waren namentlich auf Philosophie und Naturwissenschaften gerichtet. Auf Empfehlung des Korais erhielt er 1813 die Anstellung an dem Gymnasium zu Chios, wahrscheinlich als Nachfolger des Ath. Parios, der 1813 gestorben war. Als der Freiheitskampf ausbrach, stellte auch W. sich in den Dienst des Vaterlandes. Namentlich that er Dienst als Sekretär des Fürsten Demetrius Ypsilantis. Doch wandte er sich schon 1828 seinem Lehrberuf wieder zu. Er ist dann in Korfu an der ionischen Akademie und 1833 in Syra gewesen, bis er 1837 an der neugegründeten Universität in Athen als Professor Anstellung fand. Diese hat er bis zu seinem Tode innegehabt.

W. gehört mit Oekonomos und Pharmakides in die Reihe der Männer, die nach Beendigung der Freiheitskämpfe an dem inneren Aufbau von Hellas gearbeitet haben, daher auch in die lebhaften Kämpfe der Jahre 1830—1860 verwickelt sind; Pharmakides und W. die Vertreter eines mehr oder minder gemäßigten Liberalismus in Staat und Kirche, Oekonomos als der Vertreter der Repristination, politisch zugleich gestützt durch den starken Einfluß Rußlands. Ob W. am Ende seines Lebens sich auch für Rußland gewinnen ließ, wie Bretos andeutet, möge dahingestellt bleiben. Man hat bei griechischen Schriftstellern besonders mit parteipolitischer Befangenheit zu rechnen.

Im Abendland ist der Name des W. dadurch bekannter geworden, daß er in die Kämpfe der britischen Bibelgesellschaft um ihre Existenz in Griechenland verwickelt war. Es ist bekannt, daß diese Gesellschaft im 2. Jahrzehnt des abgelaufenen Jahrhunderts sich dafür entschied, das AT ohne die Apokryphen zu drucken, eine Entscheidung, die nicht nur in der orthodoxen Kirche, sondern auch in lutherischen Gebieten der Verbreitung der Bibeln jener Gesellschaft viel geschadet hat. Für das Gebiet der griechisch redenden Orthodoxen sollte das AT aus dem Urtext übersetzt werden und zwar in die griechische Volkssprache. An dieser Arbeit nun war W. beteiligt und zwar als Gräzist. Der englische Presbyter Leeves vermittelte die Übertragung aus dem Hebräischen. Während die Arbeit bis 1833 noch außerhalb Hellas, nämlich in dem damals englischen Korfu, wo ja W. angestellt war, ihren Platz hatte, trat sie, als W. nach Syra übersiedelte, in das Gebiet der hellenischen Kirche ein. In das Jahr 1833 fällt auch die Unabhängigkeitserklärung der hellenischen Kirche. Der § 11 ihres Statuts verpflichtet die Synode zum Wachen über die reine Lehre und zum Kampf gegen den Proselytismus. Es hätte an das Wunderbare gegrenzt, wenn unter diesen Umständen sich nicht bald ein Sturm erhoben hätte gegen das Erscheinen einer Übersetzung des AT, die die Autorität der kanonischen Septuaginta untergrub und durch das Fehlen der Apokryphen sich als unvollständig darstellte. Außerdem können die Griechen in der That mit Recht sagen, daß Bibelübersetzungen ins Volksgriechisch für sie ein Geschenk von zweifelhaften Werte sind. Sie wollen das Volk zum Verständnis der Septuaginta und des NT im Urtext erziehen, wie denn die ganze Kultussprache die Bibel nur in dieser Form citiert. Die Bibelübersetzungen im vulgären Griechisch ziehen die edle Sprache der Bibel in ein Niveau, das keineswegs für den Ausdruck des religiösen und sittlichen Lebens günstige Aussichten bietet. Endlich wittern die Griechen hinter allen derartigen Gaben der Abendländer Proselytenmacherei. Sie täuschen darin sich nicht immer. So begreift es sich, daß schon bald der ausbrechende Kampf gegen die 1834 erscheinende neue Bibelübersetzung, die übrigens sehr lesbar ist, scharfe Formen annahm. Die erste abfällige Kritik erschien in Soter. W. rechtfertigte die Arbeit in der Athena (Oek. a. a. O. S. 300). Die Orthodoxen gründeten sofort ein eigenes Blatt für Weiterführung des Kampfes gegen sämtlichen abendländischen Einfluß auf kirchlichem Gebiet, die bekannte

*Εὐαγγελικὴ σάλπιγξ*, redigiert von dem Mönche Germanos, dem Strohmann des Oekomomos. Ihre Redeweise erinnert häufig an die der Hengſtenbergiſchen Kirchenzeitung. Auf ihren Kampfesruf hin wandte ſich bereits im September 1834 die Synode an die helleniſche Staatsregierung zur Hinderung der Mißſtände (Oekon. a. a. O. 301—305). Ein litterariſcher Streit zwiſchen dem Pſeudonymos Joſeph Nikodemu und dem Engländer Leeves (Wenger a. a. O. S. 154—232) ſpielte die Sache ſchon ins Perſönliche über und zog aller Augen auf den Zwiſt. Mit Recht verbot nun die Regierung die neuen Überſetzungen für den Gebrauch in Schule und Kirche (April 1835). So war die Septuaginta auch wieder an ihren Platz geſetzt. Doch das genügte der orthodoxen Partei nicht. Von Anfang an hatte ſie ihren Kampf gegen die geſamte proteſtantiſche Invaſion gerichtet. Dem giebt ſehr geſchickten Ausdruck der Anonymus *Z. Π. P.* in ſeinem offenen Briefe an *Π. K. M.* über das Thema *Τίς ὁ ὑποκεκρυμένος σκοπὸς τῶν εἰς τὴν Ἑλλάδα ἱεραποστόλων τῆς βιβλικῆς ἑταιρίας κτλ.* aus Paris datiert vom Jahre 1836 (deutſch teilweiſe bei Wenger S. 252—265). Hier wird W. als Hauptüberſetzer der Engländer denunziert, ihm ſowohl wie den Bibelgeſellſchaften Eigennutz vorgeworfen dazu wird die Septuaginta in Schutz genommen gegen eine Überſetzung, die ſelbſt vor Unziemlichkeiten nicht zurückſcheue (Iſaſchar wird Gen 49, 14 als *ὄνος δυνατός* bezeichnet, während die Septuaginta *τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν* überſetzt). Gegen dieſen boshaften Angriff ließ W. ſeine kleine, trefflich verfaßte Streitſchrift ergehen: *Σύντομες ἀπάντησις πρὸς τὸν ὑποκρυπτόμενον ὑπὸ του Z. Π. P. πατέρα τῆς πρὸ ὀλίγου διαδοθείσης ἀναισχύντου ἐπιστολῆς περὶ τοῦ τίς ὁ ὑποκρινόμενος κτλ*, Athen 1836 (in meinem Beſitz, deutſch bei Wenger S. 266—278). Frei und offen bekennt ſich W. als Mitarbeiter an der Überſetzung, verteidigt dann das Unternehmen aus religiöſen und wiſſenſchaftlichen Gründen und weiſt energiſch auf die furchtbaren Mißſtände in der orthodoxen Kirche, namentlich auf die Unbildung des Klerus hin. Infolge deſſen hatte er ſich vor der Synode zu rechtfertigen für ſeine angeblichen Angriffe gegen die Septuaginta. Seine Schrift *Σύντομος κτλ* wie auch eine vom Jahre 1839: *Περὶ τῆς νεοελληνικῆς ἐκκλησίας* wurden von der Synode gemißbilligt. Doch gelang es dieſer nicht, die Staatsregierung gegen W. zum Einſchreiten zu veranlaſſen. Wie ſchon oben bemerkt, hatte ihn dieſe vielmehr 1837 an der Univerſität als Profeſſor angeſtellt. Hatte der ganze Streit für die Bibelgeſellſchaft ſomit keinen günſtigen Ausgang gehabt, ſo hat er doch das Gute bewirkt, daß ein regeres Studium der Schrift durch ihn angeregt iſt.

Auch auf anderm Gebiete der Theologie hat W. Einwirkung gehabt. Abgeſehen von ſeiner Schrift um die Inſpiration der heiligen Schriften (mir unzugänglich) ſchrieb er ein *ἐγχειρίδιον τῆς τοῦ ἱεροῦ ἄμβωνος ῥητορικῆς* 1851. Am bekannteſten aber ſind ſeine *Στοιχεῖα ἠθικῆς συνταχθέντα ὑπὲρ τῆς φιλομαθοῦς νεολαίας*, zuerſt erſchienen 1818, 4. Auflage, Athen 1860 (in meinem Beſitz). Das Werk iſt in mehrfacher Beziehung intereſſant. Es enthält eine Religionsphiloſophie und Ethik im Sinne der Aufklärung. Es enthält auch flammenden Patriotismus, der ſich hinter dem Ethiſchen verbirgt. Man kann wohl annehmen, daß die *στοχεῖα* den Hellenen in trübſter Zeit auch mit den nötigen ſittlichen Rückhalt gegeben haben. Nach den Prolegomenen will die Ethik lehren, *πῶς νὰ κυβερνᾶ* (si. *ὁ ἄνθρωπος*) *τὰ πάθη αὐτοῦ καὶ νὰ κανονίζῃ τὰς πράξεις του, διὰ νὰ διάγῃ τιμίως καὶ εὐδαιμόνως τὴν παροῦσαν ζωὴν, καὶ νὰ ἔχῃ ἐλπίδας ἀγαθὰς περὶ τῆς μελλούσης* (S. 5). Als beſondere Ethiker alter und neuer Zeit erſcheinen ihm Zoroaſter, Konfucius, Äſop, Sokrates, Platon, Ariſtoteles, Theophraſt, Cicero, Seneca, Plinius der Jüngere, Epiktet, Plutarch, Marc Aurel. Von den neueren erwähnt er Pascal und Malebranche. Die Stoiker ſtehen ihm am nächſten Er kennt zwei Teile der Ethik, einen allgemeinen und einen ſpeziellen. In leichter Form ſtellt W. bei jedem Problem die entſcheidende Frage, ſeine Erörterungen ſind durchweg muſterhaft klar geſchrieben. Viele Beiſpiele aus der Praxis erläutern das Geſagte. Bei den ethiſchen Prinzipien nennt er zuerſt Gott, der *ἡ πρώτη καὶ ἀνεξάρτητος δημουργικὴ αἰτία πάντων τῶν ὄντων, πανάγαθος, πανάγιος, κριτῆς, ἀδέκασιος τῶν λογικῶν αὐτοῦ κτισμάτων* genannt wird (S. 27). Als zweites Prinzip erſcheint das Gewiſſen des Menſchen. Auf Grund des Gewiſſens, das ſich an dem Willen Gottes orientiert, muß der *ὀρθὸς λόγος* die Handlungen des Menſchen beſtimmen. Der ſpezielle Teil enthält eine Pflichtenlehre, der am Ende die Liſte der Verfehlungen gegen die Pflichten, eine Art Sündenlehre entgegengeſtellt wird. W. teilt die Pflichten ein in ſolche gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen die Menſchen (S. 83). Die Pflichten gegen Gott werden mit den Beweiſen für das Daſein Gottes eingeleitet. Zu den Pflichten gegen Gott, die in äußere wie innere zerfallen, gehört auch die Vaterlandsliebe, bei deren Darſtellung der

ganze Stolz des Griechen sich zeigt (85). Bei den Pflichten gegen sich selbst beginnt W. mit den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. Die Lehre von den Pflichten gegen die Menschen nimmt ihren Ausgang von der Lehre über die menschliche Gemeinschaft. Hier wie überall viel Aristotelisches. Dann werden die Pflichten der einzelnen Stände durchgegangen. Den Reichen wird namentlich auch ihre Verpflichtung zur Hilfe in den Nöten des Vaterlandes vorgehalten. Die Lehre von den Sünden schließt mit der ἀνελπισία, der Hoffnungslosigkeit oder Verzweiflung, auch hier nicht ohne Anspielung auf die politischen Zustände des Landes. Diese Proben ergeben, daß W. unter den Ethikern des neuen Griechenlands jedenfalls seinen Platz behauptet.

Die Schriften des W. auf anderen Gebieten sind bei Sathas verzeichnet.

**Ph. Meyer.**

---

**Ticonius** oder **Tyconius**, blühte um 370—390. — F. C. Burkitt, The Book of Rules of Tyconius, Cambridge 1894 (= Texts and Studies, edited by J. Armitage Robinson, vol. III, Nr. 1); durch diese kritische Ausgabe ist der Abdruck MSL 18, Sp. 15—66 weit überholt. — Ferdinand Ribbeck, Donatus u. Augustinus, Elberfeld 1858, S. 198—206; Martin Schanz (in Iwan von Müllers Handbuch der klass. Altertumswissenschaft Bd VIII), Gesch. d. röm. Litteratur, vierter Teil, München 1904, S. 350—353; J. Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Ticonius und Hieronymus zur Apokalypse, eine litterargeschichtliche Untersuchung, ZtWL VII, 1886, S. 239—257; derſ., Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, in Th. Zahns Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchl. Litteratur, IV. Teil, 1891, S. 1—224. — Den eingehendsten Versuch, die theologische Gesamtanschauung des Ticonius und seine Lehre von der Kirche zu zeichnen, hat Traugott Hahn in der Schrift unternommen: Tyconius-Studien, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts, Leipzig 1900 (in den von N. Bonwetsch u. R. Seeberg herausgegebenen Studien zur Geschichte der Theologie u. der Kirche, 6. Bd, 2. Heft). Bei dem noch unfertigen Stand der Rekonstruktion des Apokalypsekommentars ist die anregende Arbeit in den Detailausführungen doch noch verfrüht. Hahn konnte W. Bousſets unveröffentlichte kritische Untersuchungen über den Ticonius-Kommentar verwerten; vgl. Bousſets Ausführungen zur Geschichte der Auslegung der Apokalypse in seinem Kommentar z. Offenbarung Johannis (= H. Aug. Wilh. Meyers kritisch-exeget. Kommentar über das NT, 16. Abt., 6. Aufl.), Göttingen 1906, S. 56—60, dazu Nachtrag S. 461 (Der Kommentar des Ticonius) und S. 65—72 (Die Nachfolger des Ticonius). — Es bleibt eine lohnende Aufgabe, den Spuren des Einflusses nachzugehen, den Ticonius auf Augustinus geübt hat. „Sollte nicht im Einfluß des Ticonius der Schlüssel zu so manchem Eigentümlichen im Kirchenbegriff Augustins liegen?" (Hahn S. 116.)

Ticonius, ein afrikanischer Donatist (vgl. Bd IV S. 795, 17—48), ist in diesem Artikel als theologischer Schriftsteller zu würdigen. Die Schwierigkeiten beginnen schon bei der Schreibung des Namens. Es sind handschriftlich (vgl. Burkitt S. 103) die Formen Ticonius, Thiconius, Tyconius, Thyconius, Tichonius, Tychonius überliefert; alle mit Ausnahme der ersten zeigen eine unberechtigte Annäherung an irgend ein griechisches Wort. Überdies ist Ticonius die einzige Schreibung, die sich handschriftlich sowohl in der Überlieferung des Liber regularum als bei Augustinus und Primasius findet. In die Reihe der kirchlichen Schriftsteller ist er nicht von Hieronymus, in dessen Schrift de uiris illustribus er fehlt, sondern von dem Fortsetzer des Katalogs, Gennadius von Massilia (um 492), eingefügt worden. Er wird dort im 18. Kapitel zwischen Rufinus (gest. 410) und Sulpicius Severus (gest. nach 420) behandelt. Gennadius sagt von ihm (vgl. die Ausgabe von Carl Albrecht Bernoulli, Freiburg i. B. 1895, S. 68 u. 69 und Hahn a. a. O. S. 116): „Ticonius, von Geburt ein Afrikaner, war wohl bewandert in der hl. Schrift, in der Geschichte genügend unterrichtet, wie überhaupt nicht ohne Kunde der weltlichen Wissenschaften; dabei war er in kirchlichen Angelegenheiten voller Eifer. Er schrieb Bücher de bello intestino und expositiones diuersarum causarum, in denen er zur Verteidigung der Seinigen alter Synoden gedenkt. Aus alle dem geht hervor, daß er Donatist gewesen ist. Er verfaßte auch sieben in einem Buche zusammengefaßte Regeln (der überlieferte Text giebt irrtümlich die Zahl octo an) zur Erforschung und Auffindung des Sinnes der Schriften. Er hat auch die Offenbarung des Johannes vollständig ausgelegt, wobei er nichts in ihr fleischlich, sondern alles geistlich deutete. So hat er in dieser Auslegung behauptet, daß der Leib Standort der Engel sei (angelicam stationem corpus dixit esse). Die Annahme eines künftigen tausendjährigen Reiches der Gerechten auf der Erde nach der Auferweckung hat er beseitigt (suspicionem tulit = sustulit); es könne, zeigt er, überhaupt nicht von einer doppelten fleischlichen Auferweckung, erst der Gerechten, dann der Ungerechten, geredet werden, sondern es gebe nur eine einmalige Auferweckung aller, bei der

auch die Mißgeburten und Mißgestalteten wieder erstehen werden, damit nichts vom menschlichen Geschlecht, auch wenn es mißgestaltet war, zu Grunde gehe, nachdem es einmal in seinem Wesen beseelt war (animatum in substantia). Er findet also den Unterschied der zwei Auferweckungen darin, daß die erste, von der die Apokalypse als von der Auferweckung der Gerechten redet, jetzt im Wachstum der Kirche vor sich gehe, wo die durch den Glauben Gerechtfertigten von der Todesgestalt ihrer Sünden durch die Taufe zum Dienste des ewigen Lebens erweckt werden; unter der zweiten Auferweckung aber versteht er ganz allgemein die Auferweckung alles menschlichen Fleisches. Dieser Mann hat gleichzeitig mit Rufinus geblüht unter der Regierung des Theodosius und seiner Söhne." Als Grenze seines Lebens erscheint damit etwa das Jahr 410; die litterarische Bethätigung scheint in die Zeit von 370 bis 390 verlegt werden zu müssen (vgl. Hahn a. a. O. S. 5 und 6). Von den späteren Fortsetzern des Gennadius hat Honorius von Autun (de scriptoribus ecclesiasticis lib. II cap. 18) nur einen Auszug aus Gennadius geliefert; Johann Trithemius aber (1462 bis 1516) giebt ein erweitertes Verzeichnis der Schriften des Ticonius, indem er von dem Werk de bello intestino drei Bücher aufzählt und epistolas plures ad diuersos et alia multa zu nennen weiß (de scriptoribus ecclesiasticis cap. 92, vgl. in der Bibliotheca ecclesiastica des Jo. Alb. Fabricius, Hamburg 1718, 2. Teil S. 81 und 3. Teil S. 27).

Von den Schriften des Ticonius stehen die mehrfach handschriftlich überlieferten sieben hermeneutischen Regeln im hellsten Licht; sie sind überdies von Augustin am Schluß des drittes Buches de doctrina christiana (III, 30—37, vgl. MSL 34, Sp. 81—90) ausführlich mitgetheilt und einer kritischen Besprechung unterzogen worden. Das Ansehen Augustins sicherte den Regeln eine langandauernde Nachwirkung (vgl. die Angaben Burkitts p. XVIII—XXIV); noch Beda nahm sie in den Widmungsbrief auf, den er seiner explanatio apocalypsis voranstellte (opera ed. Giles, vol. XII, p. 338, Londini 1844 oder MSL 93, Sp. 130—132). Die erste Regel (de domino et corpore eius) setzt auseinander, wie man, wenn Haupt und Leib oder Christus und die Kirche unter einer Person vorgestellt werden, mit Gewißheit bestimmen könne, was von dem einen oder von der andern gesagt sei. So ist z. B. Da 2, 35 unter dem Stein, der das Bild der Weltreiche zerschlug, Christus, unter dem Berg, zu dem er wurde, und der die ganze Erde ausfüllte, die Gemeinde zu verstehen. „Denn es ist nicht so, wie etliche behaupten zur Schmach des Reiches Gottes und des unüberwindlichen Erbes Christi (was ich nicht ohne Schmerz sage), daß der Herr die ganze Welt nur durch seine Macht und nicht durch die Fülle seines Leibes in Besitz genommen habe". Dieser universalistische Gedanke wendet sich gegen den engen Kirchenbegriff des vulgären Donatismus. Die zweite Regel handelt de domini corpore bipertito, d. h. von dem zweifach geteilten Leibe des Herrn, der aus einer rechten und linken Seite besteht. Wenn es im HL 1, 5 von der Gemeinde heißt: Ich bin schwarz und lieblich (fusca sum et decora), so gelten beide Prädikate nicht von der gesamten Gemeinde, sondern das erste von ihrer linken, das zweite von ihrer rechten Seite. Aber auch die linke Seite gehört zum Leib; non possumus dicere tabernaculum Cedar praeter ecclesiam esse. Letzteren Gedanken bestritt Augustinus; das gehöre nicht zum Leib des Herrn, was nicht in Ewigkeit mit ihm sein werde. Ticonius hätte also schreiben sollen: de domini corpore vero atque permixto oder simulato, oder auch de permixta ecclesia. Die dritte Regel (de promissis et lege) beschäftigt sich mit der Lösung eines biblisch-theologischen Problems. Nie hat jemand aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt werden können. Andererseits hat es nie an solchen gefehlt, die das Gesetz erfüllten und gerechtfertigt wurden. Wie vereinigen sich die beiden Schriftaussagen? „Solange jemand im Fleisch ist d. h. den Geist Gottes nicht hat, herrscht über ihn das Gesetz; wenn er sich aber der Gnade übergeben hat, stirbt er dem Gesetz, und der Geist erfüllt in ihm das Gesetz, indem das Fleisch tot ist, das dem Gesetz Gottes nicht unterthan sein kann" (Burkitt S. 17, 6—10). Augustin verweist auf die Behandlung des Problems in seinem Buch de spiritu et littera; er schlägt daneben den Titel vor de gratia et mandato. Er lobt die Ausführung des Ticonius, hält sie aber nicht für vollständig, da sie vor der Zeit der durch die pelagianische Häresie geschärften Aufmerksamkeit auf die Gnade Gottes geschrieben sei; man dürfe, wendet er ein, nicht sagen, daß die Werke Belohnung des Glaubens seien, und keinen Zweifel darüber lassen, daß der Glaube Geschenk Gottes sei (vgl. Eph 6, 23). Die vierte Regel (de specie et genere) behandelt die Schriftaussagen, in denen ein oft wenig merklicher Uebergang von der Art zur Gattung oder umgekehrt stattfindet. Namentlich die Weissagungen der alttestamentlichen Propheten haben, wie Ticonius zeigt, bald einen engeren

bald einen weiteren Horizont, der die Geschichte der Kirche umspannt, und es gilt bei den einzelnen Worten genau auf den Wechsel des Gesichtskreises zu achten. Die Weissagung Ez 37, 11—14 erfüllt sich jetzt schon, indem wir durch die Taufe auferstehen, und nicht erst bei der letzten Auferstehung des Fleisches. Auf beide Auferstehungen zielt das Wort des Herrn Jo 5, 24—29; von der ersten, geistlichen ist die Rede, wenn es heißt: Mortui qui audierint uiuent, von der zweiten mit den Worten: Omnes qui in monumentis sunt exient. Die fünfte Regel (de temporibus) will zeigen, wie man teils durch Beachtung des Tropus Synekdoche teils durch Berücksichtigung der formelhaften Zahlen (legitimi numeri) das mystische Maß der Zeit in der Schrift finden kann. Die Stelle Mt 12, 40 setzt die Zeit zwischen Tod und Auferstehung Jesu auf drei Tage und drei Nächte fest. Bei dieser Berechnung tritt der Teil für das Ganze ein, wie sonst auch das Ganze für den Teil. Die Stunde, in der der Herr begraben wurde, steht für den ganzen Tag mitsamt der vorausgehenden Nacht, und ebenso die Stunde der Nacht, in der er auferstand, für die ganze Nacht mit Einschluß des folgenden Tages. Dazwischen liegt ein voller Tag, und so kommen drei Tage und Nächte heraus. Zu den legitimi numeri gehören die Zahlen 7, 10 und 12, die und deren Quadrate oder Zehnfache entweder die Vollendung oder das Ganze vom Teile aus oder die einfache Summe bezeichnen. In Apk 9, 15 steht Stunde, Tag und Monat je im Sinne von Jahr (= $3^1/_2$ Jahre). Dagegen Apk 11, 3 bedeutet ein Tag 100 Tage und ein Monat 100 Monate; es handelt sich bei den 1260 Tagen oder 42 Monaten um einen Zeitraum von 350 Jahren. Die sechste Regel handelt von der Wiederholung (de recapitulatione). In mannigfacher Weise, so führt er aus, wird der Anschein erweckt, als handle es sich um eine Fortsetzung der Erzählung, während die Erzählung auf früher Übergangenes zurückkommt oder auch künftige Ähnlichkeiten andeutet. So sagt der Herr Mt 24, 15. 16: Wenn ihr sehen werdet, was gesagt ist durch den Propheten Daniel, dann sollen die, die in Judäa sind, auf die Berge fliehen, und dann führt er das Ende ein (V. 29 ff.). Was aber Daniel gesagt hat, geschieht jetzt in Afrika, und doch ist nicht zu gleicher Zeit das Ende da. Aber weil das Künftige, wenn auch nicht im Zeitpunkt, so doch im Zeichen des Endes steht, darum hat er „dann" (tunc) gesagt, das heißt, wann über den Erdkreis hin in ähnlicher Weise „der Abfall und die Offenbarung des Menschen der Sünde" (2 Th 2, 3) zu Tage tritt. Den Kreis schließt die siebente Regel ab, deren Überschrift „vom Teufel und seinem Leibe" (de diabolo et corpore eius) an die Überschrift der ersten Regel erinnert. In ähnlicher Weise wie dort in Bezug auf den Herrn und seinen Leib wird auch hier die Notwendigkeit betont, in jedem einzelnen Fall zu prüfen, ob das, was wider den Teufel gesagt ist, ihm selbst oder ob es seinem Leibe gilt. An einer langen Reihe alttestamentlicher Prophetenstellen wird der für die Auslegung ergiebige Gebrauch, den man von dieser Regel zu machen hat, aufgezeigt.

Eine praktische Anwendung dieser Regeln hat Ticonius in seinem Apokalypsekommentar geliefert. Beda (vgl. MSL 93, S. 132—34) charakterisiert ihn als eine lebendige, ja rechtgläubig katholische Auslegung, bis auf die Stellen, in denen Ticonius das Schisma seiner Partei, d. h. der Donatisten, zu verteidigen sich bemüht habe. Die Verfolgungen, die sie als Häretiker von dem religiösen Kaiser Valentinian (dem Ersten 373, vgl. in diesem Bande S. 393,40) zu erdulden hatten, indem ihre Kirchen und Gemeinden, Häuser und Besitzungen der Hand der Katholiken übergeben und die Priester verbannt wurden, beklage und beweine er und nenne sie Martyrien, unterlasse aber nicht hervorzuheben, daß sie eben in der Apokalypse zuvor geweissagt worden seien.

Der Kommentar war noch im 9. Jahrhundert in der Klosterbibliothek zu St. Gallen vorhanden; der älteste Katalog nennt unter Nr. 242: expositio tichonii donatistae in apocalipsim vol. I vetus (vgl. Gustav Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonn 1885, S. 48). Wohin diese Handschrift gekommen ist, ist zur Zeit unbekannt. Man ist zur Rekonstruktion des Kommentars auf die Arbeiten späterer Ausleger angewiesen, die ihn mehr oder weniger ausgeschrieben haben; denn kein Kommentar hat auf lange Zeit hinaus die Auslegung der Apokalypse so sehr beherrscht und so sehr die Bahn streng spiritualistischer Deutung festgelegt wie die Arbeit des Ticonius. Es kommen folgende Autoren und Auslegungen in Betracht:

1. Der in fünf Bücher geteilte Apokalypsekommentar des Bischofs Primasius von Hadrumetum (MSL 68, Sp. 793—936); über sein Verhältnis zu Ticonius vgl. Bd XVI S. 56, 8—46.

2. Eine teilweise Ergänzung bietet der umfangreiche Kommentar des Ambrosius Aut-

pert in zehn Büchern (BM XIII, p. 403—657); vgl. Bd II S. 309, 2—5. Von Ambrosius Autpert sind Alkuin (MSL 100, Sp. 1086—1156) und Haimo von Halberstadt (MSL 117, Sp. 937—1220), von letzterem wieder die Glossa ordinaria des Walafrid Strabo (MSL 114, Sp. 710—752) abhängig.

3. Weniger Ausbeute gewähren des Cassiodorius kurze complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsin (vgl. Bd III S. 750, 37); er verweist die eine vollständigere Belehrung wünschenden Leser auf Ticonius (vgl MSL 70, Sp. 1410 C und 1411 B; der Apokalypsekommentar wird außerdem noch Sp. 1122 B, die libri regularum Sp. 18 A und 1122 D erwähnt).

4. Wertvoll ist Bedas schon erwähnte explanatio apocalypsis (MSL 93, Sp. 130 bis 206; Ausgabe von Giles, vol. XII, Londini 1844) besonders dadurch, daß an einer Reihe von Stellen die Auslegung des Ticonius unter Anführung seines Namens vorgetragen wird; man gewinnt so unanfechtbare Stützpunkte für weitere Schlüsse.

5. In Betracht kommt auch die Umarbeitung, die Hieronymus mit dem Kommentar des Victorinus vorgenommen hat, bei der er einige Stücke dem Ticonius entnahm; vgl. darüber in diesem Band S. 617, 21—41.

Von maßgebender Bedeutung sind außer dem Primasiuskommentar unter Nr. 1 die nun folgenden Nummern 6—9):

6. Die pseudoaugustinischen Homilien zur Apokalypse, deren Abdruck bei MSL 35, Sp. 2415—2452 das Bedürfnis einer kritischen Ausgabe deutlich hervortreten läßt, sind ein mit Anleihen aus Victorinus vermehrter Auszug aus Ticonius, unter Korrektur des donatistischen Standpunktes, so daß z. B. die falsi fratres durchgehend in haeretici und schismatici verwandelt werden.

7. Im Spicilegium Casinense tom. III, pars I (typis archicoenobii Montis Casini 1897) werden f. 261—331 Tyconii Afri fragmenta commentarii in apocalipsim hactenus deperditi nunc primum ex cod. Taurinensi F. IV. I. olim Bobiensi N. 62 in lucem prolata zu Kap. 2, 18—4, 1 und Kap. 7, 10—12, 6 mitgeteilt. Die Hoffnung, in diesen Bruchstücken den echten Text des Ticonius geschenkt zu erhalten, hat sich als hinfällig erwiesen. Auch dieser Text hat die Hand eines Bearbeiters erfahren, der die ausgesprochen donatistischen Stücke abgeschwächt oder ausgemerzt hat. So vermehren nur die Fragmente in dankenswerter Weise das Material zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes.

8. In hervorragendstem Maße gilt das letztere Urteil von dem großen Sammelbecken, das die verschiedensten Zuströme der älteren lateinischen Apokalypseauslegung in sich aufgenommen und vereinigt hat. Es ist dies der im J. 776 geschriebene Kommentar des Spaniers Beatus, Presbyters von Libana (vgl. über ihn Bd I S. 181, 8 ff. und Bd XX S. 617, 49). Der äußerst seltene Druck (Madrid 1770), den Migne leider nicht in seine Sammlung aufgenommen hat, findet sich in der Münchener kgl. Bibliothek und auf den Universitätsbibliotheken zu Göttingen und Halle. Beatus war ein Abschreiber von Profession. Er nennt in der Widmung seines Werkes an Etherius als von ihm benützte Autoren Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Fulgentius, Gregorius, Ticonius, Irenäus, Victorinus, Abringius und Isidorus. Der lange Zeit ganz unbekannte Kommentar des Abringius oder Apringius, Bischofs von Beja, der zur Zeit des Westgotenkönigs Theudis (531 bis 548) geschrieben ist, liegt nunmehr in einem Abdruck aus einer Kopenhagener Handschrift vor: Bibliothèque patrologique publiée par Ulysse Chevalier I: Dom Marius Férotin, Apringius de Béja, son commentaire de l'apocalypse, Paris 1900. Der Beitrag dieser Quelle kann nun also genau bestimmt und in Abzug gebracht werden. Aber ein Umstand macht das Geschäft der Quellenscheidung bei Beatus zu einer sauren und mühevollen Arbeit. H. L. Ramsay (Bath, Downside-Abbey) hat in einem Artikel über den Beatuskommentar, den er in der Revue d'histoire et de littérature religieuses, tom. VII, Paris 1902, p. 419—447 veröffentlicht hat, durch kritische Untersuchung der anscheinend selbstständig geschriebenen Widmungszuschrift an Etherius den Nachweis geliefert, daß ihre Ausdrücke und Wendungen fast sämtlich aus Isidor entlehnt sind, daß aber mehrere Schriften Isidors dabei in Betracht kommen. Beatus hat also seine Excerpte gemischt und giebt daher dem kritischen Betrachter Rätsel genug zu raten auf. Überdies ist durch einen Hinweis z. B. auf Isidors Etymologiarum libri die Quellenfrage nicht erledigt; man ist nur von einem jüngeren Kompilator zu einem älteren vorgedrungen (vgl. Bd IX S. 452, 24 Reifferscheids Urteil über Isidor: negligentissimus breviator, diversissimas res diversissimosque auctores confundens). Die Frage, ob Isidor auch die Schriften des Ticonius excerpiert hat, und

ob gewisse Berührungen zwischen Isidor und Beatus auf die gemeinsame Ticonius-Quelle zurückgehen, ist noch gar nicht ernsthaft gestellt, geschweige denn beantwortet worden.

9. Endlich wird der Reichtum ungelöster Fragen und Arbeiten durch eine Beobachtung vermehrt, die ich hier vortrage, um das Geschäft der Rekonstruktion des Ticonius-Kommentars noch mehr zu komplizieren und doch auch zu erleichtern. Die aus dem Jahr 785 stammenden konfusen Bücher, die den Namen tragen: Etherii et Beati aduersus Elipandum lib. I et II (Henrici Canisii lectiones antiquae ed. a Jacobo Basnage, tom. II, Antverpiae 1725, fol. 297—375 und BM XIII, fol. 353—403 oder MSL 96, Sp. 894—1030) sind nicht nur mit Bruchstücken aus dem Kommentar des Ticonius, sondern auch, wie es scheint, aus dessen Werk de bello intestino ausgestattet; namentlich in Bezug auf letztere sonst ganz unbekannte Schrift ist eine kritische Durcharbeitung zu empfehlen. Beatus nahm seine Gedanken, wo er sie fand. „Er fühlte sich berechtigt, von allem zu reden, was er wußte, aber nicht verpflichtet, von dem zu zu handeln, was zur Sache gehörte" (A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Teil, Leipzig 1890, S. 260). Wenn er für die Streitschrift gegen Elipandus Anleihen beim Apokalypsekommentar des Ticonius machte, so ist die Wahrscheinlichkeit um so größer, daß er auch das Werk de bello intestino excerpierte, das für den Ausbau einer gelehrt sein sollenden Streitschrift noch bequemeres Material darbot. Die Benützung des Ticonius-Kommentars liegt aber an einer Reihe von Stellen offen zu Tage.

So wird z. B. (vgl. MSL 96, Sp. 987 ff.) der ganze Abschnitt Apk 13, 11—17 citiert und dann folgende Auslegung vorgetragen: Aliam bestiam dixit (cf. Apoc. 13, 1), sed pro officio, pro actione: sed tamen una bestia est, quia totum corpus diaboli unum corpus est. Bestia enim omnis omnino populus est, tam pagani quam mali Christiani, qui Christi ecclesiae aduersantur. Nam pagani aperta fronte recedunt a Christo; Christiani uero, siue boni siue mali, una ecclesia nuncupantur. Sed ipsa quae una uidetur ecclesia, tres partes sunt, id est, una pars ipsa ecclesia, quae imitatur Christum; ceterae duae partes sunt quae contra ipsam ecclesiam pugnant, id est haeretici et Christiani mali. Diabolus enim, qui draco dicitur, caput est his (Migne bietet für das Wort his der anderen Texte in) tribus partibus, id est incredulis et paganis et Christianis malis atque haereticis. Nam sicut incredulus, paganus siue Judaeus, fide recedit a Christo, sic Christianus malus opere a Christo. Quia sicut ille publice negat Christum esse deum, sic iste publice facit opera mala quae non placent Christo. Et cum una pars fide recedit, altera opere, utraque ab uno Christo separatur. Et quia a Christo separantur, unum corpus capitis diaboli efficiuntur, et cum unum corpus efficitur, una bestia dicitur. Tertia pars est de Antichristi corpore, id est haeretici, quae longe ab illa bestia distant in religione. Illi adulteri sunt, isti uirginitatem et castitatem simulant . . . Illi intus et foris lupi sunt, isti deforis agni et intus lupi sunt. Hos habet diabolus prophetas suos, quos constituit in ecclesia de corpore suo; hos habet sub nomine Christi, qui Christum praedicare simulent et corpus diaboli fiant (zu lesen ist wohl faciant) etc.

Diese Ausführungen, die auf den folgenden Seiten sich noch weiter erstrecken und im Apokalypsekommentar des Beatus S. 426—428 in ähnlicher Weise vorgetragen werden, enthalten ohne Zweifel Gedanken des Ticonius. Die Schwierigkeit der Rekonstruktionsaufgabe besteht darin, festzustellen, welcher der vergleichbaren Texte jeweilig am treusten nicht nur die Gedanken, sondern auch die Worte des Ticonius darbietet. Daß indes die neue Quelle, auf welche die Aufmerksamkeit gelenkt ist, nicht übergangen werden darf, hat wohl schon die mitgeteilte Probe dargethan. **Johannes Haußleiter.**

# Verzeichnis

## der im Zwanzigsten Bande enthaltenen Artikel.


| Artikel: | Verfasser: | Seite: |
|---|---|---|
| Toorenenbergen | van Veen . . . | 1 |
| Torgauer Artikel s. d. A. Augsb. Bekenntnis Bd II S. 243, 12. | | |
| Torgauer Buch s. d. A. Konkordienformel Bd X S. 741, 40. | | |
| Toussain, Daniel | Viénot . . . . | 3 |
| Toussain, Peter | Viénot . . . . | 5 |
| Trachonitis | Guthe . . . . | 7 |
| Tractus | Hauck . . . . . | 8 |
| Tradition | Tschackert . . . | 8 |
| Traditores s. d. A. Lapsi Bd XI S. 285, 48. | | |
| Traducianismus s. d. AA. Tertullian Bd XIX S. 549, 11; Sünde Bd XIX S. 139, 4; Pelagius Bd XV S. 751, 45. | | |
| Träume bei d. Hebr. | v. Orelli . . . | 13 |
| Trajan | Schultze . . . . | 15 |
| Traktarianismus | Buddensieg . . . | 18 |
| Traktatgesellschaften | Rahlenbeck . . . | 53 |
| Trankopfer s. d. A. Opferkultus Bd XIV S. 390, 60. | | |
| Transsubstantiation | (Steitz †) Kattenbusch . . . . . | 55 |
| Trappisten | Lachenmann . . | 79 |
| Trauer und Trauergebräuche b. d. Hebräern | Zehnpfund . . | 83 |
| Trauung s. d. A. Eherecht Bd V S. 200, 43 ff. | | |
| Traversari Ambrogio s. Ambrosius Camaldulensis Bd I S. 443. | | |
| Tregelles | Bertheau . . . | 90 |
| Tremellius | Ney . . . . . | 95 |
| Tribur | Kerler † . . . | 98 |
| Trienter Konzil | Tschackert . . . | 99 |
| Trier, Erzbistum | Hauck . . . . . | 106 |
| Trigland | van Veen . . . | 107 |
| Trinität | Kirn . . . . . | 111 |
| Trinitarierorden | (Neudecker †) Hauck | 123 |
| Trinitatisfest s. d. AA. Feste Bd VI S. 55, 56 und Kirchenjahr Bd X S. 398, 1. | | |
| Trishagion | Drews . . . . | 125 |
| Tritheistischer Streit | Leipoldt . . . . | 129 |
| Trithemius | (Klippel †) Hauck . | 132 |
| Triumphus | Schmid . . . . | 134 |
| Tronchin, Ludwig | Bonet-Maury . . | 135 |
| Tronchin, Theodor | Bonet-Maury . . | 135 |
| Truber | Elze † . . . . | 136 |
| Trudpert | Kerler † . . . . | 143 |
| Trullanische Synoden | (Neudecker †) Hauck | 143 |
| Trygophorus | Schultze . . . . | 145 |
| Tschechen, Uebertritt zum Christentum s. d. AA. Wenzel d. H. und Adalbert von Prag Bd I S. 153 f. | | |
| Tuch | Ryssel † . . . . | 146 |
| Tübinger Schule, ält. | Landerer † (Kirn) | 148 |
| Tübinger Schule, neue, s. d. A. Baur Bd II S. 467. | | |
| Türkei, Christentum in der, s. d. AA. Orientalische Kirche Bd XIV S. 444, 9; Aegypten, das neue Bd I S. 217, 8; Armenien Bd II S. 85, 10; Syrische Kirche Bd XIX S. 305, 10. | | |
| Tugend | Kähler . . . . | 159 |
| Tunker s. d. A. Baptisten Bd II S. 389, 28. | | |
| Tuotilo s. d. A. St. Gallen Bd VI S. 348, 2. | | |
| Turlupinen | Lachenmann . . | 164 |
| Turnow | Cohrs . . . . | 165 |
| Turrecremata, Johannes de s. Juan de Torquemada Bd IX S. 545. | | |
| Turrettini | (Thomas †) Choisy | 165 |
| Twesten | Heinrici . . . . | 171 |
| Twin (Tovin, Duin), Synoden in s. d. A. Armenien Bd II S. 79, 2. | | |
| Tyconius s. am Schluß des Bandes. | | |
| Tyndal (Tindale), William s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 98, 24. | | |
| Tyrus s. d. A. Sidonier Bd XVIII S. 284, 27. | | |
| Tzschirner | Tzschirner † . . | 178 |


### U.


| | | |
|---|---|---|
| Ubertino de Casale s. d. A. Franz von Assisi Bd VI S. 211, 54. | | |
| Ubiquität | Hunzinger . . . | 182 |
| Uebel s. d. A. Leiden Bd XI S. 360. | | |
| Ugolini | Strack . . . . | 196 |
| Uhlhorn | Uhlhorn . . . . | 197 |
| Ulrich, Leberecht s. d. A. Lichtfreunde Bd XI S. 466, 11. | | |
| Ulfila, s. Wulfila. | | |
| Ullmann | Beyschlag † . . | 204 |
| Ulrich, Bischof | (Vogel †) Hauck . | 211 |
| Ultramontanismus | Benrath . . . . | 213 |

| Artikel: | Verfasser: | Seite: |
|---|---|---|
| Umbreit | Kamphausen . . | 225 |
| Under-Eyck | Goeters . . . . | 228 |
| Unfehlbarkeit des Papstes s. d. A. Vatikanisches Konzil. | | |
| Ungarische Konfessionen | Müller . . . . | 234 |
| Ungarn | (Balogh) Révész . | 235 |
| Unierte Orientalen | Kattenbusch . . . | 245 |
| Uniformitätsakte s. d. A. Anglikanische Kirche Bd I S. 528,16 und 529,1. | | |
| Unigenitus, Bulle s. d. A. Jansen Bd VIII S. 597,19. | | |
| Union, kirchliche | Hauck . . . . . | 253 |
| Unitarismus | (Herzog †) Zöckler † | 261 |
| Universalismus hypotheticus s. d. A. Helvetische Konsensformel Bd VII S. 647,52. | | |
| Universitäten | Horn . . . . . | 266 |
| Unreinheit s. d. A. Reinigungen Bd XVI S. 564,42. | | |
| Unschuldige Kinder | (Zöckler †) Hauck . | 282 |
| Unsterblichkeit | Kunze . . . . | 282 |
| Unterrichts- u. Bildungswesen, theol. | Cohrs . . . . | 301 |
| Unterscheidungsjahr s. Diskretionsjahr Bd IV S. 708. | | |
| Ur s. d. A. Abraham Bd I 106,8. | | |
| Urban I., Papst | Hauck . . . . . | 318 |
| Urban II., „ | Hauck . . . . . | 318 |
| Urban III., „ | Hauck . . . . . | 321 |
| Urban IV., „ | Hauck . . . . . | 322 |
| Urban V., „ | Hauck . . . . . | 323 |
| Urban VI., „ | Hauck . . . . . | 324 |
| Urban VII., „ | Benrath . . . . | 326 |
| Urban VIII., „ | Benrath . . . . | 326 |
| Urim und Tummim | Kautzsch . . . . | 328 |
| Urlsperger, J. A. | Anstein . . . . | 336 |
| Urlsperger, Samuel | Koch . . . . . | 342 |
| Ursacius, Bischof s. d. A. Arianismus Bd II S. 33,24. | | |
| Ursinus, Gegenpapst | Jülicher . . . . | 346 |
| Ursinus, Zacharias | Ney . . . . . | 348 |
| Urstand s. die AA. Gerechtigkeit, ursprüngliche Bd VI S. 546 und Ebenbild Gottes Bd V S. 113ff. | | |
| Ursula | (Zöckler †) Hauck . | 354 |
| Ursulinerinnen | Grützmacher . . | 357 |
| Uruguay | Götz . . . . . | 360 |
| Usia s. Israel, Gesch. bibl. Bd IX S. 475,4. | | |
| Ussher | Buddensieg . . . | 360 |
| Usteri | Güder † . . . . | 368 |
| Usuardus s. d. A. Acta martyrum Bd I S. 147,12. | | |
| Utenheim | Vischer . . . . | 370 |
| Utraquisten s. d. A. Huß Bd VIII S. 487,22. | | |
| Uytenbogaert s. Wtenbogaert. | | |

## V.

| | | |
|---|---|---|
| Vadian s. Watt. | | |
| Väter, Apostolische s. Bd I S. 741. | | |
| Väter der christl. Lehre s. Doktrinarier Bd II S. 765. | | |
| Väter des guten Sterbens | Grützmacher . . | 376 |
| Väter (Brüder) des Todes | Grützmacher . . | 377 |
| Vaganten | (Zöckler †) Hauck . | 378 |
| Valdés, de | Boehmer † (Benrath) . . . . . | 380 |
| Valens, Bischof s. d. A. Arianismus Bd II S. 33,24. | | |
| Valens, Kaiser | Schultze . . . . | 391 |
| Valentinianus I. | Schultze . . . . | 393 |
| Valentinianus II. | Schultze . . . . | 394 |
| Valentinianus III. | Schultze . . . . | 395 |
| Valentinus, Gnostik. | Preuschen . . . | 395 |
| Valentin, d. heilige | (Zöckler †) Hauck . | 417 |
| Valentinus, Papst | Hauck . . . . . | 418 |
| Valerian von Cemelium | Arnold . . . . | 418 |
| Valerianus | Schultze . . . . | 420 |
| Valesius | Laubmann . . . | 421 |
| Valla | Wagenmann † (Benrath) . . . | 422 |
| Vallombroso, Orden von s. d. A. Gualbert Bd VII S. 221. | | |
| Vandalen | (Krafft †) Görres | 426 |
| van Til s. Til Bd XIX S. 775. | | |
| Variata s. d. A. Augsb. Bekenntnis Bd II S. 249,10. | | |
| Variationsrecht | (Jacobson †) Sehling . . . . . | 430 |
| Vasa sacra s. d. A. Gefäße, gottesdienstliche Bd VI S. 412—415. | | |
| Vatablus | Strack . . . . | 431 |
| Vaterunser | Haußleiter . . . | 431 |
| Vatikanisches Konzil | Mirbt . . . . | 445 |
| Veesenmeyer | Kolde . . . . . | 474 |
| Veghe | Schulze . . . . | 478 |
| Veltlin | Camenisch . . . | 484 |
| Venantius Fortunatus s. Fortunatus Bd VI S. 131. | | |
| Venatorius | Kolde . . . . . | 489 |
| Venema | van Veen . . . | 491 |
| Venezuela | Götz . . . . . | 493 |
| Verbesserungspunkte | (Hassencamp †) Mirbt . . . . | 493 |
| Verdammnis s. d. A. Höllenstrafen Bd VIII S. 199. | | |
| Verden, Bistum | Hauck . . . . . | 499 |
| Verdienst | Kunze . . . . | 500 |
| Vereine, kirchliche, s. d. AA. Mission, innere, Mission unter den Heiden, Mission unter den Juden Bd XIII S. 90ff., Bruderschaften Bd III S. 434, Piusvereine Bd XV S. 464ff. | | |
| Verfassung, kirchl. | Harnack . . . . | 508 |
| Vergerio | Benrath . . . . | 546 |
| Verklärung s. d. A. Seligkeit Bd XVIII S. 179. | | |
| Verlöbnis 1. bei den Hebräern s. d. A. Familie bei den H. Bd V S. 741,21, 2. bei den Christen s. d. A. Eherecht Bd V S. 218,33. | | |
| Vermigli | Benrath . . . . | 550 |
| Veronica s. d. A. Christusbilder Bd IV S. 71,8. | | |
| Versöhnung | Kirn . . . . . | 552 |

| Artikel: | Verfasser: | Seite: |
|---|---|---|
| Versöhnungstag | v. Orelli | 576 |
| Verstockung s. d. A. Terminismus Bd XIX S. 524. | | |
| Versuchung | Kähler | 582 |
| Verwandtschaft s. d. A. Eherecht Bd V S. 209, 9. | | |
| Verwandtschaft, geistliche, s. denselben A. S. 211, 23. | | |
| Verzückung | Thieme | 586 |
| Vespasian | Schultze | 593 |
| Vesper | Zöckler † | 594 |
| Vicelinus | Schäfer | 596 |
| Victor I., Papst | Böhmer | 600 |
| Victor II., „ | Böhmer | 602 |
| Victor III., „ | Böhmer | 604 |
| Victor IV., „ | Böhmer | 606 |
| Victor v. Antiochien | Bonwetsch | 607 |
| Victor von Capua | Preuschen | 607 |
| Victor von Cartenna | (Zöckler †) Görres | 610 |
| Victor, Claudius M. | Schmid | 611 |
| Victor v. Tunnenna | Jülicher | 611 |
| Victor von Vita | Jülicher | 612 |
| Victorinus, Cajus Marius, Afer | Schmid | 613 |
| Victorinus v. Pettau | Haußleiter | 614 |
| Viehzucht bei d. Hebr. | Benzinger | 619 |
| Vienne | (Neudecker †) Hauck | 625 |
| Vierfürst | v. Dobschütz | 627 |
| Vigilantius | Jülicher | 628 |
| Vigilien | (Neudecker †) Zöckler † | 632 |
| Vigilius, Papst | Krüger | 633 |
| Vigilius v. Thapsus | Ficker | 640 |
| Vigilius von Trient | Arnold | 644 |
| Vikarius | (Jacobson †) Sehling | 645 |
| Villegaignon | Thelemann † (Lachenmann) | 646 |
| Vilmar | Haußleiter | 649 |
| Vincent | Lachenmann | 661 |
| Vincentius v. Beauvais | Seeberg | 665 |
| Vincentius Ferrer s. Ferrer Bd VI S. 48. | | |
| Vincentius v. Lerinum | Jülicher | 670 |
| Vincentius v. Paul | Zöckler † (Lachenmann) | 675 |
| Vincentius v. Saragossa | Krüger | 678 |
| Vinet | Rüegg | 680 |
| Viret | (Schmidt †) Schnetzler | 693 |
| Virgil, Bischof | Hauck | 695 |
| Visitantinnen | Herzog † (Lachenmann) | 696 |
| Visitatio liminum SS. Apostolorum | (Jacobson †) Friedberg | 703 |
| Vitalian | Neudecker † (Hauck) | 704 |
| Vitringa | Kautzsch | 705 |
| Völkertafel | Guthe | 708 |
| Voetius | (van Oosterzee †) van Veen | 717 |
| (v.) Vogel | Loesche | 725 |
| Vogtherr | Vogtherr | 728 |
| Volck | Köberle | 730 |
| Vollkommenheit | Lemme | 733 |
| Voltaire s. d. A. Deismus Bd IV S. 550 50. | | |
| Vorbehalt | Hinschius † (Friedberg) | 737 |
| Vorsehung | Lobstein | 740 |
| Vorstius | Neudecker † (van Veen) | 662 |
| Vossius | Sepp † (van Veen) | 664 |
| Vulgata s. d. A. Bibelübersetzungen Bd III S. 36. | | |


## W.


| | | |
|---|---|---|
| Waadtland, Freikirche s. d. A. Freikirchen Bd VI S. 254, 16. | | |
| Wackernagel | Schulze | 768 |
| Waeijen | van Veen | 774 |
| Wagen bei den Hebräern | Zehnpfund | 776 |
| Wagenmann | Bonwetsch | 778 |
| Wahrheit, Wahrhaftigkeit | Rade | 779 |
| Wahrsagerei s. d. A. Zauberei. | | |
| Walaeus | van Veen | 788 |
| Walahfrid | Reuß † (Hauck) | 790 |
| Walch | Möller † (Kawerau) | 792 |
| Waldeck-Pyrmont | Schultze | 798 |
| Walden, Thomas von s. Netter, Th. Bd XIII S. 749. | | |
| Waldenser | Böhmer | 799 |
| Waldhausen | Loserth | 840 |
| Wallfahrten s. d. A. Römische Kirche Bd XVII S. 123, 56. | | |
| Wallin J. O., s. d. A. Kirchenlied Bd X S. 442, 54. | | |
| Walpurgis | (Neudecker †) Hauck | 842 |
| Walter v. St. Viktor | Seeberg | 842 |
| Walther | Späth | 844 |
| Walton Brian s. d. A. Polyglottenbibeln Bd XV S. 532, 31. | | |
| Wamwas | Meyer | 849 |
| Ticonius | Haußleiter | 851 |

# Nachträge und Berichtigungen.

3. **Band**: S. 725 Z. 46 l. Carpov st. Carpzov.

5. **Band**: S. 780 Z. 46 füge bei: Dom Morin hat Rev. Bénéd. XV (1898), 481 ff. gezeigt (vgl. Künstle ThQS 82 [1900], 193 ff.), daß nicht Agrikola, wie Caspari a. a. O. meint, sondern Fastidius der Verfasser der von Caspari edierten fünf Briefe ist, indem der erste derselben der von Gennadius namhaft gemachten Schrift des Fastidius entspricht. Die von Caspari für Fastidius beanspruchte pseudo-augustinische Schrift De vita christiana scheint vielmehr thatsächlich den Pelagius zum Verfasser zu haben.

**Bonwetsch.**

6. **Band**: S. 259 Z. 14 u. Z. 22 l. Findel st. Finckl.

S. 370 Z. 16 l. Begräbnis Bd II S. 531, 57 st. Trauergebräuche.

12. **Band** S. 550 ff., **Meldenius, Rupertus.** Der wahre Name des Verfassers der Paraenesis votiva ist Peter Meiderlin; dieser nannte sich lateinisch Petrus Meuderlinus und durch eine Umstellung der Buchstaben ist aus dieser Form des Namens der Name Rupertus Meldenius entstanden. Peter Meiderlin ist im Jahre 1582 zu Oberacker bei Maulbronn als Sohn eines gleichnamigen Pfarrers geboren und starb am 1. Juli 1651 zu Augsburg. Von 1612—1650 war er Ephorus des Collegiums bei St. Anna in Augsburg; nur während der Jahre 1630—1632 hatte er den Nachstellungen der Katholiken weichen müssen. Seine Paraenesis soll nach den Angaben in Veiths Biblioth. Augustana im Jahre 1626 zu Rottenburg in nur 500 Exemplaren gedruckt sein; daß die im Artikel versuchte Datierung (S. 551, 38: 1627—1629, und S. 552, 20: spätestens 1628), die auf Schlüssen aus dem Inhalt der Schrift beruht, zu dieser Angabe stimmt, ist deutlich. Auch was wir weiter von den Schicksalen und über den Charakter Meiderlins hören, stimmt völlig zu dem, was wir über ihn aus der Paraenesis lernen. Ueber ihn ist zu vergleichen das Programm von Dr. Ludwig Bauer, M. Peter Meiderlin, Ephorus des Kollegiums bei St. Anna u. s. f., Augsburg 1906. Auf dieses Programm machte mich freundlicherweise D. G. Bossert aufmerksam und der Verfasser hatte darauf die Güte, es mir zuzusenden. In einer 4. Aufl. der PRE wird auf Meiderlins Persönlichkeit noch etwas mehr einzugehen sein.

**Bertheau.**

18. **Band**: S. 16 Z. 39 ff.: Die Nachricht, daß Georg Pistor im Mai 1534 seines Amtes entlassen worden sei, beruht auf dem Mißverständnis einer Stelle in einem von J. Schneider in der Zeitschr. für Gesch. des Oberrheins 34,229 mitgeteilten Briefe Schwebels. Cand. min. F. Jung aus Zweibrücken weist in einer mir handschriftlich vorliegenden Abhandlung über „J. Schwebels Kampf mit dem Täufertum" nach, daß Pistor noch nach 1534 in Ernstweiler blieb. Er scheint sich aber, seit im Mai dieses Jahres ein Wiedertäufer aus dem Herzogtum Zweibrücken ausgewiesen worden war, mehr zurückgehalten zu haben und infolge dessen noch eine Zeit lang im Amte belassen worden zu sein. Im Jahre 1539 war Pistor nicht mehr Pfarrer in Ernstweiler.

**Ney.**

S. 73 Z. 17 füge bei: Herr Prof. D. Nuelsen in Berea (Ohio) hatte die Güte mir mitzuteilen, daß die Gemeinde der Schwenckfelder (vgl. S. 812, 40) noch heute existiert und nach der neusten Statistik der Ver. Staaten für 1906 20 Gemeinden mit 213 Kommunikanten und 17 Predigern zählt. Gleichzeitig macht er aufmerksam auf die Schrift von H. W. Kriebel, „The Schwenkfelders in Pennsylvania" und einen Artikel von F. W. Loetscher, „Schwenkfeldts Participation in the Eucharistie Controversy of the 16 Century" in The Princeton theological Review July et Oct. 1906. —

Ein „Corpus Schwenckfeldianorum" Published under the Auspices of The Schwenkfelder Church Pensylvania and The Hartford Theological Seminary (Editor C. D. Hartranft) beginnt soeben in Leipzig bei Breitkopf und Härtel zu erscheinen.

**R. H. Grützmacher.**

S. 625 Z. 51 füge bei: Joseph Zeller, Paulus Speratus. Seine Herkunft, sein Studiengang und seine Thätigkeit bis 1522. Stuttgart 1907. (Enthält eine neue Quelle zur Jugendgesch. des P. Sp.) Nach dieser Schrift begegnet Speratus 1512, Dez. 20, als artium magister, kais. und päpstl. Notar in Salzburg, 1514 als Prediger im Salzburgischen, nachdem er inzwischen [auf Grund seiner Gedichte??] die Auszeichnung

eines päpstlichen und kaiserlichen Pfalzgrafen erlangt hatte: 1516 als Domprediger in Salzburg; zu Anfang 1520 als Prediger an der Stadtpfarrkirche zu Dinkelsbühl; Ende Juli 1520 als Domprediger in Würzburg, dann daselbst Kanonikus am Stift Neumünster. Am 21. Nov. 1521 entwich er von dort über Salzburg nach Wien, wo er am 12. Januar 1522 im Stephansdom predigte. **P. Tschackert.**

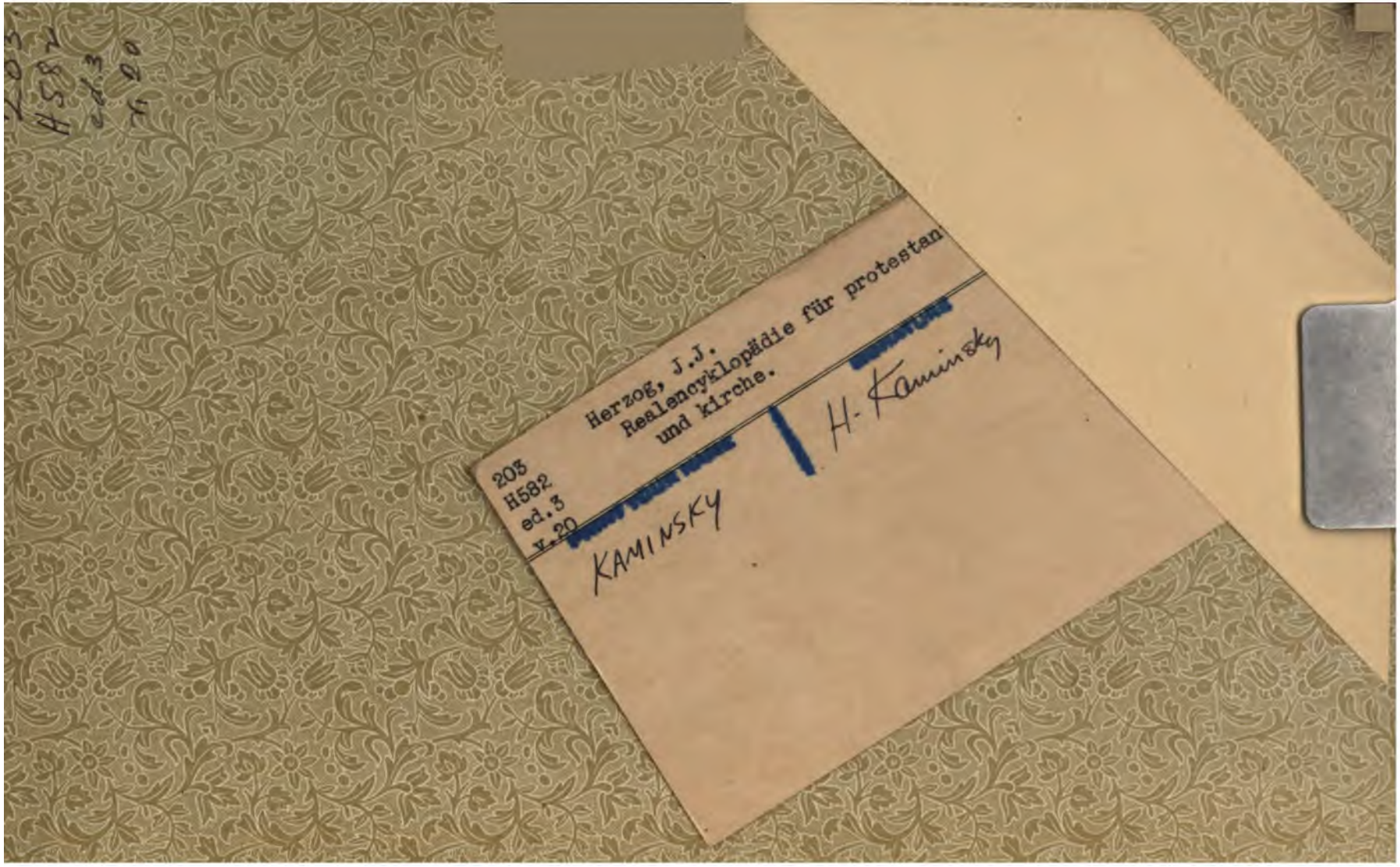
**19. Band:** S. 350 Z. 4—7 ist der Satz: „Vielleicht stammt — S. 183" zu streichen. **Baudissin.**

S. 541 Z. 33 l. verfaßt st. verhaßt.
„ 557 „ 17 l. Bd XVI S. 253 st. XV S. 553.
„ 585 „ 50 l. Benincasa st. Benincosa.
„ 595 „ 53 l. Formosus st. Formosius.
„ 613 „ 40 l. aber st. über.
„ 662 „ 26 u. 28 l. Bd IX st. Bd X.
„ 701 „ 5 l. philologische st. philosophische.
„ 768 „ 49, S. 770, Z. 30 u. 38, S. 771, Z. 17 u. 19, S. 772, Z. 8, 19 u. 59, S. 773, Z. 4 l. Gifford st. Hibbert.
„ 813 Z. 37 l. in st. inne.
„ 837 „ 49 l. 555 st. 455.

**20. Band:** S. 4 Z. 47 und 57 l. Ludwig VI. st. IV.
S. 16 Z. 6 l. das st. des.
„ 26 „ 14 füge nach „verstand" ein: zu Leibe.
„ 33 „ 8 l. mehr st. weniger.
„ 81 „ 50 l. gerügt st. genügt.
„ 113 „ 41 l. 2 Ko 3 st. Ko 3.
„ 150 „ 55 l. 1750 u. 1753 st. 1730 u. 1733.
„ 164 „ 36 l. XI. st. IX.
„ 214 „ 37 füge bei: Mirbt, Die kath. theol. Fakultät zu Marburg, Marburg 1905; L. K. Götz, Klerikalismus und Laizismus, Frankfurt a. M. 1906.
„ 216 Z. 11 l. 231 st. 331.
„ 225 „ 50 füge bei: Als der Art. „Ultramontanismus" bereits gedruckt war, erschienen zwei päpstliche Aktenstücke gegen moderne Richtungen innerhalb und außerhalb der römischen Kirche (Syllabus und Encyklika von 1907), welche eingehendere Beachtung erfordern. Da es nicht thunlich erscheint, ihnen im Rahmen der „Nachträge und Berichtigungen" dieselbe zu teil werden zu lassen, so erübrigt vorderhand nur, darauf zu verweisen, daß geplant ist, nach Abschluß der Realencyklopädie einen Ergänzungsband herauszugeben, in welchem auch dieser umfassendere Nachtrag seine Stelle finden soll. **Benrath.**
„ 309 Z. 30 l. providentiae divinae st. providentia diviniae.
„ 310 „ 35 ff. Die erwähnte Prüfung ist in Anhalt längst abgeschafft, vgl. die Instruktion für theol. Kandidaten im Herzogtum Anhalt vom 10. August 1889 § 8, wonach alle zwei Jahre vom 2. Jahre nach dem 2. Examen an eine freigewählte wissenschaftliche Arbeit einzureichen ist bis zur Verwendung im Kirchendienst. Dr. **Zehnpfund.**
„ 333 Z. 27 l. Absichten st. Absichen.
„ 326 „ 59 l. U. VIII. st. U. III.
„ 377 „ 56 füge nach gemalten" ein: 1906 entwendeten.

---

29. Februar 1908.


Herzog, J.J.
Realencyklopädie für protestan
und kirche.
203
H582
ed.3
v.20
KAMINSKY
H. Kaminsky